



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Manzanelli, Macarena Del Pilar

Conflictos y resistencias territoriales indígenas contemporáneas. El caso del Pueblo-Nación Diaguita del Valle de Choromoro (Tucumán)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Manzanelli, M. del P. (2020). *Conflictos y resistencias territoriales indígenas contemporáneas. El caso del Pueblo-Nación Diaguita del Valle de Choromoro (Tucumán). (Tesis de doctorado). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes* <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/4240>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Conflictos y resistencias territoriales indígenas contemporáneas. El caso del Pueblo-Nación Diaguita del Valle de Choromoro (Tucumán)

TESIS DOCTORAL

Macarena Del Pilar Manzanelli

mdpmanzanelli@gmail.com

Resumen

Tal como sucede con diversos pueblos originarios en la Argentina contemporánea, los principales conflictos han estado centrados en la lucha por la tierra y el territorio. Estos conflictos muestran la trama histórica de subalternización y de amenazas, iniciadas en el período colonial, hacia los pueblos indígenas, tal como ocurre en el caso de las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón -pertenecientes al Pueblo-Nación Diaguita (Valle de Choromoro, provincia de Tucumán-. Entre los conflictos que han sufrido se encuentran los hechos del 12 de octubre del año 2009, donde el terrateniente Darío Luis Amín en complicidad con los expolicías Humberto Gómez y José Luis Valdivieso asesinó a la autoridad tradicional Javier Chocobar en Chuschagasta. Por su parte, Tolombón, cuenta con los más ochenta conflictos territoriales y causas judiciales, incluyendo el desatado a partir del fallo de la Corte Suprema de la provincia de Tucumán contra el comunero Donato Nieves en la comunidad de Tolombón en junio del año 2017, autorizando su desalojo.

A lo largo del presente trabajo de investigación analicé los conflictos territoriales contemporáneos y las resistencias que ambas comunidades entre los años 2009 y 2019. Para dar cuenta del objetivo principal, focalicé en dos estrategias centrales, la activación de políticas de identidad, específicamente los procesos de autorreconocimiento, de comunalización y los posicionamientos públicos-políticos. Por otro, la puesta en marcha de procesos de territorialización. La metodología utilizada para llevar adelante el trabajo de investigación con los chuschagastas y los tolombones fue a través del trabajo etnográfico con técnicas de observación participante, entrevistas antropológicas y notas de campo por medio de viajes al territorio entre los años 2015 y 2019.

Universidad Nacional de Quilmes
Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas

***Conflictos y resistencias territoriales indígenas
contemporáneas.***

***El caso del Pueblo-Nación Diaguita
del
Valle de Choromoro (Tucumán)***

Alumna: Mag. Macarena Del Pilar Manzanelli

Director: Dr. Félix Alejandro Acuto

Co-director: Mag. Aníbal Agustín Corrado

Fecha de Entrega: Diciembre de 2019

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer enormemente a quienes me acompañaron en esta instancia de formación, tanto en lo profesional como personalmente. Entre ellos a mi Director, Félix Acuto, quien me acompaña desde hace siete años y me ha orientado en el trabajo de la investigación. Por su calidez humana y su comprometida labor, permitiéndome descubrir mi propio camino.

A mi co-director, Aníbal Corrado, por su constante preocupación, palabras de aliento y cooperación ante cualquier dificultad para que siga adelante.

Ambos me han brindado las herramientas y la confianza necesarias para llevar adelante esta desafiante tarea.

A los/as chuschagastas y a los/as tolombones, sin ellos/as esta tesis no podría haber sido escrita; pero, fundamentalmente, por confiar en mí y en mi trabajo, abriéndome las puertas de sus casas y de su territorio, compartiendo su vida colectiva y lucha territorial, por la cual tengo una profundo respeto y admiración.

A mis amigos/as de la minga, a quienes conocí durante mis viajes y se han convertido en personas muy importantes para mí; por sus charlas y el cariño compartido.

Al Departamento de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Nacional de La Matanza por facilitarme un espacio para poder desarrollar mi trabajo, brindándome, además, su apoyo constante en esta tarea.

A la comunidad educativa del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional de Quilmes por su excelente formación académica y humana, estando a disposición ante cualquier necesidad.

A mi familia y amigo/as por estar siempre, codo a codo, conmigo, principalmente en los momentos en donde creía que no lograría concluir la presente investigación, transmitiéndome con profundo amor la energía necesaria para llevarla a cabo.

RESUMEN:

Tal como sucede con diversos pueblos originarios en la Argentina contemporánea, los principales conflictos han estado centrados en la lucha por la tierra y el territorio. Estos conflictos muestran la trama histórica de subalternización y de amenazas, iniciadas en el período colonial, hacia los pueblos indígenas, tal como ocurre en el caso de las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón -pertenecientes al Pueblo-Nación Diaguita (Valle de Choromoro, provincia de Tucumán-. Entre los conflictos que han sufrido se encuentran los hechos del 12 de octubre del año 2009, donde el *terrateniente* Darío Luis Amín en complicidad con los expolicías Humberto Gómez y José Luis Valdivieso asesinó a la autoridad tradicional Javier Chocobar en Chuschagasta. Por su parte, Tolombón, cuenta con los más ochenta conflictos territoriales y causas judiciales, incluyendo el desatado a partir del fallo de la Corte Suprema de la provincia de Tucumán contra el comunero Donato Nievas en la comunidad de Tolombón en junio del año 2017, autorizando su desalojo.

A lo largo del presente trabajo de investigación analicé los conflictos territoriales contemporáneos y las resistencias que ambas comunidades entre los años 2009 y 2019. Para dar cuenta del objetivo principal, focalicé en dos estrategias centrales, la activación de políticas de identidad, específicamente los procesos de autorreconocimiento, de comunalización y los posicionamientos públicos-políticos. Por otro, la puesta en marcha de procesos de territorialización. La metodología utilizada para llevar adelante el trabajo de investigación con los chuschagastas y los tolombones fue a través del trabajo etnográfico con técnicas de observación participante, entrevistas antropológicas y notas de campo por medio de viajes al territorio entre los años 2015 y 2019.

El primer tipo de política de identidad refiere a los procesos de autorreconocimiento identitario de los miembros de la comunidad de Los Chuschagasta y de Tolombón, el cual atravesó tres momentos. El primero denominado de negación y ocultamiento de la identidad, donde prevalecen las categorías, *terratenientes-indios*, acompañadas de connotaciones estigmatizadoras -de miedo y humillación- y de disociación con su ascendencia *india*. Estas categorías identitarias y sus connotaciones se corresponden con el contexto de la época -tiempos anteriores a la década de 1990- donde los

chuschagastas y los tolombones se encontraban bajo relaciones de explotación de trabajo, obligaciones, y de un marco de derecho que los consideraba como objetos de derecho; “otros internos” no aptos para el modelo de civilidad dominante al no corresponderse, ni fenotípica ni culturalmente, con el patrón de ciudadano blanco, europeizado y socialmente aceptado e instaurado desde aquellos tiempos.

En la segunda etapa iniciada hacia fines de la década de 1990, los chuschagastas y los tolombones comenzaron a identificarse como indígenas, en un contexto de cambio en el marco de derecho en Argentina, el cual proclamó el reconocimiento a la diversidad cultural e impulsó la conformación de Comunidades Indígenas avalando la noción de aboriginalidad. Se destacan así los cambios en los modos de autorreferenciarse de los y las comuneras y de sus valoraciones, es decir de ocultar y sentir vergüenza de su identidad a reconocerse como *indígenas* y estar orgullosos/as de ello.

Finalmente, se encuentra un tercer momento llamado de reivindicación político-cultural, donde emergen las categorías *Pueblo Chuschagasta* y *Pueblo Tolombón* ante la activación de planes de lucha y resistencia para afrontar el incumplimiento de las leyes indigenistas y los conflictos territoriales de los últimos diez años. Si bien, la categoría identitaria *indígena* ha logrado desterrar a la categoría estigmatizadora de *indio* -aunque no completamente-, también se ha constituido en un tipo de clasificación hegemónica, al delimitar y autorizar una única manera posible de “ser indígena” y de ser reconocido como sujeto de derecho, en correspondencia con la noción de aboriginalidad. En contraposición, los chuschagastas y los tolombones, mediante la categoría identitaria *Pueblo*, han comenzado a replantearse los términos y lógicas estatales, lo cual los ha impulsado a reencontrarse y resignificar modos autodeterminados de organización de la “vida en común”, basadas en lazos colectivos y de continuidad cultural-identitaria en el territorio. Considerando lo mencionado, denominé a la categoría identitaria *Pueblo* como una noción de “apertura” y de “frontera” debido a que evoca una doble conciencia de la herida colonial y estatal, que, a su vez, los habilita a repensarse no sólo como sujetos de derecho sino también como sujetos políticos.

La emergencia de la categoría identitaria *Pueblo*, se ha sustentado también en prácticas de comunalización y de fortalecimiento identitario que reflejan el tipo de organización y estilo de vida colectivo que llevan ambas comunidades. Así, la segunda política de identidad consiste en las estrategias de fortalecimiento interno y de comunalización. Dicho proceso de comunalización fue organizado en base a tres momentos interrelacionados. En primer lugar, los chuschagastas y los tolombones promovieron acciones para fortalecer los espacios de encuentro y para estrechar los vínculos comunitarios. Para los chuschagastas y para los tolombones, la noción de comunidad, a diferencia de la categoría etnogubernamental Comunidad Indígena, se basa en valores de reciprocidad y complementariedad que remiten a la idea del “don – a- dar”, en la necesidad del otro/a, el/la cual es identificado como un/a par, como un *comunero* y *comunera*.

En segundo lugar, ambas comunidades resignificaron el vínculo que mantienen con el pasado, a la luz de los conflictos territoriales que viven en el presente. Así, por un lado, activaron un proceso de memoria colectiva revalorizando sus prácticas culturales heredadas de los mayores -padres, abuelos, bis y tatarabuelos-. Por otro lado, realizaron trabajos de reconstrucción de su historia que remite a los tiempos prehispánicos y coloniales. En este sentido, ambas comunidades han logrado cuestionar el poderoso imaginario social dominante que los ubica como resabios del pasado para legitimar posesión en el territorio continuada en el tiempo y su preexistencia a la conformación del estado nación y provincial.

En tercer lugar, ambas comunidades han trabajado para proyectar el sentido de afiliación y de una “común-unidad” a las futuras generaciones, recreando la condición de “comunidades imaginadas”. Se trata de identificarse con una idea de comunidad en tanto horizonte de posibilidad y referente ideográfico a través de prácticas, eventos que reproducen y renuevan lo aprendido y aprehendido de generación en generación, no excluyendo nuevas reinterpretaciones en función del contexto presente.

Ambas comunidades también han desarrollado actividades territorializadoras, las cuales les han permitido revalorizar su identidad y cultura

territorial, la cual descansa en lazos colectivos y territoriales. El proceso de territorialización de los chuschagastas y los tolombones consistió en la creación de sus propias marcas territoriales inscribiendo una prolífera iconografía entendida como atributos y diacríticos étnicos-culturales que representan sus vínculos con el territorio, el “ser y estar” día a día en el territorio, el conocimiento local y heredado del mismo. Dichas marcas territoriales, a su vez, simbolizan espacios de memoria, sagrados y espirituales debido a que, a partir del proceso de creación de las mismas, ambas comunidades activaron un trabajo de reflexión sobre su pasado, resignificando experiencias traumáticas y violentas, las cuales evocan múltiples eventos y temporalidades del pasado vinculados con estas historias de resistencia y lucha territorial. A su vez, los chuschagastas y los tolombones han podido resignificar los vínculos con el territorio y sus usos heredados de sus antepasados, como ser espacios de protección y puntos de encuentros con sus ancestros. Considerando estas características que contienen estas marcas territoriales, los procesos de territorialización de Los Chuschagasta y Tolombón, constituyen un patrimonio disonante en cuanto reinscriben cartografías propias, disputan e invierten los sentidos y prácticas territorializadoras construidas por el estado-nación que los fueron relegando de sus propios lugares de enunciación, sus territorios

Los trabajos de reconocimiento identitario, de comunalización y de territorialización promovidos por ambas comunidades les ha otorgado impulso y fuerzas para continuar su lucha territorial, incluyendo, el paso por instancias judiciales y sus reclamos públicos por el incumplimiento de los derechos colectivos indígenas por parte del estado provincial y por los avasallamientos cometidos por las familias *terratenientes*. En este sentido, ambas comunidades impulsaron posicionamientos públicos-políticos para visibilizarse y tomar la palabra en primera ante distintos actores como funcionarios estatales, *terratenientes*, medios de comunicación, la academia, ONGs y ante la sociedad en general. Los mismos adquirieron tres modalidades. La primera refiere a los actos de denuncia, es decir, los chuschagastas y los tolombones han decidido denunciar a través de manifestaciones públicas -incluyendo medios propios de comunicación como ajenos- la sistemática violación de los derechos colectivos indígenas por parte de las familias *terratenientes* y de funcionarios estatales, su

convivencia y la continuidad de un proyecto de estado que mantiene como legado el proceso de colonización y occidentalización iniciado en los tiempos coloniales.

La segunda modalidad engloba los trabajos interculturales impulsados por los chuschagastas y los tolombones con la academia y sectores profesionales con el fin de que sus voces y sus saberes sean reconocidos y respetados de igual a igual al encarar proyectos de producción de conocimiento conjuntas y de prácticas que poseen el poder de modificar visiones esencializadoras de la diversidad cultural, las cuales reproducen reiteran un tratamiento de subalternización -desigualdad, opresión y discriminación-. Dichos trabajos, tanto en sus experiencias positivas como las que han quedado truncas, han representado un llamado a la reflexión de los lugares de enunciación tanto de las comunidades originarias como de quienes, en tanto no indígenas, acompañamos sus luchas.

La tercera y última modalidad, refiere a la exposición de la cultura material y el arte con identidad diaguita. Los chuschagastas y los tolombones decidieron de una forma autodeterminada cómo exponer públicamente su cultura material y su arte, lo cual deja atrás las clásicas exhibiciones dominantes, folclorizadas y mercantilizadas sobre sus restos arqueológicos -como resabios del pasado- por parte de sectores dominantes, a través de políticas de patrimonio estatal como por actores privados ajenos a las comunidades. Así, por un lado, las piezas cerámicas no solamente han tomado valor comercial-económico sino un valor cultural e identitario ya que han sido producto del trabajo de revalorización política, cultural e identitaria llevado adelante durante estos últimos diez años. Por otro lado, la exposición de su cultura material les ha permitido también cuestionar las visiones hegemónicas estigmatizadoras que han desconocido y deslegitimado su identidad, posesión ancestral y preexistencia territorial y los han considerado como fósiles estáticos y muestras de la “pureza” de poblaciones pretéritas.

En síntesis, a partir del trabajo de investigación doctoral, identifiqué los siguientes puntos: 1) Los modos de vida de los chuschagastas y los tolombones

son identitaria, cultural y territorialmente colectivos. 2) Los lazos comunitarios además de ser afectivos y cognitivos son políticos debido a que no sólo dan cuenta de una forma de sentirse y pensarse colectiva y territorialmente, sino que constituyen una política indígena. 3) Las políticas de identidad -de autorreconocimiento, de comunalización y de visibilidad- como de territorialización se encuentran transversalmente sustentadas por el hecho de que los chuschagastas y los tolombones han tenido que explicitar, legitimar y continuamente demostrar su autenticidad frente a discursos deslegitimadores. 4) Los conflictos territoriales y su judicialización constituyen nodos claves en la activación de las políticas de identidad y de territorialización de los chuschagastas y los tolombones. 5) Las políticas de identidad y de territorialización activadas por los chuschagastas y los tolombones permiten apreciar una forma disonante, alterna e irruptora de temporalizar, de historizar y de vincularse con el territorio. 6) La deuda histórica -que remite al inicio de la colonia- de reparación del territorio hacia los pueblos originarios no ha sido saldada, lo cual explica la necesidad imperiosa de que se sancione una ley de Propiedad Comunitaria Indígena que reconozca que los derechos indígenas son colectivos y territoriales.

Índice

• <i>CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN</i>	16
El orden colonial: invasión y colonización de los pueblos originarios	17
El republicanismo liberal: la era del estado-nación	23
Multiculturalismo neoliberal. El reconocimiento formal a la diversidad cultural y sus paradojas	31
Nuevo cuerpo de derechos de reconocimiento a la diferencia cultural	32
Relevancia de la tesis	42
Organización de la tesis	44
• <i>CAPÍTULO II. ESTADO DE LA CUESTIÓN</i>	47
El enfoque substancialista	48
Identidad y políticas de identidad	48
Procesos de comunalización	49
Los procesos de territorialización. El territorio como un área material-topográfica	53
Los pueblos indígenas y sus representaciones desde el enfoque substancialista. Los pueblos originarios como “objetos”	54
Deconstruyendo los enfoques substancialistas: el aporte constructivista y de sus críticos	58
Identidad y políticas de identidad	58
Desesencializando los procesos de comunalización	61
Los procesos de territorialización desde enfoques constructivistas	67
Los pueblos indígenas desde el enfoque constructivista y sus críticas. La sociedad multicultural y los pueblos originarios como sujetos políticos	69
Claves para entender el multiculturalismo	72
El multiculturalismo neoliberal y las lógicas de la diferencia étnica-cultural. ¿La puesta en valor de la diversidad?	73
Repensando los activismos políticos indígenas y sus respuestas a la gestión multicultural de la diferencia étnica y cultural	78
Recapitulando	83
• <i>CAPÍTULO III. LAS COMUNIDADES LOS CHUSCHAGASTAS y TOLOMBÓN</i>	85
Las comunidades Chuschagasta y Tolombón	85
La organización social y la vida cotidiana en Chuschagasta y en Tolombón	88
Los Chuchagasta	88
Tolombón	92
Organización política en Chuschagasta y en Tolombón. Las autoridades	98

Los Chuschagasta _____	98
Tolombón _____	101
Conflictos territoriales en Chuschagasta y Tolombón _____	102
Los conflictos en Chuschagasta _____	102
Conflictos territoriales en Tolombón _____	105
• <i>CAPÍTULO IV. METODOLOGÍA</i> _____	111
El método de investigación etnográfico, el trabajo de campo y sus técnicas _____	112
La interculturalidad como método de investigación _____	115
Los aportes de la metodología regresiva _____	118
Los antecedentes: desde “escuchar” sobre los conflictos territoriales a definir el estudio de caso _____	121
El comienzo de la investigación. Primera instancia de campo: conociendo a Chuschagasta _____	124
Segunda instancia de trabajo de campo. El inicio del trabajo de campo continuado _____	126
El regreso a Chuschagasta _____	126
Mi llegada a Tolombón _____	132
Primera definición respecto al proyecto de tesis: qué comunidades ____	134
Tercera instancia de trabajo campo: reconstruyendo el problema _____	136
Redefiniendo los ejes del proyecto de tesis _____	140
Cuarta instancia de trabajo campo: afianzando los vínculos _____	142
Reformulando el plan de tesis _____	146
Quinta instancia de trabajo de campo: el cierre de una etapa _____	147
El comienzo del proceso de escritura _____	152
La participación como testigo experta en el juicio _____	153
Recapitulando _____	154
• <i>CAPÍTULO V. PROCESOS DE AUTORRECONOCIMIENTO EN LOS CHUSCHAGASTA Y TOLOMBÓN. DERROTEROS DEL “DESPERTAR” DE LA IDENTIDAD INDÍGENA</i> _____	159
Tiempos de obligación y negación: <i>terratenientes</i> e <i>indios</i> _____	160
La conformación de la Comunidad Indígena _____	171
Reafirmación de la identidad: “somos Pueblo Chuschagasta y Pueblo Tolombón” _____	179
Recapitulando _____	186
• <i>CAPÍTULO VI. LOS PROCESOS DE COMUNALIZACIÓN DE CHUSCHAGASTA Y TOLOMBÓN. “HACIA UNA VIDA EN COMÚN”</i> _____	191

Fortaleciendo los lazos comunitarios cotidianos _____	193
Las asambleas comunitarias _____	193
Los salones comunitarios, las canchas y los partidos de fútbol _____	200
Los trabajos de la minga: actividades colectivas e intercambios en base de reciprocidad _____	204
Resignificando y fortaleciendo el vínculo con el pasado _____	212
Los proyectos “ <i>Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia. Javier Chocobar</i> ” y el “ <i>Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita. Inauguración del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar</i> ” _____	213
Retomando las técnicas tradicionales de las labores agrícolas-ganaderas y artesanales _____	218
Los talleres de reflexión _____	224
La búsqueda y la obtención de la Escritura Real _____	228
Los intercambios intergeneracionales: fortaleciendo el sentido de pertenencia comunitario en los y las jóvenes _____	235
La puesta en marcha del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar _____	236
Los ciclos de cine-debate _____	241
Tutorías internas en Tolombón _____	243
Recapitulando _____	246
• CAPÍTULO VII. LOS PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN DE CHUSCHAGASTA Y TOLOMBÓN. EL “SER Y ESTAR” EN EL TERRITORIO _____	251
Diseños diaguitas: proceso de creación de marcas territoriales con identidad _____	252
Marcas territoriales en Chuschagasta: menhires y murales con diseños diaguitas _____	253
Espacios colectivos de memoria y sagrados _____	278
El espacio “ <i>Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar</i> ” _____	280
Proyectando el sitio de memoria colectivo de Tolombón _____	292
Ceremonias a la Pachamama-Madre Tierra _____	304
La ceremonia a la Pachamama como marca territorial de lucha y resistencia _____	306
La ceremonia a la Pachamama como marca territorial y fuente de vida _____	315
Recapitulando _____	319
• CAPÍTULO VIII. POSICIONAMIENTOS PÚBLICOS-POLÍTICOS DE LAS COMUNIDADES LOS CHUSCHAGASTA Y TOLOMBÓN _____	326
Los pronunciamientos públicos-políticos como actos de denuncia _____	328

Los pronunciamientos en medios de comunicación y marchas _____	329
Manifestaciones públicas: marchas, movilizaciones y presentaciones en eventos públicos _____	336
Los posicionamientos públicos-políticos en instancias y trabajos interculturales _____	345
Los trabajos interculturales impulsados por los chuschagastas _____	347
Los vínculos con la “Mesa de Justicia por Javier Chocobar” _____	351
El trabajo intercultural en Tolombón: los vínculos con las escuelas del territorio _____	355
La participación en eventos académicos y en trabajos de investigación _____	361
Los posicionamientos públicos-políticos a través de la exposición de su cultura material y su arte _____	367
La producción de artesanías: la visibilidad del arte diaguita _____	368
La visibilidad de la cultura material en escenarios de disputa territorial _____	376
El espacio “Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar” en el contexto del juicio _____	376
Los vestigios arqueológicos como formas de visibilidad de la comunidad de Tolombón _____	378
Recapitulando _____	382
• <i>CAPÍTULO IX. REFLEXIONES FINALES</i> _____	386
Las políticas de identidad de Los Chuschagasta y de Tolombón _____	387
Los procesos de autorreconocimiento _____	387
Los procesos de comunalización _____	390
Los procesos de territorialización de Los Chuschagasta y Tolombón _____	394
Los posicionamientos públicos-políticos de Los Chuschagasta y de Tolombón _____	396
Aportes y nuevos horizontes de investigación _____	399
Nuevas líneas de investigación _____	402
• <i>BIBLIOGRAFÍA</i> _____	404

CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN

“¡¡¡EL TERRITORIO ES NUESTRA CASA, ES NUESTRA VIDA, ALLÍ PERTENECEMOS Y NO, NO NOS VAMOS A NINGÚN LADO!!! ¡POR MEMORIA, IDENTIDAD Y TERRITORIO!”¹, frases como estas condensan las principales problemáticas territoriales que afectan a dos Comunidades Indígenas diaguitas, Los Chuschagasta y Tolombón (Valle de Choromoro, provincia de Tucumán): la violación e incumplimiento de los derechos territoriales que reconocen la posesión y propiedad de sus territorios y la identidad originaria por parte del estado y de sectores privados. Dicho incumplimiento y violación de los derechos derivó en situaciones de conflictos territoriales y la consecuente activación de procesos de lucha y resistencia indígena durante los últimos diez años (desde el año 2009 al 2019). Entre éstos se encuentran los casos presentados en esta tesis: el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar, ocurrido el 12 de octubre del año 2009, en la comunidad Los Chuschagasta y el desatado a partir del fallo de la Corte Suprema de la provincia de Tucumán contra el comunero Donato Nievas en la comunidad de Tolombón, en junio del año 2017, autorizando su desalojo.

Mi interés por estudiar en profundidad la persistencia y actualidad de estas situaciones de disputa por la posesión y tenencia de la tierra, las cuales adquirieron una gravedad significativa, dio origen a la presente tesis. La misma investiga los conflictos territoriales contemporáneos y las resistencias indígenas a partir del estudio de caso mencionado, de las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón, entre los años 2009 y 2019. Para dar cuenta del objetivo principal, focalizo en dos estrategias centrales que han desarrollado ambas comunidades para legitimar su presencia en el territorio. Por un lado, se encuentran la activación de políticas de identidad, específicamente los procesos de autorreconocimiento, de comunalización y los posicionamientos públicos-políticos. Por otro, la puesta en marcha de procesos de territorialización.

Estas problemáticas territoriales no son recientes, sino que datan del inicio de la conquista española y del proceso de subalternización de los pueblos

¹ El formato itálico lo empleo para destacar que es una categoría usada por los miembros de las comunidades.

originarios. Así, a lo largo de los siglos transcurridos desde la llegada de los españoles al territorio, las relaciones asimétricas de poder entre sectores dominantes de la población -desde conquistadores a funcionarios estatales y *terratenientes*²- y la población originaria han perdurado. Las mismas se han sostenido en un tratamiento estigmatizador que ha categorizado a los pueblos originarios como “otros”, racial y culturalmente distintos e inferiores al prototipo de hombre español y criollo o del ciudadano blanco y civilizado -dependiendo de la época- (Briones, 1998; Lanusse y Lazzari, 2005; López, 2006; Rodríguez, 2008; Steiman, 2011).

A continuación, para poder entender la realidad territorial de Los Chuschagasta y de Tolombón presento el derrotero que tuvo la historia indígena, detallando en las distintas estrategias de dominación material y simbólicas y las respuestas de los pueblos originarios a las mismas, comenzando en el período colonial (siglo XVI - comienzos del siglo XIX), continuando con el republicano-liberal (principios del siglo XIX - mediados del siglo XX), hasta llegar a la actual etapa denominada multiculturalismo neoliberal (fines del siglo XX - primeras décadas del siglo XXI). Esta contextualización dará luz sobre cómo el proceso de subalternización perdura, aún con sus diferencias, en el actual modelo neoliberal de la diferencia cultural, período que analiza la presente tesis.

El orden colonial: invasión y colonización de los pueblos originarios

Desde la primera mitad del siglo XVI hasta la primera década del siglo XIX, tuvo lugar el llamado periodo colonial. Dicha época se caracterizó por la imposición de un orden institucional que dio inicio al proceso de subalternización de las poblaciones originarias (Mignolo, 2007; Quijano, 2014). La Corona Española, junto con las autoridades criollas, emplearon una variedad de estrategias materiales y simbólicas para lograr su dominación. Dentro de estas estrategias se encuentran los traslados forzosos o extrañamientos de las

² Si bien el término *terratenientes* lo empleo para destacar cómo los chuschagastas y los tolombones se refieren a estos pobladores, también dicho término ha sido utilizado en la bibliografía (López, 2006; Lanusse, 2007 y 2011; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni, 2015).

poblaciones indígenas, la creación de reducciones y Pueblos de Indios, las encomiendas y la aculturación.

Los extrañamientos implicaban el traslado de familias indígenas desde sus lugares de origen hacia nuevos territorios, provocando el desarraigo y desarticulación de sus redes comunitarias y políticas. Una vez extrañada, la población indígena era reubicada y espacialmente concentrada en unidades de control o reducciones con el doble fin de: 1. mejorar el control social, político y religioso sobre las mismas, y especialmente sobre su fuerza de trabajo, y 2. premiar con tierras a los soldados españoles que habían participado de las conquistas y guerras, tierras otrora pertenecientes a las comunidades indígenas (Lorandi, 1988; Isla, 2009; Farberman y Boixadós, 2009-2010; Boixadós, 2012; Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni, 2015).

En dichas reducciones, los pueblos originarios fueron tomados como mano de obra bajo la figura de las mercedes reales, entre ellas las encomiendas o las llamadas “mitas al encomendero”³ (Lorandi, 1988; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni, 2015). El régimen de encomiendas consistía en la asignación de población indígena a españoles y criollos, quienes les cobraban un tributo para la Corona en calidad de súbditos y eran obligados a trabajar como mano de obra o bajo el denominado “servicio personal” (Lorandi, 1988; Boixadós, 2012; Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015). Además, los encomenderos -quienes mayormente solían ser militares o religiosos- tenían como contraparte, hacerse cargo de una serie de exigencias como la evangelización, protección de sus encomendados y cumplir con obligaciones

³ A partir del año 1570, el sistema de dominio colonial dispuesto por el Virrey Toledo se caracterizó por las mitas –el servicio de trabajo en las minas de Potosí- (Lorandi, 1988; Rodríguez, 2015). La mayoría de los grupos étnicos afectados a la mita potosina, fueron tempranamente encomendados a particulares, lo cual refleja la superposición de obligaciones que las poblaciones debían cumplir para generar excedentes y así pagar los tributos que les exigía la Corona. Si bien se buscó la prohibición del uso ilimitado del servicio personal de la población indígena, en el año 1576 las ordenanzas del gobernador Gonzalo de Abreu legalizaron las encomiendas, las cuales fueron dadas por dos y tres vidas e inclusive, en algunos casos, en perpetuidad con el fin de atraer a los conquistadores (Lorandi, 1988). En el año 1611, las visitas del oidor Francisco de Alfaro redactó ordenanzas que buscaron nuevamente limitar el servicio de trabajo personal, los abusos y maltratos hacia la población originaria, aunque sin éxito; persistiendo las irregularidades y brutalidades -castigos, ejecuciones, cortes de nariz y pies, azotes, entre otros- y arbitrariedades tanto hacia la población indígena como entre los mismos españoles (Lorandi, 1988; Castro Olañeta, 2006; Boixadós, 2012; Rodríguez, 2011; Rodríguez, 2015).

militares (Castro Olañeta, 2006 y 2007; Rodríguez, 2008; Farberman y Boixadós, 2009-2010; Boixadós, 2012; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni, 2015; Sica, 2017). La evangelización significó una forma de aculturación, imponiéndoles la religión católica y prohibiéndoles hablar su lengua y practicar sus costumbres y ceremonias, justificando simbólicamente la explotación de la población indígena (Lorandi, 1988; Lorandi y Boixadós, 1987-1988; López de Albornoz y Bascary, 1998; Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015). Así, a través de la implementación de estos mecanismos de dominación, los pueblos originarios fueron puestos a disposición de los conquistadores, siendo controlados e hispanizados.

El colonialismo español también fue institucionalizado a partir de las llamadas ordenanzas reales, tal como las Leyes de Indias. La legislación indiana buscaba evitar, en algunos casos, que las comunidades indígenas se desvinculasen de sus tierras, como así también restringían los maltratos a fin de mantener la reproducción y fuerza de trabajo de la población indígena considerando que la misma estaba siendo diezmada (López, 2006; Fandos, 2007; Boixadós, 2012). Entre los dispositivos utilizados para tal fin se encontraban los llamados Pueblos de Indios⁴, es decir, reducciones donde la población indígena podía acceder y usufructuar las tierras comunales. De esta forma, podía generar excedentes para el pago de tributos y conservar, en parte, la reproducción de su vida comunal debido a la imposición de un sistema político de autoridades -como caciques y cabildos indígenas- el cual suplantaba las autoridades tradicionales por instituciones españolas (López de Albornoz, 2002; Rodríguez, 2015). Para que se cumpla con estas normativas las autoridades españolas asignaron Protectores de Naturales dado que consideraban a los “indios” como menores, rústicos y miserables (Fandos, 2007; Rodríguez, 2011).

El proceso de colonización y dominación se ve reflejado en el caso de los pueblos diaguitas Chuschagasta y Tolombón, quienes, hacia el año 1660, fueron derrotados en las denominadas Guerras Calchaquíes tras una férrea resistencia

⁴ La figura de Pueblos de Indios fue creada por el Virrey Toledo, instaurándose en el año 1611 con las denominadas Ordenanzas de Alfaro (Boixadós, 2012; Rodríguez, 2015). Si bien aquí focalizo en los Pueblos de Indios, a lo largo del territorio de la Gobernación de Tucumán, hubo distintas formas jurídicas de tenencia de la tierra. Por ejemplo, en el actual territorio de la actual provincia de La Rioja, se encontraban los mayorazgos y los campos comuneros (Farberman y Boixadós, 2015).

de ciento treinta años⁵ (Lorandi y Boixadós, 1987-1988, p. 332; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni; 2015). Una vez vencidos, ambos pueblos fueron extrañados desde el Valle Calchaquí hacia el Noreste de la Gobernación de Tucumán en los curatos de Trancas⁶ y de Colalao -cuenca Tapia-Trancas, Valle de Choromoro⁷- (Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni; 2015).

Los chuschagastas fueron primero encomendados a Antonio de Aragón, para después ser cedidos por el derecho de herencia de “segunda vida” a su hijo Bernardo de Aragón. En 1733, una parte de esta encomienda fue dada a otro miembro de la familia, Antonio Aragón, y otra fue entregada a Antonio Alurralde, quien también era encomendero del pueblo de Colalao. Hacia el año 1672, fueron repartidos en una segunda encomienda tomado por el Capitán Montoya, teniendo como fiduciario al sargento Mayor Julián de Sotomayor. También se han encontrado registros que indican que veinte años más tarde, hacia el año 1693, los chuschagastas fueron nuevamente desmembrados, formando parte de una nueva encomienda otorgada a María Pastrana (Noli, Briones, Codemo, Lund

⁵ Como lo señala la vasta bibliografía, el proceso de conquista y colonización de la zona del Tucumán Colonial fue complejo e incompleto ante las resistencias ofrecidas por la población indígena. Hacia el año 1534 los españoles Diego Almagro y luego Diego de Rojas, habían comenzado a recorrer la zona, aunque sin lograr instalarse ante dichas resistencias (Lorandi, 1988; Palomeque, 2000; López de Albornoz, 2002; Farberman y Boixadós, 2009-2010). Hubo tres alzamientos: el primero, hacia los años 1560 y 1565, bajo el liderazgo de Juan Calchaquí, curaca principal de Tolombón junto a otros pueblos. Luego, entre los años 1630-1643, se encuentra también conocido como el Gran Alzamiento (segundo), bajo el liderazgo del cacique Juan Chalemín, con la convocatoria de la mayoría de los pueblos diaguitas. El tercer alzamiento data entre los años 1659 y 1667 bajo el liderazgo del Pedro Bohórquez, un español que decía descender de los incas y que se lo conoce como el “Falso Inca”. En el año 1657, organizó una junta entre vallisto y caciques, entre los que se encontraba el cacique de los chuschagastas, Gonzalo Tocelaqui. Luego, Bohórquez fue derrotado por el gobernador de Tucumán Mercado de Villacorta. En esta tercera etapa de guerras y resistencias los tolombones y los chuschagastas fueron extrañados (Lorandi, 1988; Lorandi y Boixadós, 1987-1988; Isla, 2009; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni; 2015).

⁶ El curato de Trancas poseía una extensión de seis leguas de latitud por diez leguas de longitud. Se extendía longitudinalmente desde el margen sur del río Chulca hasta cruzar el río Chuscha y en latitud abarcaba desde las estribaciones del Calchaquí hasta Zárate al norte (Fandos, 2007).

⁷ Si bien los registros históricos indican que los chuschagastas y tolombones fueron extrañados hacia el año 1660 al Valle de Choromoro, recientes investigaciones arqueológicas han demostrado que desde el siglo XII de la era este Valle ya era efectivamente ocupado por poblaciones diaguitas. La literatura arqueológica, señala que durante el denominado Período Tardío o Período de Desarrollos Regionales -desde el 900 al 1450 d.C.- se configuró una organización social que es conocida como Cultura Santamariana debido al estilo particular de las vasijas cerámicas. Lo que la arqueología identificó como “Cultura Santamariana” son los restos materiales dejados por el pueblo que los españoles identificaron como diaguitas. Diaguita es una identidad mayor que incluyó una variedad de parcialidades con identidades propias dentro del gran grupo diaguita, tal como los Chuschagasta, Quilmes, Tolombones, Calchaquíes, Colalaos, Amaichas, entre varios otros (Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015).

y Spadoni, 2015). En cuanto a los tolombones, en un comienzo fueron encomendados a la familia Martínez de Iriarte, con cuyos descendientes -los Medeiros, Cornejo y Cornejo de Heredia-, hacia mediados del siglo XIX, tuvieron conflictos por la tenencia de la tierra, los cuales derivaron en juicios (Fandos, 2007).

Los tolombones y los chuschagastas sirvieron como mano de obra de sus encomenderos en labores relacionadas con la agricultura, la ganadería, arrierajes, curtiembres, alfarería, tejidos, entre otras (Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015). No es menor recordar que las tareas de arreo de animales se deben a que el Valle de Choromoro se convirtió en uno de los principales potreros de la zona, a través de la introducción de ganado europeo y del establecimiento de una economía basada en estancias ganaderas. El ingreso y multiplicación de caballos, como también de otros animales, contribuyó a la pérdida de hábitos y prácticas de las familias indígenas -entre ellas al reemplazar al ganado nativo y al ocupar territorios que antes estaban dedicados a los cultivos locales- (Noli, 1998; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni, 2015).

Otras formas de dominación consistieron en desposeerlos de su identidad y luego de sus territorios, como en el caso de los chuschagastas, cuando grupos hispanos-criollos comenzaron a nombrarlos como Chuscha o como “indios de Chuscha” en vez de Chuschagasta⁸ (Lund y Wieder, 2015, p. 19). Asimismo, se encuentran situaciones donde, por ejemplo, la familia encomendera Aragón, al vivir también en el pueblo de Chuscha, construyó una capilla para que participen de ceremonias católicas y los visitantes realicen los juramentos por Dios antes de realizar las declaraciones a los indígenas (Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni, 2015).

Junto a estas formas de dominación, se encontraron los excepcionales casos de Tolombón y Colalao⁹, quienes obtuvieron una merced real que les permitía mantener la posesión de sus tierras y el derecho a usufructuarlas a terceros. En primer lugar, el gobernador Alonso de Mercado y Villacorta les

⁸ En los registros de encomiendas y padrones eclesiásticos figura el nombre “pueblo de indios de Chuscha” (Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni; 2015).

⁹ El Pueblo de Amaicha obtuvo la posesión de la tierra de acuerdo con el derecho comunal español (Isla, 2009). Luego se encuentran otros casos como el pueblo La Ramada, Marapa y Naschi que contaron con acceso a tierras comunales, al igual que el pueblo de Chuscha (Rodríguez, 2015).

otorgó tierras comunales sobre la ladera oriental del Aconquija. Años más tarde, hacia el 1679, los pueblos Tolombón y Colalao compraron 150.000 hectáreas de tierras de la estancia que figuraba a nombre de Doña Ana María Martínez de Campusano logrando una escritura, firmada y reconocida por la Corona Española. De esta forma, pudieron contar con una situación jurídica de tenencia de la tierra distinta a la de otros pueblos (López de Albornoz, 2002; López, 2006; Fandos, 2007; Rodríguez, 2015).

En el caso del denominado pueblo de Chuscha, una vez extrañado, también obtuvo acceso a tierras comunales en la zona homónima, aunque sin contar con derechos de propiedad comunal como obtuvieron los pueblos de Tolombón y Colalao. Hacia el siglo XVIII, su posesión sobre las tierras comunales fue fraccionada, tiempo antes que ocurriese lo mismo con las de los pueblos de Tolombón y de Colalao (Fandos, 2007; Rodríguez, 2011; Noli, Briones, Codemo; Lund y Spadoni, 2015).

En síntesis, los proyectos coloniales europeos implicaron la aplicación de una serie de estrategias de dominación materiales y simbólicas que buscaron principalmente incorporar a las poblaciones originarias a los regímenes mercantilistas y monopólicos de las potencias europeas. Dicho proceso de dominación buscó generar transformaciones en la organización social, económica y subjetiva de la población indígena con el fin de mantener el control sobre los territorios (Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015).

Para el caso de los pueblos originarios que vivían en la actual provincia de Tucumán, este proceso marcó la desarticulación vía la atomización e individualización de las comunidades a través de distintas formas de extracción y cooptación de la mano de obra y de obtención del tributo -como las encomiendas- y del proceso de aculturación. No obstante, a través de las leyes indianas, los chuschagastas lograron conservar el acceso a las tierras comunales; y los tolombones, por su parte, obtuvieron el derecho a usufructo de las mismas.

Hacia fines del periodo colonial -desde la década de 1770 en adelante- la Corona Española encaró un proceso de modernización económica y

administrativa en las colonias, a través de las Reformas Borbónicas, creando el Virreinato del Río de La Plata. Dichas reformas instauraron un estilo de gobierno de tipo economicista para ampliar los beneficios de la metrópoli (Madrazo, 2005). A partir de estas reformas se realizaron relevamientos sistemáticos con el objetivo de verificar la “correcta” recaudación del tributo, los cuales se buscaban ampliar; incluyendo a los indígenas integrados en los Pueblos de Indios y clasificados como “casta tributaria” (Boixadós, 2012).

Este cambio en la administración condujo a un nuevo tratamiento hacia la población originaria, el cual incluyó modificaciones en sus categorizaciones y en las figuras de Pueblos de Indios. Asimismo, condujo a nuevas formas de tenencia de la tierra bajo la propiedad privada, consolidadas años más tarde durante el período de conformación del estado-nación argentino, las cuales resquebrajaron la condición corporativa-comunitaria de las tierras (Fandos, 2007; Rodríguez, 2011 y 2015; Boixadós, 2012). Así, desde fines del período colonial, los derechos comunales que conservaba el pueblo de Tolombón y el acceso a las tierras comunales con el que contaba el pueblo de Chuscha se vieron afectados. Estas grandes mercedes fueron desapareciendo por efecto del fraccionamiento producido por las herencias, las dotes, las donaciones y las compraventas, dando origen a los asentamientos poblacionales (López, 2006).

El republicanismo liberal: la era del estado-nación

A partir de principios del siglo XIX, en un contexto de cambios políticos e institucionales introducidos por un desgastado sistema colonial, y luego de las guerras independentistas y las posteriores guerras civiles¹⁰, tuvo lugar el proceso de formación del estado-nación argentino. La naciente estructura estatal se caracterizó por nuevas formas de subalternización de los pueblos indígenas, algunas de las cuales, si bien buscaron diferenciarse del orden colonial, mantuvieron su legado.

¹⁰ La población indígena participó en estas guerras independentistas, integrando las milicias populares dado su conocimiento del territorio como también su capacidad de lucha. La zona de Trancas fue uno de los centros estratégicos en la región del Noroeste Argentino (Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015)

El proceso de subalternización impulsado por la elite liberal, a diferencia del orden colonial, consistió en la instauración de un modelo de ciudadanía sostenido en una pretendida igualdad de todos los habitantes del territorio nacional ante la ley¹¹ (López, 2006; Grosso, 2007; Rodríguez, 2011 y 2015). De esta forma, las figuras de los caciques, en tanto representantes de los Pueblos de Indios ante las autoridades criollas, dejaron de ser consideradas legítimas y la figura de los Protectores de Naturales fue abolida y reemplazada por la figura de los apoderados (Rodríguez, 2011). Además, el gobierno nacional introdujo nuevos modos de dominación materiales y simbólicas sobre los pueblos originarios orientadas a formalizar el incipiente sistema capitalista-liberal basado en la propiedad privada (Fandos, 2007; Ratto, 2011).

En el caso del Noroeste argentino, a lo largo de la primera del siglo XIX, el proceso de fraccionamiento de las tierras comunales causó diversos litigios judiciales entre la población indígena y las familias de la élite local¹² (López de Albornoz y Bascary, 1998; López de Albornoz, 2002; López, 2006; Fandos, 2007; Rodríguez, 2011 y 2015, Tell, 2012 y 2014). En los testimonios y documentación recuperados en los trabajos historiográficos, se pueden apreciar las estrategias de sobrevivencia y de resistencia empleadas por las familias indígenas para mantener sus tierras comunales; como también la forma en que los grupos de poder local buscaban apropiarse de las mismas, deslegitimando a la población indígena. Respecto a las estrategias indígenas se encuentran, por un lado, argumentos donde resaltaban su condición diferenciada de “indios tributarios” y de haber poseído derechos comunales sobre las tierras. Por otro lado, y en contraposición, se pueden apreciar testimonios que remarcaban la fidelidad al nuevo sistema de ciudadanía al haber integrado los ejércitos y milicias, pudiendo

¹¹ Entre los antecedentes de este nuevo tratamiento hacia la población indígena, se encuentran, hacia el año 1811, el cede de pagos de tributos. Luego, en el año 1813 la Asamblea General Constituyente derogó las mitas, el yaconazgo y las encomiendas de servicio personal, declarando a los denominados “indios” de todas las Provincias Unidas como hombres libres y en igualdad de derechos a los demás ciudadanos (López de Albornoz, 2002; Rodríguez, 2011).

¹² Hacia el comienzo del siglo XIX, el proceso de incorporar las tierras comunales al fisco fue respaldado, en parte, a través de leyes denominadas de enfiteusis. Las mismas refieren al derecho a usufructuar a perpetuidad o por largo tiempo del dominio útil de un inmueble mediante el pago anual de un canon al titular de la “nuda propiedad” (dueño directo). Ejemplo de éstas son las leyes de 1819, donde a partir de la cual los capitulares tucumanos determinaron que desde ese momento ya no se entregaran terrenos pertenecientes a la ciudad en merced, sino que pudieran otorgarse en enfiteusis a cambio de una pensión anual (Rodríguez, 2015).

así ser considerados ciudadanos. Esta segunda opción, refleja la influencia que comenzaba a tener en la población indígena la retórica dominante de una ciudadanía basada en la igualdad de todos los hombres ante la ley (Farberman, 2001; López, 2006; Lorandi y Boixadós, 2009; Farberman y Boixadós, 2009-2010; Boixadós, 2012; Rodríguez, 2011; Noli, 2015; Sica, 2017).

Respecto a los fundamentos empleados por los grupos de poder para poder vender las tierras donde habitaba la población indígena, figuran descargos que indican que “los indios” eran tratados como ignorantes e incapaces, “resabios de la gentilidad, de una mala educación y peor suerte”. También en las resoluciones judiciales, se encuentran fallos favorables a la élite local, con menciones descalificantes hacia los indígenas, tales como “la suerte que habían corrido algunas castas tributarias indígenas al entremezclarse con otras castas más civilizadas”. Este tratamiento hacia las familias originarias por parte de élite local refleja la legitimidad y predominancia del criterio de diferencia cultural y fenotípica, a pesar de la proclamada igualdad jurídica de los “indios” ante la ley (López, 2006, pp. 233 y 236).

Ejemplo de estos litigios son los que, hacia el año 1830, los tolombones y los colalaos tuvieron que afrontar con las antiguas familias encomenderas. El motivo de los mismos era el cambio de figura de la posesión de las tierras, las cuales de ser denominadas tierras “comunales” fueron reconsideradas como “condominios”, pudiéndose disponer de las parcelas o cuotas de tierra, por ejemplo, para la venta (Rodríguez, 2011). En este contexto, se encuentran las acusaciones de Juana Fernández Cornejo, denominada dueña de la mencionada estancia de Zárate, colindante con el terreno de estos los pueblos de Tolombón y de Colalao, y el entonces gobernador de la provincia, don Alejandro Heredia. El conflicto se extiende desde el año 1839 hasta 1845, ante la venta de las propiedades lindantes a la comunidad por parte de la apoderada Cornejo a un vecino llamado Manuel Paz. Los argumentos de Heredia y Paz por el pedido de destitución de las tierras y de los arriendos que usufructuaba el pueblo Tolombón descansaban en que, desde fines de la Colonia, la tenencia comunal de las tierras había caducado, remarcando la inexistencia de los tolombones y los colalaos. Además, sostenían que el dinero de los arriendos

debía ser parte administrado por el naciente estado provincial para la creación de escuelas rurales, por ejemplo. (Rodríguez, 2011 y 2015).

Por su parte, el pueblo de Tolombón y de Colalao desarrolló estrategias para defender la posesión de sus tierras, las cuales finalmente hacia el año 1870, les fueron despojadas. Entre ellas se encontraba demostrar su condición de “tributarios” al haber constituido Pueblo de Indios y de “naturales”, al haber mantenido alianzas matrimoniales endogámicas (López de Albornoz, 2002; López, 2006). Los matrimonios endogámicos son considerados una forma de sobrevivencia ya que les permitió a los tolombones conservar el control de su posesión y propiedad comunal entre las familias del mismo pueblo (López de Albornoz y Bascary, 1998; López, 2006; Fandos, 2007; Rodríguez, 2011; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni; 2015).

En el caso del denominado pueblo de Chuscha, los conflictos comenzaron desde mediados del siglo XVIII cuando sus tierras comunales le fueron usurpadas por don Miguel Antonio de Alurralde. Luego, en el año 1808, don Nicolás José de Molina las denunció como “tierras baldías” y en el año 1811, a través de remate público, pasaron a condición de arrendatarios (López, 2006: 227; Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni; 2015; Rodríguez, 2015). Dicho remate fue elevado a juicio al ser considerado ilegítimo tanto en las formalidades como en los supuestos que lo posibilitaron tales como la afirmada inexistencia de población de Chuscha (López, 2006; Farberman y Boixadós, 2009-2010; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni; 2015). Como la bibliografía especializada lo demuestra, dichas tierras no estaban “baldías”. La revisión de las Actas de Matrimonio y de Bautismos de la parroquia de Trancas, señala que en los registros figuraban las denominaciones “indios originarios de Chuscha” o “naturales de Chuscha”. Asimismo, la presencia y reproducción social de los chuschagastas se puede apreciar a través de lazos de “parentesco ritual” con otros pueblos indígenas, por ejemplo, a través de los compadrazgos. Dichos vínculos sociales dan cuenta de una alianza deliberada y fortalecida, dado que al momento de realizarse los bautismos sus nombres y apellidos y origen étnico eran asentados en las Actas como “indios” o “naturales” del pueblo

correspondiente, en este como pertenecientes al “pueblo de Chuscha”¹³ (Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni, 2015).

Hacia mediados del siglo XIX, el gobierno nacional introdujo nuevos modos de dominación jurídicas-territoriales sobre los pueblos originarios. La Constitución Nacional de 1853, en su Artículo 67 Inciso 15, le asignaba al Congreso la tarea de pacificar a los pueblos indígenas -muchos de ellos considerados “amigos” del gobierno nacional- para continuar propiciando su transformación al catolicismo. Una década y media más tarde, entre los años 1878 y 1885, con el proceso de reunificación nacional, tuvieron lugar las conquistas militares sobre el mal llamado “Desierto” y la Campaña del General Victorica en el Chaco (año 1884). Esta estrategia estuvo orientada a formalizar el incipiente sistema capitalista-liberal basado en la propiedad privada (Fandos, 2007; Ratto, 2011).

En el caso del Noroeste argentino, el naciente régimen jurídico liberal bajo la figura de la propiedad privada se instauró a través de la incorporación de la población indígena en grandes latifundios en torno a la producción ganadera bajo la figura de arriendos. Los latifundios o estancias -grandes extensiones de tierras- se constituyeron en una forma de organización productiva y social privada de la tierra que consolidó el proceso de apropiación de los territorios de los indígenas por parte de los grupos locales de poder. Allí, las familias indígenas fueron sometidos a formas de explotación como el régimen de arriendos, donde quienes decían ser dueños de las estancias -el patrón-*terrateniente*- entregaban parcelas de tierras a los indígenas -vistos como peones o arrenderos- para que construyan su casa y un corral. A cambio, debían pagarle al patrón-*terrateniente* con obligaciones y/o pastaje. En el primer caso, se trata de un pago anual en forma de trabajos que incluían tareas como el cuidado del ganado, la preparación

¹³ Ejemplo son los registros de “Rafael Godoy y Clara Segovia fueron padrinos de Ignacio, hijo de Bartolomé Tolaba y María Josefa Liquimán, registrados como naturales (y mantienen sus nombres apellidos indígenas) y los padrinos de tres de sus cuatro hijos son, a la vez, Manuel Brizuela y María López, ambos registrados como naturales”. Otro ejemplo de estos registros es con el apellido Chocobar, el cual se reitera en el registro junto con la especificación de ser “de Chuschas”. “Por ejemplo, en 1756, Simona Chocobar contrajo matrimonio con Simón Aráoz, y ella ya entonces era considerada como “del curato”. En 1759, se asentó el casamiento de Francisco Chocobar, indio libre de Salta, con una india libre, Dominga “deste curato”. Treinta años después la familia habría engrosado el grupo de “naturales”, estimamos por uniones con gente chuscha” (Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni; 2015, p.67).

Esta modalidad de trabajo coercitivo representó una reactualización de los antiguos servicios personales que debían realizar las familias indígenas en las encomiendas, recientemente abolidas (López, 2006; Lanusse, 2007 y 2011; Boixadós, 2012; Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015; Espósito, 2017). En el caso de la zona de la Higuera, en el territorio de la actual comunidad Los Chuschagasta, se encuentra la finca homónima, donde estaban alojados la familia Alurralde y Colombres. Por su parte, en Tolombón, se encuentran las fincas Las Criollas y de Rearte (Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015).



Hacia comienzos del siglo XX, el joven estado-nación dispuso de una serie de políticas para profundizar el proceso de asimilación de los pueblos originarios al modelo de ciudadanía nacional pretendido, el cual fue pensado como un crisol de razas tendiente al blanqueamiento racial y cultural de sus ciudadanos (Briones 1998; Carrasco, 2000; Grosso 2007; Tell, 2012). En otras palabras, se buscaba la asimilación de los considerados “alternos”, la “internalización de las líneas de color”, de forma tal de superar las distinciones raciales y étnicas (Briones, 1998; Carrasco, 2000). Entre éstas se encuentran las políticas normalizadoras de educación, higiene y salud pública y de fomento a la inmigración europea, en sintonía con las representaciones sociales dominantes sobre los indígenas. Entre éstas se encuentran las difundidas por discursos como el de “civilización vs barbarie”- donde la barbarie estaba representada por los pueblos indígenas, entre otros actores del llamado “interior”, como los caudillos- y por la frase “gobernar es poblar” promovida por la política de Alberdi -uno de los autores intelectuales de la Constitución Nacional del año 1853- (Oszlak y O'Donnell, 1976; Briones, 1998).

En este contexto, específicamente en la zona de Trancas, se fomentó la inmigración para poblar el interior de Tucumán y para continuar impulsando la actividad ganadera. Así, en las primeras décadas del 1900, los primeros migrantes, en su mayoría españoles e italianos¹⁴, se alojaron en los territorios de las familias indígenas locales, arrebatándoles sus tierras y autodenominándose dueños de las fincas.

Hacia mediados del siglo XX -en la década del cuarenta y del cincuenta- tuvo lugar la llegada de migrantes de origen sirio-libanés, como es el caso de la familia *terrateniente* Amín, a lo que hoy se conoce como La Higuera, base actual de la Comunidad Indígena Los Chuschagasta¹⁵. Asimismo, para esta época, los chuschagastas y los tolombones continuaban realizando trabajos bajo el formato de arriendo como también de mano de obra para las zafras azucareras -trabajo

¹⁴ Las investigadoras Julia Lund y Daniela Wieder (2015) detallan que, en Censo Nacional de Población de la provincia de Tucumán del año 1914, un 9,8% de la población era extranjera, siendo relativamente el 50% de la misma de origen español y un 24% italiano (Lund y Wieder, 2015).

¹⁵ Uno de sus miembros -tercera generación- fue el responsable de asesinar a la autoridad tradicional, Javier Chocobar, el 12 de octubre del año 2009 ante los reiterados intentos de querer adueñarse de los territorios

de recolección de la caña de azúcar-, especialmente el trabajo estacional o conocido como “golondrina” (Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015).

En síntesis, hacia comienzos del siglo XIX, el proceso de subalternización de la población indígena se profundizó. El naciente estado-nación eliminó el tratamiento diferencial otorgado por las Leyes de Indias que le permitía a la población originaria, como los chuschagastas y los tolombones, mantener la tenencia comunal sobre sus tierras. En este nuevo contexto de ideas liberales e individualistas, si bien los pueblos indígenas se encontraron libres de pagar tributos, dejaron de poseer sus tierras al convertirse sus miembros en mano de obra para sectores privados, lo cual profundizó el proceso de parcelamiento y privatización de sus tierras debilitando la estructura comunal (Lorandi y Boixadós, 1987-1988; López, 2006; Fandos, 2007; Lanusse, 2007 y 2011; Rodríguez, 2015).

El proceso de fraccionamiento de las tierras comunales estuvo acompañado de discursos oficiales estereotipados como “pueblos sin indios”, “tierras vacuas” u “ocupados por no indios”, junto a descripciones de delincuencia, ociosidad y embriaguez heredadas ya desde el período tardío-colonial (Rodríguez, 2015). Esta nueva situación jurídica generó litigios judiciales, los cuales activaron resistencias y estrategias por parte de los pueblos originarios para no perder sus territorios comunales. Entre éstas, argumentos donde constaba que habían pertenecido a Pueblos de Indios, del pago de tributos como también haber integrado las filas del ejército y milicias mostrando acatamiento y servicio al nuevo sistema en tanto ciudadanos.

Desde mediados del siglo XIX, el desmembramiento de las tierras comunales fue definitivo, lo cual se plasmó en la organización de la incorporación de mano de obra indígena a los grandes latifundios y a través mencionado sistema de obligaciones. Allí, las familias indígenas debían cumplir arriendos, es decir, mano de obra barata o esclava para los patrones-*terratenientes* de las estancias y fincas (Mata de López, 2005; Lanusse, 2007; Racedo, 2013; Boldrini y Torres, 2015).

A lo largo del siglo XX, la consolidación del estado-nación argentino, y dentro de éste la provincia de Tucumán, profundizó la distribución y organización de las tierras bajo la noción de propiedad privada, junto a la política de identidad del estado-nación argentino de blanqueamiento de su población y la evaporación de las identidades indígenas bajo el llamado “crisol de razas” ¹⁶. Específicamente, a través de la llegada de familias migrantes que se alojaron en los territorios habitados por la población indígena local, manteniendo las relaciones de explotación de la mano de obra indígena, heredadas del sistema de las encomiendas y el servicio personal. Especialmente en la zona de Trancas, fueron readecuadas bajo el sistema de obligaciones. De esta forma, a lo largo de los siglos XIX y XX, los territorios continuaron siendo el epicentro de los conflictos entre grupos considerados “blancos” e “indios” (Farberman, 2001; López, 2006; Lorandi y Boixadós, 2009; Boixadós y Farberman, 2011; Sica, 2017).

Multiculturalismo neoliberal. El reconocimiento formal a la diversidad cultural y sus paradojas

Hacia la década de 1980, con el retorno de la democracia en la Argentina, emerge un marco de derecho-político-institucional multicultural, es decir, de reconocimiento formal de las diferencias culturales. Las modificaciones en el marco de derecho, que lo distingue del anterior de carácter monocultural, fueron, en gran parte, impulsadas por distintas organizaciones de pueblos indígenas a lo largo del país, que comenzaban a hacer escuchar públicamente sus reclamos por el reconocimiento del territorio y su identidad¹⁷ (Carrasco, 2000; Gordillo y Hirsch, 2010).

Así, este nuevo marco legal e institucional ha buscado reparar el proceso de subalternización de los pueblos indígenas iniciado con el orden colonial y continuado en la etapa de conformación del estado-nación (Briones, 1998; Hale,

¹⁶ Como señala la investigadora Claudia Briones (1998), hacia fines del siglo XVIII, “los españoles-criollos” comenzaron a encontrar en la noción de “blanco” una forma de diferenciarse de la población nativa, resaltando, así, una continuidad esencializada con los “españoles peninsulares” (Briones, 1998, p. 26)

¹⁷ Acciones embrionarias del activismo político tuvieron lugar en un contexto de radicalización de movilizaciones populares desencadenadas por la dictadura militar entre los años 1966 y 1973 (Gordillo y Hirsch, 2010).

2002; Sieder, 2002; Van Cott, 2002). No obstante, no ha alcanzado a invertirlo. Para entender ello, en esta sección desarrollo en estos cambios, especificando en la prolífera normativa nacional y provincial tucumana sancionada en los últimos cuarenta años. Luego, presento las limitaciones del modelo del multiculturalismo neoliberal.

Nuevo cuerpo de derechos de reconocimiento a la diferencia cultural

Las reformas del marco jurídico nacional y la adhesión a nuevas leyes internacionales que declaran a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, han dejado atrás retóricas jurídicas de negación e invisibilidad (Briones, 1998, 2005, 2008, 2015; Carrasco, 2010; Gordillo y Hirsch, 2010; Lenton, 2010, Enderé y Ayala; 2012; Tamagno, 2014). Entre las diversas normativas nacionales e internacionales se encuentran la ley nacional 23.302, llamada Ley Integral (año 1985) que, entre otros aspectos, creó al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y la figura de las Comunidades Indígenas¹⁸. Mediante esta ley, el estado nacional y los estados provinciales han instado a los pueblos indígenas a agruparse y organizarse en comunidades, resaltando sus diacríticos y atributos étnicos compartidos, tales como el idioma, tradiciones, costumbres, entre otros. Una vez conformadas, esta norma declara que las Comunidades Indígenas deben ser inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (en adelante ReNaCi), asignándoles personerías jurídicas, de forma tal de obtener un estatus jurídico-institucional que habilite el diálogo con el estado argentino y los estados provinciales.

En el año 1992, y con posterior ratificación en 2001, el estado argentino adoptó el Convenio 169 de la OIT mediante la ley 24.071. Este Convenio establece, en sus diversos artículos (el 6°, el 13°, el 14° y el 15°), el criterio de autodeterminación, el respeto a las prácticas culturales, al reconocimiento a la relación espiritual con la tierra, y la responsabilidad de los gobiernos de desarrollar, junto con los pueblos indígenas, una acción coordinada y sistemática

¹⁸ Ver: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/20000-24999/23790/texact.htm> (última visita 11/11/2019).

con miras a proteger los derechos y asegurar la participación y consulta mediante sus instituciones representativas¹⁹.

En el año 1994, con la reforma de la Constitución Nacional, se incluye el artículo 75 inc. 17 que reconoce: “la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones” (Artículo 75, inc. 17, Constitución Nacional). También el inciso 22 de dicho artículo aprueba los acuerdos internacionales que velan por los derechos indígenas, como el Convenio 169 de la OIT y otros que, si bien no refieren en particular a los indígenas, sí dan cuenta de situaciones de discriminación, tales como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. Otra de las normas ratificadas por el estado fue la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas (en adelante ONU) sobre Pueblos Indígenas (año 1994) mediante la ley 24.375²⁰.

En el año 1995, la Argentina aprobó la Constitución del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, a través de la ley 24.544²¹. Este Fondo estableció mecanismos para apoyar los procesos necesarios de los pueblos originarios, comunidades y organizaciones para su desarrollo, incluyendo su participación. Dos años más tarde (1997), declaró de interés nacional el Primer Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas

¹⁹Ver:http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf (última visita 11/11/2019).

²⁰ Ver:<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=29276> (última visita 11/11/2019).

²¹Ver:<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6632.pdf?view=1> (última visita 11/11/2019).

del Mundo (1994-2004) de la ONU por medio de la ley 24.874²². Luego, dicha organización internacional promulgó el Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (2004-2014). Ambos Decenios propusieron fortalecer la cooperación internacional para la solución de los problemas que viven los pueblos indígenas en temáticas como derechos humanos, medio ambiente, desarrollo, salud, cultura y educación. El Segundo Decenio sumó la recomendación a la consulta a los pueblos indígenas en todos aquellos programas y planes que les afecten.

Entre fines de agosto y principios de septiembre del año 1997 se sancionó la ley 24.957 que incorporó la pregunta sobre la autoidentificación indígena en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas realizado en el año 2000. De acuerdo con lo solicitado por el Foro Nacional Indígena del Programa de Participación de Pueblos Indígenas realizado en Buenos Aires (Carrasco, 2000). Ya iniciado el siglo XXI, en el año 2001 se sancionó la ley 25.517, que es reglamentada recién en el año 2010 por el Decreto 701 del Poder Ejecutivo Nacional²³. La misma se titula Restitución de Cuerpos Humanos a Pueblos Originarios y establece que los restos mortales de aborígenes (tal como menciona su artículo 1°) que permanecen en colecciones públicas o privadas y que sean reclamados por pueblos indígenas, le deberán ser restituidos.

En el año 2006, el estado argentino sancionó la ley nacional 26.160, denominada “Declárase la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquéllas preexistentes”²⁴. Dicha ley, al declarar la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras, reglamenta suspender la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos que tengan como objetivo el desalojo de las tierras tradicionalmente ocupadas por las comunidades originarias. Asimismo, otro de

²²Ver: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/45000-49999/46000/norma.htm>
<https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/segundo-decenio-de-los-pueblos-indigenas-del-mundo.html> (última visita 11/11/2019).

²³ Ver: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/70000-74999/70944/norma.htm>. (última visita: 11/11/2019).

²⁴Ver: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/122499/norma.htm> (última visita: 11/11/2019).

sus propósitos es llevar a cabo el relevamiento técnico-jurídico-catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas en forma tradicional, actual y pública. Para ello, se estableció mediante la Resolución 587/2007 el Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (en adelante ReTeCi) que dictamina la realización del relevamiento de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas con personería jurídica inscriptas debidamente en el ReNaCi u organismos provinciales competentes. La misma cuenta con tres prórrogas, en primer lugar, en el año 2009 a través de la ley 26.554; luego en el año 2013, a través de la ley 26.894, y la última, en el año 2017 mediante la ley 27.400, la cual se extiende su vigencia hasta noviembre de año 2021.

En el año 2009 se sancionó la ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual que incluyó el derecho a la comunicación con identidad. La elaboración de esta ley con la participación de organizaciones políticas indígenas, entre ellas el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO)²⁵. Dicha inclusión generó un marco para la continuidad de diversas prácticas y acciones comunicacionales por parte de las organizaciones y comunidades indígenas orientadas a revertir representaciones y discursos estigmatizadores.

En el año 2012, comenzaron las audiencias parlamentarias para definir la introducción del derecho indígena en la actualización del Código Civil y Comercial de la Nación²⁶. Los ejes de debate de las propuestas por parte de diversos pueblos y sus organizaciones indígenas fueron: Derecho Indígena; Derecho Colectivo; Derecho a la Preexistencia; Prenombre; Territorio; Posesión y Propiedad Comunitaria Indígena; Consulta y Participación. En el año 2015, finalmente, se sancionó la inclusión de los derechos de incidencia colectiva

²⁵El ENOTPO es un espacio político conformado en el año 2009, que agrupa a veintinueve pueblos, organizados en más de mil comunidades y cuarenta y tres organizaciones desde Jujuy a Tierra del Fuego, con representatividad en veinte provincias. Desde el año 2009, trabaja de forma intercultural con los proyectos de investigación radicados en el Departamento de derecho y Ciencia Política de la Universidad Nacional de La Matanza.

²⁶ Las audiencias en distintas provincias por la Actualización y Reforma del Código Civil de la Nación comenzaron en el año 2012 donde la Propiedad Comunitaria Indígena fue parte de los debates de la agenda indígena con participación de diversas organizaciones políticas-territoriales indígenas, entre ellas el ENOTPO.

diferenciados de los derechos individuales, lo cuales fueron incorporados en el nuevo Código en el artículo 14°. El artículo 18° refiere a los derechos de las comunidades indígenas a la posesión y propiedad de las tierras de acuerdo con el mencionado artículo 75, inc. 17 de la CN. Luego, en su artículo 225° refiere a los “Inmuebles por su naturaleza” dentro del Capítulo “Bienes con relación a las personas y los derechos de incidencia colectiva”. Específicamente, “al suelo, las cosas incorporadas a él de una manera orgánica y las que se encuentran bajo el suelo sin el hecho del hombre” (artículo 225°).

Hacia fines de 2014, se sancionó la ley 27.118 de Reparación Histórica de la Agricultura Familiar para la Construcción de una Nueva Ruralidad en la Argentina que entre sus objetivos propone “promover (...) el incremento del ingreso, en diversidad y armonía con la naturaleza para alcanzar el buen vivir” y “Reconocer explícitamente las prácticas de vida y productivas de las comunidades originarias” (Artículo 3° y 4°)²⁷. Durante el año 2015, se llevaron a cabo diversas presentaciones de anteproyectos de ley de Propiedad Comunitaria Indígena, con distintas versiones y distintas articulaciones entre el INAI, el Consejo de Participación Indígena (en adelante CPI)²⁸ y organizaciones políticas territoriales indígenas, como el ENOTPO. El recorrido para la elaboración de dichos anteproyectos comenzó cuando a fines de 2010, el INAI elaboró la mencionada Versión Antecedente para cumplir con el Decreto 700/2010 emitido por el Poder Ejecutivo Nacional (Manzanelli, 2017).

A lo largo de los últimos treinta y cuatro años, también hubo modificaciones en los organigramas institucionales. Entre éstos, se creó en el año 1985 el mencionado Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Diecinueve años después, en el año 2004, se conformó el CPI dentro del INAI. Asimismo, en ese mismo año se creó la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales dentro de la, en su momento existente, Secretaría de

²⁷ Ver: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/240000-244999/241352/norma.htm> (última visita: 11/11/2019).

²⁸ El Consejo de Participación Indígena es la instancia de representación indígena en la aplicación de programas o cualquier acción que involucre a los pueblos indígenas se encuentra garantizada para el INAI a través de la creación del CPI en el año 2004. De acuerdo a Laura Sterpin (2012) la creación de este espacio fue durante la gestión del entonces presidente del INAI, el Sr. Daniel Fernández, mediante la resolución 152/04 en cumplimiento de los mandatos del artículo 75 inc. 17 de la CN, del Convenio 169 de la OIT y la ley 23.302.

Ambiente y Desarrollo Sustentable, Ministerio de Desarrollo Social de la Nación (en adelante DPO y RN perteneciente a la SAYDS).

En el año 2010, por medio del Decreto 701/2010, se conformó la Dirección de Afirmación del Derecho Indígena (en adelante DADI) y el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (ReNoPi) dentro del INAI, además de ya existente Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCi) (Carrasco, 2000; Lenton, 2010; Enderé y Ayala, 2012; Nussbaumer, 2014; Briones, 2015).

En el caso particular de la provincia de Tucumán, las modificaciones de carácter multicultural comenzaron entre las décadas de 1970 y 1980 junto a la reemergencia de organizaciones indígenas, las cuales iniciaron un camino de demandas de reconocimiento y ampliación de ciudadanía. Hacia el año 1973 se formaron colectivos de reivindicación indígena, que el Operativo Independencia -comandado por el interventor de facto, el General Bussi, condenado años más tarde por cometer crímenes de lesa humanidad- buscó desarticular (Arenas, 2013). Específicamente, se formó la Federación Indígena de Tucumán, a la par de la creación de la Federación Indígena de Buenos Aires, aunque varios de sus dirigentes fueron reprimidos y encarcelados (Bartolomé, 1998).

En este período se crearon diversas leyes culturales fomentadas por el estado provincial, las cuales tuvieron como objetivo visibilizar la presencia indígena, aunque desde la retórica de un pasado pintoresco (Arenas, 2013; Racedo, 2013). Entre éstas se encuentran las normas dirigidas a los sitios arqueológicos y el patrimonio provincial como el Programa de Recuperación del Patrimonio Histórico Cultural de Tucumán desde el cual se fundaron varios museos y se dictó la primera ley de patrimonio cultural (Ley 4593/76) bajo la lógica de reivindicar el mundo hispánico. Asimismo, hacia fines del año 1977, el gobierno dictatorial de la provincia de Tucumán firmó un convenio con el Instituto Interdisciplinario de Tilcara de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires con el propósito de revalorizar el valor cultural y turístico de los sitios arqueológicos en la provincia, especialmente de la Ciudad Sagrada en la

Comunidad Indígena Quilmes (Becerra, Crespo, Pierini, Ramírez, Rodríguez, Sidy y Tolosa; 2013).

Hacia fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI, entre los años 1997 y 2002, en la zona del Valle Calchaquí, la provincia introdujo cambios jurídicos-institucionales, aplicando la mencionada ley nacional 23.302 de reconocimiento a las Comunidades Indígenas y su inscripción en el ReNaCi (Arenas y Ataliva, 2017). En el año 2006, incorporó en su Constitución, Capítulo Quinto, al artículo 149 donde reconoce la preexistencia indígena. La misma reza: “Derechos de las Comunidades Aborígenes. La provincia reconoce la preexistencia étnico-cultural, la identidad, la espiritualidad y las instituciones de los pueblos Indígenas que habitan el territorio provincial”²⁹. Encuentro importante resaltar que fue la última de las provincias de la región del Noroeste argentino en sumar el reconocimiento a los pueblos indígenas en su Carta Magna³⁰.

En el año 2007, se sancionó la ley N° 7958 que declara al 11 de octubre de cada año como “último día de libertad de los Pueblos Originarios”, dejando atrás conmemoraciones como la del mal llamado “Día de la Raza” -en referencia al llamado “descubrimiento de América”. Asimismo, se creó el denominado “TucumPACI”, dependiente del Programa de Acompañamiento a Comunidades Indígenas (PACI), perteneciente a la Dirección Nacional de Desarrollo de Comunidades Indígenas (INAI). Entre los objetivos del programa se encontraban fomentar la formulación de proyectos por parte de las comunidades indígenas de acuerdo con sus necesidades. La Comunidad Indígena la responsable de llevar adelante el “TucumPACI” fue la de Casas Viejas. Se adquirió equipamiento, y se llevaron adelante capacitaciones de referentes propuestos por las distintas comunidades para asumir la responsabilidad como promotores del proyecto y

²⁹ Ver: <http://rig.tucuman.gov.ar/leyes/scan>

³⁰ La provincia de Jujuy en el año 1986 sumó su artículo 50 denominado “Protección a los Aborígenes: La provincia deberá proteger a los aborígenes por medio de una legislación adecuada que conduzca su integración y progreso económico y social”; luego la provincia de Salta en el año 1998 incorpora su artículo 15, titulado “Pueblos indígenas”, con una extensión y un tipo de reconocimiento más amplio y superador que en la mencionada provincia vecina, donde declara la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos indígenas y reconoce su identidad y el derecho a una educación intercultural y bilingüe, la posesión y la propiedad comunitaria.

realizar diagnósticos y priorizar los problemas que las afectan³¹ (García Salemi, 2013).

Dos años después, se implementó la ley 26.160 y su programa de relevamiento territorial (Re.Te.Ci) en la provincia de Tucumán, reconociéndose formalmente a la población indígena a través de la demarcación de sus tierras y territorios. Este programa se efectuó en dos etapas, durante los años 2009 y 2010 y los años 2011 y 2013. Durante la primera instancia, la provincia de Tucumán constituyó una Unidad Provincial (UP), la cual debía articular mediante convenios con el Consejo de Participación Indígena, con un representante del gobierno provincial, con el equipo técnico operativo (ETO) y con la Universidad Nacional de Tucumán. Durante la segunda, trabajó el INAI con la Defensoría del Pueblo de Tucumán (DPT) (Arenas y Ataliva, 2017). Entre los relevamientos territoriales realizados, estuvo el de las comunidades Los Chuchagastas y Tolombón.

³¹ El diagnóstico arrojó problemáticas en torno al acceso al agua, tanto para consumo humano como para riego y los desalojos del territorio. Luego, se enunciaron problemas de vivienda, caminos, infraestructura para la atención de la salud, la educación y espacios de uso comunitario. Asimismo, se trabajó en torno a la “Educación Intercultural Bilingüe” y con la Dirección de Desarrollo, llamada de Cultura y Artesanías, mediante proyectos de radio y comunicación (Salemi, 2004).

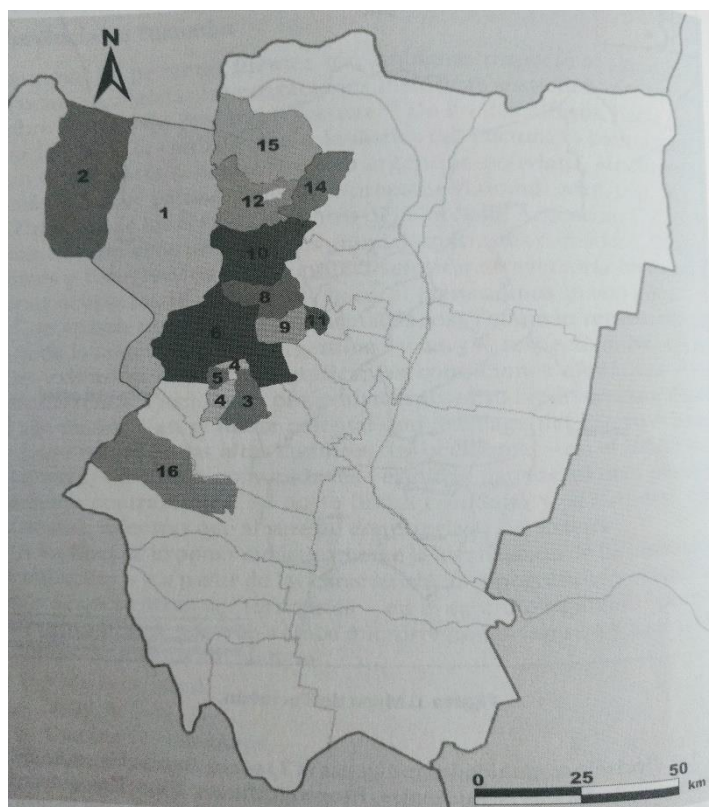


Ilustración 2 Mapa de las Comunidades Indígenas en la provincia de Tucumán. Fuente: Arenas y Ataliva (2017)

M	CI (en croquis)	Comunidad Indígena (CI)	Siglas	PI	Inscripción ReNaCI	Cacique o Cacica
I	1	Amaicha del Valle	CIAV	3276	20/08/1997	Eduardo Nieva
	2	Comunidad India Quilmes	CIQ	441	30/07/2001	Francisco Chaile
	3	La Angostura	CILA	19	16/04/2004	Esperanza Carrazano
	4	Diaguita El Mollar	CIDEM	024	03/02/2006	Margarita Mamani
II	5	Casas Viejas	CICV	126	18/05/2005	Jorge Raúl Sequeira
	6	P. Diaguita del valle de Tafi	CIPDVT	283	08/05/2006	Santos Pastrana
	7	P. Diaguita Kalchaquí del Ayllu El Rincón	CIAER	044	29/05/2003	María Mamani
	8	Diaguita Anfama	CIDA	740	30/12/2008	Antonio Carrazano
	9	Mala Mala	CIMM	222	16/12/2009	René Romano
III	10	Diaguita Calchaquí Chasquivil	CIDCC	35	18/09/2003	Alberto Balderrama
	11	El Nogalito	CIEN	006	15/07/2003	Joaquín Pérez
	E/T	Los Siambones	CILS	E/T	E/T	Margarita Cantero
	12	Potrero de Rodeo Grande	CIPRG	040	25/09/2003	Daniel Sánchez
IV	13	Comunidad Indio Colalao	CIC	033	27/01/2011	Salvador Chaile
	14	Los Chuschagasta	CILC	03	28/02/2002	Andrés Mamani
	15	P. de Tolombon	CIPT	053	16/10/2001	Rolando González
V	16	Solco Yampa	CISY	155	15/04/2011	Rolando Fregenal
	E/T	Los Cabrera	CILCa	E/T	E/T	Cesar Plaza

Ilustración 3 Listado de Comunidades Indígenas, con su n° de personería jurídica y nombre de las autoridades. Fuente: Arenas y Ataliva (2017)

Hasta aquí se puede apreciar que el orden multicultural, tanto a nivel nacional como provincial en Tucumán, ha buscado remendar, en parte, el proceso de subalternización de los pueblos indígenas a través del

reconocimiento a la diferencia cultural y étnica y al considerarlos como sujetos de derecho. En este sentido, pueden distinguirse dos modelos de proyecto de estado diferenciados. Por un lado, un modelo cuya máxima legislación, la Constitución Nacional de 1853 -con vigencia por ciento cuarenta y un años hasta la Reforma Constitucional del año 1994-, indicaba que las obligaciones del estado argentino para con los pueblos originarios remitían al trato pacífico y su conversión al catolicismo. Por otro lado, un modelo que, a partir de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI -especialmente con la inclusión del artículo 75 inciso 17 en la reforma de la Constitución Nacional del año 1994- ha impulsado procesos de etnogubernamentalización y de etnocomunalización para gestionar la proclamada diversidad cultural. Para ello, han dispuesto de un prolífero cuerpo de normas, incluyendo normativas internacionales y la reforma de la Constitución Nacional y las constituciones provinciales. Una de las principales herramientas ha sido la realización del relevamiento técnico, jurídico y catastral de las tierras y territorios ocupados por las Comunidades Indígenas mediante la aplicación del Programa de Relevamiento Territorial dispuesto por la nombrada ley nacional N° 26.160. A través de esta medida se ha intentado frenar la ejecución de sentencias, actos procesales y administrativos encarados por los *terratenedores*, por empresas privadas y por el estado mismo y garantizar el reconocimiento a la posesión y propiedad territorial.

No obstante, este proyecto de modelo estatal multicultural neoliberal, tanto a nivel nacional como provincial, ha presentado limitaciones. Por un lado, debido a que no implementa de forma correspondiente las leyes indigenistas y, en consecuencia, sectores privados continúan desconociendo la preexistencia de los pueblos indígenas, con frases como “acá no hay indios” o “son indios truchos” para seguir usurpándoles las tierras (Briones, 2008; Arenas, 2013; Tamagno, 2014; Arenas y Ataliva, 2017). Por otro, a pesar de proclamar con su nuevo marco de derecho el reconocimiento a la diversidad cultural, el estado neoliberal ha mantenido un régimen de ciudadanía liberal asentado en la propiedad privada, desconociendo la propiedad colectiva indígena. Ante este escenario, diversos autores entienden que el proyecto de estado multicultural ha impuesto un tipo de gestión de la diversidad que fomenta la integración de los pueblos indígenas a la sociedad nacional sin permitir una real y crítica participación política que resuelva de fondo su tratamiento desigual material y simbólico

(Carrasco, 2000; Arenas, 2003 y 2013; Briones, 2005; Katzer, 2009; Boldrini y Torres, 2015; Arenas y Ataliva, 2017, entre otros).

A partir de lo trabajado hasta aquí se puede entender por qué aún en un contexto de estado multiculturalista nos encontramos frente a constantes conflictos territoriales. El proceso de subalternización de los pueblos indígenas, que tuvo su origen en la conquista y colonización y se reforzó con la conformación y consolidación del estado-nación, muestra cómo los pueblos indígenas han sido interpelados por históricos tratamientos de control de su población y territorio, condicionando sus sentidos de pertenencia a grupos clasificados de forma exógena -Pueblos de Indios durante el período colonial, arrendatarios en el siglo XX y Comunidades Indígenas en la actualidad-. En otras palabras, un efecto residual de procesos de significación ligados a la construcción de hegemonía cultural triangulados en las representaciones “indios” “inmigrantes” y “criollos” (Briones, 1998, 2004 y 2008; Carrasco, 2000).

Estos conflictos territoriales dan cuenta de la trama histórica de avasallamiento simbólico y material hacia los pueblos indígenas por parte de ciertos sectores de la sociedad, tal como los *terratenientes* y los funcionarios estatales, los cuales circulan en un histórico continuum de negación a otro de aceptación paternalista. No obstante, como mostraré a lo largo de la presente tesis, los pueblos indígenas han resistido a estos avasallamientos desarrollando políticas de identidad y procesos de territorialización para legitimar y visibilizar su preexistencia en el territorio.

Relevancia de la tesis

Esta tesis se centra en los conflictos territoriales y resistencias indígenas contemporáneas a partir del análisis de los procesos y respuestas que los pueblos indígenas y sus comunidades han desarrollado frente a dichos conflictos. Si bien existen trabajos que han estudiado la temática de los conflictos y resistencias indígenas diaguítas contemporáneas (Pizarro, 2006; Lanusse, 2007; Cerra, 2016; Arenas, 2013; Racedo et.al, 2015; Arenas y Ataliva, 2017), escasean las investigaciones que la aborden contemplando conjuntamente aspectos culturales, territoriales y políticos como son las políticas de identidad y los procesos de territorialización.

Además de desarrollar este abordaje poco frecuente de los conflictos territoriales y de las respuestas y resistencias que estos conflictos generan entre los pueblos indígenas organizados, otro aporte de esta tesis se encuentra en el estudio de caso analizado: dos comunidades del Pueblo-Nación Diaguita del Valle de Choromoro en la actual provincia de Tucumán: Los Chuschagasta y Tolombón. A diferencia de la proliferación de investigaciones realizadas en Comunidades Indígenas de los Valles Calchaquíes, o las llamadas “tierras altas”, los pueblos indígenas y sus comunidades de las llamadas “tierras bajas” tucumanas han sido poco estudiadas. Los conflictos que han vivido estas dos comunidades ubicadas en el Valle de Choromoro, representan casos paradigmáticos de los conflictos que actualmente atraviesan los pueblos originarios en Argentina. En primer lugar, por el grado de violencia que perpetraron contra los pueblos indígenas, como es el caso del asesinato de Javier Chocobar, autoridad tradicional de la comunidad Los Chuschagasta. En segundo lugar, por el incumplimiento de los derechos nacionales e internacionales como lo refleja el fallo de la Corte Suprema de la Provincia de Tucumán en contra de un comunero, Donato Nievas, en la comunidad Tolombón (junio del año 2017). Asimismo, la importancia de los casos de estudio abordados en esta tesis radica en que los mismos han generado fallos judiciales y jurisprudencia relevantes para pensar, en un futuro, otras leyes indígenas, tal como la Propiedad Comunitaria Indígena y los modos en que se están entendiendo y abordando los derechos territoriales en la Argentina contemporánea.

A una escala más amplia, a partir de la investigación realizada busco caracterizar y debatir sobre tópicos relevantes en la Antropología Social y la Ciencia Política -áreas de especialización de quien escribe- y en las Ciencias Sociales en general, tales como indigenismo y aboriginalidad con sus procesos de etnogubernamentalización y etnocomunalización que disputan formas de producción desigual simbólica y material de los “otros internos” subalternizados. Por otro lado, busco profundizar en la idea de interculturalidad, entendida como una relación de reciprocidad donde tanto el investigador/a como los pueblos indígenas participantes aprenden y respeten las voces y conocimientos de cada

uno, enriqueciendo los análisis. Entiendo que el rol del/la investigador/a no debe ser el de un “juez”, a fin de probar y validar información, sino que debe estar a disposición de los intereses de los pueblos indígenas con el fin de construir conocimiento crítico que atienda a las desigualdades históricas que han vivido. En este sentido, la producción de conocimiento, tanto teórico como desde la praxis, conlleva no sólo de interpretación de las realidades conflictivas sino también un posicionamiento, compromiso e involucramiento político con el fin de colaborar en la modificación de las mismas, especialmente al considerar el tratamiento deslegitimante recibido históricamente por las poblaciones originarias (Acuto, 2018; Flores y Acuto, 2015 y 2019).

Organización de la tesis

En este capítulo introductorio presenté los objetivos propuestos en la investigación y realicé un recorrido histórico del proceso de subalternización de los pueblos indígenas, incluyendo el caso de los pueblos Los Chuschagasta y Tolombón. De esta forma, se puede entender por qué aún en la actualidad los conflictos territoriales y las resistencias indígenas continúan.

En el siguiente capítulo denominado “Estado de la cuestión” focalizo en los conceptos centrales utilizados en la presente tesis de acuerdo con la recopilación bibliográfica. Entre éstos se encuentran las políticas de identidad, detallando en los procesos de autorreconocimiento, de comunalización y de posicionamientos públicos políticos. Asimismo, en los procesos de territorialización, precisando en las formas de reapropiación simbólicas y materiales del territorio en contexto de luchas y resistencias políticas.

En el tercer capítulo, denominado “Las comunidades de Chuschagasta y Tolombón”, presento y describo la ubicación y características sociopolíticas de ambas comunidades. Además, enfatizo en sus principales conflictos territoriales, los cuales resultaron claves para la elección de las mismas como caso de estudio.

El cuarto capítulo, llamado “Metodología”, explico el camino recorrido para alcanzar los objetivos propuestos, las técnicas de recopilación y análisis de

datos. Asimismo, indico las instancias de reflexión y las implicancias que me llevaron a realizar el trabajo de investigación y la escritura de la presente tesis.

En el quinto capítulo “Los procesos de autorreconocimiento. Derroteros del “despertar” de la identidad indígena” analizo el proceso de autoadscripción identitario de los miembros de la comunidad Los Chuschagasta y de Tolombón. El mismo se organiza en función de tres momentos: de negación y ocultamiento de la identidad, de reconocimiento como “indígenas” y de reivindicación político-cultural como *Pueblo Chuschagasta y Pueblo Tolombón*.

El siguiente capítulo, “Los procesos de comunalización de Chuschagasta y Tolombón. Hacia una vida en común”, abordo las actividades y estrategias de fortalecimiento internas de ambas comunidades como respuestas ante el debilitamiento que produjo la intensificación de los conflictos territoriales durante los últimos diez años. Para ello, ahondo en los trabajos de fortalecimiento de lazos comunitarios en el presente, en las resignificaciones del pasado y en la búsqueda de un origen en común y en la proyección del sentido de pertenencia comunitaria hacia las generaciones más jóvenes.

En el séptimo capítulo, denominado “Los procesos de Territorialización de Chuschagasta y Tolombón. El “ser y estar” en el territorio”, analizo los procesos de territorialización de Los Chuschagasta y Tolombón, especificando en el proceso de creación de marcas territoriales, indagando en los sentidos asignados a las mismas, y en la creación de espacios de memoria, espirituales y sagrados.

En el octavo capítulo, “Los posicionamientos públicos-políticos de Los Chuschagasta y Tolombón” focalizo en la política de identidad impulsada por ambas comunidades para visibilizarse y tomar la palabra en primera ante distintos actores como funcionarios estatales, *terratenientes*, medios de comunicación, la academia, ONGs y ante la sociedad en general. Para ello, profundizo en los posicionamientos públicos-políticos como actos de denuncia, a través de instancias y trabajos interculturales y mediante la exposición de la cultura material y el arte.

Finalmente, en el Capítulo IX, ofrezco las reflexiones finales que considero pertinentes en base al trabajo de campo realizado y a las interpretaciones

realizadas a la luz de los trabajos teóricos y de investigación que me sirvieron de antecedentes y de marco teórico.

CAPÍTULO II. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La presente tesis se enmarca en un contexto de multiculturalismo neoliberal donde en los últimos cuarenta años ha tenido lugar un contexto histórico sin precedentes en el cual proliferaron movimientos indígenas organizados para hacer pública su preexistencia territorial luego de siglos de un discurso estatal, público-no estatal y privado que los ha negado e invisibilizado (Bartolomé, 1987; Iturralde, 1991; Briones 1998; Carrasco, 2000; Bengoa, 2007; Gordillo y Hirsch, 2010). Así, luego de proyectos coloniales y estatales que han buscado colonizar, erosionar y suprimir las identidades de los pueblos indígenas, éstas comienzan a resurgir generando, simultáneamente, una transformación significativa en las relaciones sociales, políticas y culturales de y con los pueblos originarios.

A pesar de la promoción derechos y políticas públicas que ha tenido lugar en este contexto de multiculturalismo neoliberal y que ha mejorado parcialmente la situación de los pueblos originarios y empoderado a sus organizaciones, en la Argentina contemporánea persisten los conflictos territoriales debido a que: 1. el estado nacional y provincial no implementa de forma correcta las leyes indigenistas y, en consecuencia, sectores privados continúan desconociendo los derechos de los pueblos indígenas con el fin de continuar usurpándoles sus tierras y territorios (Briones, 2008; Tamagno, 2014; Arenas, 2013; Arenas y Ataliva, 2017); y 2. el marco de derecho multicultural es aún limitado en la forma de gestionar la diferencia y diversidad étnico-cultural. Ante este escenario, los pueblos originarios han continuado con sus reclamos y lucha por el cumplimiento de sus derechos, la defensa de sus territorios y en pos de reivindicar su identidad (Briones, 2005; Carrasco, 2000; Gordillo y Hirsh, 2010).

Para poder comprender en profundidad los conflictos territoriales, las respuestas dadas a los mismos por parte de pueblos indígenas organizados, sus reclamos y demandas territoriales y la emergencia de un marco de derecho multicultural de reconocimiento formal a la diferencia étnica y a la diversidad cultural -con sus limitaciones-, recurro a una serie de herramientas y conceptos teóricos: identidad y políticas de identidad, procesos de comunalización y procesos de territorialización. Todos estos conceptos poseen como denominador

común la definición y construcción de límites, membrecías y relaciones entre “unos” -estado nacional, provincial y sectores privados- y “otros” -pueblos originarios-.

Para organizar la exposición, en el primer apartado defino y analizo estos conceptos en función de del enfoque substancialista y luego presento la forma en que los pueblos originarios han sido concebidos y representados desde dicha visión. En el segundo apartado, analizo los conceptos desde el enfoque constructivista y sus críticas, para luego explicar el reconocimiento de que las sociedades son multiculturales y cómo los pueblos indígenas son representados e interpelados por estas miradas. Finalmente, en el tercer apartado, a la luz de la presentación teórica, abordo el proceso político del multiculturalismo neoliberal, tanto desde la agenda gubernamental -con normas y dispositivos legales- como en el ámbito público-no estatal, y las respuestas por parte de los pueblos indígenas ante las limitaciones que presenta este marco de derecho.

El enfoque substancialista

Identidad y políticas de identidad

El enfoque teórico substancialista, esencialista o “fuerte”, tal como la denominan Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2002), entiende a la identidad como las formas en que grupos -desde institucionales, como el sector estatal, a miembros de colectivos subalternizados- se diferencian “unos” de “otros” (Kraay, 2007). La identidad y la membrecía a un grupo da por sentado que existe una base fundamental con características “dadas”, a priori o innatas, las cuales son compartidas de forma homogénea por todos los miembros de un grupo que les permite diferenciarse objetivamente de otro. En otras palabras, se encuentra una correspondencia necesaria entre la forma en que un grupo se autorreferencia y los atributos considerados fundamentales para sostener tal adscripción (Hall, 2003). Considerando esta necesaria correspondencia, la pérdida de los atributos o condiciones innatas conlleva a que se cuestione la pureza, la validación de la identidad, incluyendo la extinción del grupo como tal. Como sostiene la investigadora Claudia Briones (1998), desde esta visión esencialista, los clivajes de identificación “raza” y “etnia” operan de una forma fundamentalista, es decir,

los rasgos fenotípicos-naturales y los culturales considerados son entendidos como constitutivos de los grupos, su identidad y marcadores de la diferencia respecto a otros.

Desde este enfoque substancialista, las políticas de identidad, las cuales son entendidas como las acciones y prácticas deliberadas por parte de un grupo para intervenir en las instituciones políticas de poder, significando su posición dentro de un entramado de relaciones de poder (Hall, 2003; Tilly, 2005; Kraay, 2007), no tienen lugar. Como mencioné, esta visión al entender a la identidad como atributos dados y naturales anula toda posibilidad de pensar el concepto de políticas de identidad en tanto procesos estratégicos de representatividad o de la “narrativización del yo” (Hall, 2003, p. 18).

Procesos de comunalización

Este abordaje tiene su correlato al momento de pensar los procesos de comunalización. Por procesos de comunalización se entiende a las formas de “hacer comunidad”, es decir, a los vínculos entre los miembros de un grupo y los sentidos de pertenencia. Por lo tanto, se espera que cada uno/a de los miembros se reconozca y sea reconocido/a como un/a par a través de acciones que asocian su tiempo presente con un pasado y un futuro en común. En concordancia, el proceso de comunalización posee como premisa que quienes participan de una comunidad adquieren consciencia de que mantienen una identidad y cultura compartida (Brow, 1990).

Desde el enfoque substancialista, los procesos de comunalización son concebidos en base a vínculos y características innatas o “primordiales” (Briones, 1998; p. 58). La investigadora Claudia Briones (1998) analiza el enfoque primordialista el cual lleva su nombre en función de la noción de “vínculos primordiales” desarrollada por Geertz (1973) al estudiar las sociedades pluralistas y sus relaciones interétnicas³². Así, la conformación de los grupos -y su diferenciación respecto a otros- se explica por las relaciones entre los miembros de un grupo basadas en rasgos como el idioma, la religión, las

³² La referencia a Geertz es sobre sus análisis de la creación de nuevos estados africanos y asiáticos en contexto de descolonización. Especialmente, en torno a los desacuerdos y conflictos entre distintos grupos poblacionales, entre ellos subalternizados, marcados como “luchas étnicas” (Briones, 1998).

costumbres, o en palabras de Barth (1976), los diacríticos étnicos. Briones señala que, si bien desde el análisis geertziano se enfatiza en que dichos vínculos son resultado de una construcción social, surgen falencias en esta visión que provoca que termine recayendo en la afirmación contraria a la que buscaba dar, es decir, discutir el carácter innato, naturalizado, preexistente y despolitizado de los mismos y por lo tanto de la conformación de los grupos.

De acuerdo con este enfoque, entonces, la primera característica de los procesos de comunalización consiste en que los vínculos entre los miembros de un grupo se basan en el apego a rasgos innatos y naturalizados. Siguiendo la lectura de Briones sobre la perspectiva de Geertz, predomina un enfoque estructural funcionalista que refuerza la idea de que las sociedades pluralistas interétnicas son presentadas como una yuxtaposición de segmentos o grupos poblaciones étnicos dentro de una misma unidad política, cada uno con características constitutivas “dadas” o primordiales. En términos de Brow (1990), retomando a Geertz (1973), las relaciones comunales experimentadas en base a vínculos primordiales se encuentran asociadas a la idea de doxa, es decir, donde el mundo socialmente construido es visto “como un auto-orden evidente y natural” (Bourdieu, 1977, p. 165 citado en Brow, 1990, p. 3), no pudiendo ser elegido o cambiado (Anderson, 1983, p. 131 citado en Brow, 1990, p. 3).

El enfoque primordialista se corresponde, así, con la idea de que los grupos se constituyen a partir de límites reificados y basados en clivajes como la “raza” y “etnia”. En otros términos, los vínculos y rasgos que dan cuenta de la pertenencia de personas a una “comunidad” o “grupo” son considerados como aquello primordial, innato y naturalizado, perdiéndose del análisis la pregunta acerca de cómo y por qué son valorados y construidos socialmente en determinados contextos sociopolíticos y económicos.

Otra característica sobre la constitución de “comunidades” y pertenencias en base a este enfoque primordialista refiere que los miembros y/o partes son anteriores a la comunidad o al todo. Además, dichas partes, al ser las bases de la sociedad, son pensadas como localmente autónomas -como subsistemas- que conviven en interdependencia cuasi armónica con el resto de los segmentos diferenciados en función de la jerarquización y estratificación social establecida de acuerdo con los recursos políticos, económicos y culturales imperantes en determinada época y sociedad. Esta noción de anterioridad de las partes a un

todo se encuentra presente también en los enfoques de comunidades liberales. Los/as investigadores Alicia Barabas (2003), Andrés Carrasco, Norma Sánchez y Liliana Tamagno (2012), Dania López Córdova (2016) y Pablo Quintero (2016) indican que la idea de comunidad liberal se caracteriza por ser dicotómica y, siguiendo al pensamiento político contractualista del siglo XVIII, los individuos en tanto partes son concebidos como anteriores o preexistentes a la comunidad, generándose una división de las esferas: “lo individual-privado” y “lo comunal-público”.

Desde enfoques primordialistas, los grupos cuya identidad y membrecía se basan en vínculos primordiales son aquéllos que se encuentran despolitizados y que, por lo tanto, se “politizan” cuando se integran a las sociedades nacionales. Estas características refuerzan la oposición nombrada, en este caso, entre vínculos primordiales y vínculos civiles o nacionales -los liderados por las élites- en contextos donde procesos hegemónicos organizan la diferencia y estratificación de cada segmento sociocultural en base a distintos criterios, entre ellos étnicos (Briones, 1998).

En sintonía con lo mencionado, la definición de procesos de comunalización establece que la constitución de una comunidad recae en los lazos de lealtad, de compañerismo y del trabajo en equipo, características típicas de las sociedades precapitalistas o “aldeas primordiales”, los cuales son diferenciados de otros tipos de relaciones como son las societales (Brow, 1990, p. 2). Estas ideas poseen estrecha relación con el caso presentado en esta tesis, los pueblos indígenas diaguitas, dado que la mayoría de sus costumbres, tradiciones, su forma de organización y reproducción de la vida social remiten a las sociedades andinas (Arenas y Ataliva, 2017; Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012; Córdova, 2016; Quintero, 2016). En este sentido, y desde esta visión, el arquetipo de comunidad andina (Prada Alcoreza, 2008), por sus características basadas en las relaciones cara a cara y en base a intercambios recíprocos³³,

³³ Entre las características que presenta la organización y reproducción de la vida social andina se encuentran los intercambios recíprocos, en la colaboración con obligaciones comunitarias y el compartir actividades. La reciprocidad es el principio ontológico y valor estructurante principal de la relacionalidad de las comunidades andinas (Van Vleet, 2008). Dicho principio se basa en una economía moral que gira en torno al ayni, es decir, la circulación cosmológica y material de energía y cuidado entre las entidades que habitan en el mundo andino; y en torno a la mink’a, o la participación y colaboración en obras de beneficio común (Allen 1988; Wachtel 2001; Van Vleet 2008). Este tipo intercambios entre las familias, que remiten al ayni y a la mink’a, se caracterizan por estar mediados por sentimientos como el respeto o el afecto (Orta, 2000). En sintonía, Raúl

serían definidas como sociedades tradicionales o precapitalistas diferenciándose dicotómicamente de las modernas. La investigadora Dania López Córdova (2016) sostiene que, desde estudios y miradas antropológicas evolucionistas, la reciprocidad y del don son ubicados como las bases de las sociedades mal llamadas “primitivas”, con tendencia a desaparecer con los procesos de secularización y la llega del capitalismo y la industrialización. Asimismo, se trata de referencias que homogenizan la idea de reciprocidad y del don en tanto los considera en un estado de pureza y sin conflictos, tal como desde el pensamiento moderno-colonial ha dicotomizado la vida y clasificado los tipos de sociedades - primitivas y tradicionales- modernas y avanzadas-.

Un último aspecto sobre los procesos de comunalización desde los enfoques primordialistas y esencialistas está relacionado en la manera en que los mismos entienden cómo las personas articulan los tiempos pasado, presente y futuro. Dicha articulación es considerada de forma lineal, donde cada tiempo representa compartimientos estancos y escindidos uno del otro. Así, priman visiones donde la recuperación del pasado, especialmente para colectivos subalternizados como son los pueblos indígenas, consiste en “rescatar” un tiempo anterior, puro y objetivado, tal como las agencias estatales definen la autoctonía y autenticidad de los pueblos originarios entendidos como “razas” y como “etnias” (Briones, 1998; Crespo, 2011). Dicha idea se encuentra en sintonía con la historia oficial y gubernamental -de carácter evolucionista-, la cual opera como un marco interpretativo de la acción práctica de las personas y los grupos en base a un modelo de hombre y ciudadano medio occidental-moderno europeizado y blanco (Todorov, 1991; Grosso, 2007; Ramos, 2007; Trouillot, 2011; Ramos, 2005 y 2016; Pizarro, 2014).

Considerando lo dicho hasta aquí, y retomando a Barth (1976), un enfoque de las identidades y de los procesos de comunalización organizados y regulados por tales principios esencializadores y primordialistas entiende a los grupos y sus identidades como “cosas” y a sus vínculos en base a rasgos innatos, “dados” y naturalizados tal como son los fenotípicos -que aluden a la noción de “raza”- y

Prada Alcoreza (2008) explica la noción de comunidad remitiéndose a la idea del “don – a- dar”, de comparecer al compartirse los límites de las partes, de una deuda en constante proceso, inacabada e indefinida, que es la motivación del actuar de los y las comuneras. En palabras de Jean-Luc Nancy y de Dominique Temple y Mireille Chabal (citados en Prada Alcoreza, 2008), la comunidad descansa en el interior y sentido de la obra y no en la obra en sí.

culturales -correspondientes a la “etnia”-. A su vez, tiende a una estandarización y homogeneización de la interacción y de los límites entre “unos” y “otros”. Estas ideas tienen relación con las formas en que han sido concebidos los procesos de territorialización.

Los procesos de territorialización. El territorio como un área material- topográfica

Desde la perspectiva substancialista, los procesos de territorialización pueden ser definidos como las acciones y prácticas estratégicas impulsadas por sectores dominantes como ha sido el estado nacional para operar, ejercer control y sentidos sobre una porción de tierra (Briones, 1998; Pacheco de Oliveira, 2004). Para entender por qué la definición presentada es considerada substancialista es necesario considerar dos aspectos. Por un lado, los procesos de territorialización descansan en una división entre las ideas de espacio y territorio. El espacio es entendido como un “soporte material para la vida del hombre”, “un contenedor de objetos y sujetos” (Benedetti, 2011, p. 13); la antesala a la noción de territorio, el cual es considerado como la producción social del espacio, como detallaré en el enfoque constructivista (Raffestin, 1993). Así, prima una visión del espacio como naturalizada y homogeneizada (Souza, 2001; Benedetti, 2011); el espacio es “lo dado”, lo “inerte” tal como el enfoque esencialista caracteriza a los fenómenos.

Por otro lado, en este abordaje de los procesos de territorialización, emerge la idea de que el espacio es reapropiado, simbolizado y hegemonizado por el estado nación (Alonso, 1994; Grossberg, 2003; Pacheco de Oliveira, 2004). Desde fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, la Geografía Clásica y las tradiciones jurídico-políticas han entendido al territorio como “la porción de la superficie terrestre donde ejerce soberanía el estado”, es decir, de acuerdo con la visión de espacio esencializada y cosificada de los suelos (Benedetti, 2011, pp. 17). A su vez, en esta definición de los procesos de territorialización, predomina una mirada dicotomizada, esencializada, moderna y occidental donde la tierra, el suelo y la naturaleza son considerados objetos e inmuebles a apropiarse, a producir y explotar por los seres humanos (Amuedo, 2014).

Considerando lo indicado, desde enfoques substancialistas-naturalistas, las identidades, los procesos de comunalización y de territorialización descansan en la idea de que los grupos y el espacio son “cosas”, “soportes” o “bases” entendidos como “dados”, “inmutables” y “naturales”, quedando anulada la posibilidad de cambio. A continuación, presento la forma en que, desde esta visión substancialista, los pueblos originarios han sido concebidos y representados.

Los pueblos indígenas y sus representaciones desde el enfoque substancialista. Los pueblos originarios como “objetos”

Las visiones esencialistas de identidad, procesos de comunalización y procesos de territorialización mencionadas han servido de fundamento para recrear las imágenes sociales hegemónicas sobre los pueblos originarios como la del “indio estatua”, el “indio salvaje”, el “indio indómito” y el “indio invisible” (Carrasco, 2000). Representaciones donde los pueblos indígenas y sus identidades han sido considerados en función de marcadores de la diferencia como “raza” y “etnia” por parte de sectores dominantes como el estado y grupos de poder, quienes han buscado internalizar o asimilar “las líneas de color de los otros internos” bajo la noción de crisol de razas (Briones, 1998; Carrasco, 2000). En otros términos, el estado nacional y provincial y los grupos de poder han clasificado a los pueblos indígenas de una forma esencializada, considerándolos como “cosas”, un conjunto “objetos” con rasgos “dados”, “inmutables” como son los atributos fenotípicos, representados bajo el término “raza”, y los culturales bajo el concepto “etnia”.

Para comprender mejor cómo los pueblos originarios han sido cosificados y objetivados encuentro necesario considerar dos cuestiones centrales. La primera cuestión refiere a la idea estado-céntrica donde el estado nacional (y también provincial), en tanto “estado como nación”, es el único actor legitimado para delimitar la construcción de una ciudadanía y de una identidad nacional-provincial a un territorio delimitado en base a las economías políticas de la diferencia cultural (Briones, 2005). En términos de Lawrence Grossberg (2003), los procesos de territorialización activados desde los estados nacionales son máquinas estratificadoras y diferenciadoras que limitan los poderes de agencia

de los sujetos al definir y marcar las coordenadas tempo-espaciales en base a la lógica imperante de la diferencia marcada en términos de “razas” y de “etnias”.

Esta mirada estadocéntrica, con referentes como Max Weber (1982) quien definió que es el estado quien mantiene el monopolio de la violencia legítima y la potestad sobre la soberanía sobre un territorio, se condice con la noción de “idea-Estado” en el sentido otorgado por Philip Abrams (1988), como también retomado por Timothy Mitchell (2006) y Corrigan y Sayer (2007). La noción de “idea-Estado”, que se puede hacer extensiva a otros interlocutores entendidos como “externos” a los pueblos originarios, refiere a que el ámbito estatal es representado como “otro” ajeno, externo, omnipresente y con aires de neutralidad ubicado en un lugar simbólico hegemónico. Asimismo, esta “idea-Estado” se muestra como fuente de legitimidad de las acciones, ideas y prácticas al Estado de Derecho, es decir, en el principio normativo que descansa en un régimen de verdad occidental que pretender ser absoluto y universalizante, imparcial y escindido de la esfera civil (Foucault, 1975; Abrams, 1988; Wright, 2004; Shore, 2010; Trouillot, 2011; Canelo, 2012 y Zenobi, 2014).

A partir de la conformación del estado-nación (principios del siglo XIX hasta el último tercio del siglo XXI) el proyecto de estado monocultural liberal fomentó un tratamiento asimilacionista y negacionista hacia los pueblos indígenas basado en ideas subterfugistas, el cual ha sido replicado por actores no estatales, como la academia y actores privados (Briones, 2005; Pollak, 2006; Manasse, 2014). Por ejemplo, las investigadoras Carolina Crespo y María Alma Tozzini (2010) señalan la influencia de los trabajos del etnólogo Casimiquela sobre las comunidades indígenas de la Patagonia y La Pampa luego de la mal denominada “Conquista del Desierto” y con diversos estudios sobre “las reocupaciones” hacia comienzos del siglo XX. Asimismo, otros trabajos como el de Andrea Mastrángelo (2001), Lorena Rodríguez (2008), Bárbara Manasse y Sergio Carrizo (2013) y Bárbara Manasse (2014), entre otros, mencionan al arqueólogo Juan Bautista Ambrosetti, quien, hacia fines del siglo XIX, fue la voz científica autorizada para recrear una historia sobre el Valle de Tafí (provincia de Tucumán) al estudiar a los monolitos -piedras erguidas con figuras antropomorfas o fálica- encontrados en la zona. Ambrosetti renombró a estas piedras como “menhires” y las definió como elementos de un pasado remoto, incorporándolos a una “historia” local autóctona de acuerdo con los intereses de

los sectores dominantes tanto de la provincia como de la nación. La incorporación de los menhires al patrimonio provincial, previa extracción de sus lugares de origen, representó para los pueblos diaguitas, una ruptura de su conexión con sus antepasados y de sus memorias³⁴. En sentido, la cultura material originaria fue apropiada como parte del proceso de patrimonio estatal, donde desde el ámbito público-estatal como el privado, se fomentó la creación de museos compuestos por colecciones destinadas para conservar y estudiar estos objetos, como expresiones de la autenticidad de culturas “primitivas” que iban desapareciendo frente al avance de la “civilización” (Benedetti, 2012; Manasse, 2014; Flores y Acuto, 2015; Acuto y Flores, 2019).

Como se puede apreciar, actores estatales como no estatales han reproducido ideas esencializadas y estigmatizadoras de los pueblos indígenas como “objetos” -de estudio-, resabios de un pasado fijo, prehistórico y tradicional. A su vez, priman las líneas evolucionistas, donde los pueblos originarios son entendidos como “atrasados” e “incivilizados” (Lanusse y Lazzari, 2005; Steiman, 2011; Pizarro, 2014). La característica de ser “resabios” y de un “pasado fijo y prehistórico” se condice con la forma en que, desde el enfoque esencialista se concibe al tiempo, como progresivo, lineal y escindido, como me referí en la sección sobre los procesos de comunalización. Así, los pueblos indígenas fueron condicionados por la denominada “fractura civilizatoria”, es decir, la imposición e internalización de una idea de civilización y de modernidad occidental – elite no indígena-, en contraposición a lo “atrasado”, lo “bárbaro” y lo “tradicional no occidental” -los “otros” indígenas-, la cual establece una desconexión y desvinculación con sus historias (Manasse, 2014; Pizarro, 2014).

La segunda cuestión para comprender la forma esencializada y asimilacionista en que los pueblos indígenas han sido interpelados por los sectores dominantes refiere que, además de ser representados como “objetos” y resabios de un pasado remoto, también han sido caracterizados como despolitizados o como “objetos de derecho”. La idea de despolitización remite a lo que el investigador señala el investigador Diego Zenobi (2014), con su

³⁴ Para los pueblos diaguitas los mojones han sido estructuras que utilizaban sus ancestros para señalar el territorio -patios de las casas, lugares de tránsito, cercos, entre otros- cargados de simbolismo como la fertilidad de los campos, protección y puntos de encuentros espirituales (Manasse, 2014; Manasse y Carrizo, 2016; Arenas y Ataliva, 2017).

antítesis, el término politización, en su estudio de casos de judicialización de demandas de colectivos que han sido vulnerabilizados en sus derechos. La misma consiste en que una persona y/o colectivo adquiere status de actor político al intervenir y vincularse con el ámbito público estatal, por ejemplo, denunciando el incumplimiento de derechos. Este binomio de despolitización-politización posee como preconcepto una división entre esfera íntima-privada “despolitizada” y esfera pública “politizada”.

En este sentido, los pueblos indígenas han sido tratados como “objetos de derecho”, es decir, como actores no políticos relegados al ámbito íntimo-privado y también excluidos a los llamados “márgenes del estado” (Das y Poole, 2008). Así, como mostré en la Introducción, durante el proceso de formación del estado nación se llevaron a cabo las mal denominadas Campañas al Desierto y la Conquista del Chaco, de forma tal de incluir a los pueblos indígenas a determinados espacios en función de la estructura agraria y económica del país (Briones, 1998; Delrio, 2010; Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012; Trincherro, Campos Muñoz y Valverde, 2014). De esta forma, nuevamente, es el estado, quien, a través de procesos de territorialización, lleva adelante una administración y vigilancia territorial, interviniendo en la relación entre los pueblos originarios y el territorio; condicionando sus movilidades, relaciones y organización social, estrategias y demandas, descalificando y deslegitimando sus vivencias y experiencias culturales y espirituales territoriales con los territorios (Katzner, 2009 y 2016; Crespo, 2011; Manasse, 2014; Flores y Acuto, 2015). Los pueblos originarios son considerados por lo tanto como parte de la naturaleza, un elemento más del espacio a controlar por el estado correspondiéndose con el enfoque presentado del espacio desde estas visiones clásicas naturalizadas y esencializadas que retoman la dicotómica visión entre “naturaleza y sociedad”, “naturaleza y hombre” y “naturaleza y Estado” (Benedetti, 2011).

En síntesis, desde las visiones substancialistas, predominan representaciones sobre los pueblos indígenas, sus identidades, culturas y vínculos con el territorio deslegitimadoras al ser considerados en función de marcadores de la diferencia como “raza” y “etnia” por parte de sectores dominantes como el estado y grupos de poder. Dichos sectores han buscado internalizar o asimilar “las líneas de color de los otros internos” bajo la noción de

crisol de razas (Briones, 1998; Carrasco, 2000). Los pueblos indígenas han sido interpelados como “objetos”, resabios de un pasado fijo, prehistórico, tradicional y despolitizado que forman parte del espacio correspondiéndose con el enfoque presentado del territorio desde estas visiones clásicas naturalizadas y esencializadas.

Deconstruyendo los enfoques substancialistas: el aporte constructivista y de sus críticos

Identidad y políticas de identidad

Los enfoques constructivistas sobre la identidad, o también denominados “blandos”, están estrechamente relacionados con los aportes teóricos de Barth (1976). Se ha sostenido la idea de que los límites entre los grupos son contruidos socialmente y que las identidades son mutables, contingentes y fragmentadas. A partir de estas ideas, los clivajes de marcación de la diferencia, antes que ser simplemente entendidos como “razas” y “etnias”, comenzaron a ser discutidos como construcciones o valoraciones sociales de los grupos poblacionales, es decir “racializados” o “etnizados”. Dicho aporte es relevante para la época ya que impulsó a dejar atrás miradas biologicistas, o lo que Claudia Briones (1998) señala como la “desracialización de lo étnico”, desvinculando los rasgos biológicos de los culturales que el enfoque anterior amalgamó. Sin embargo, la autora menciona el resguardo sobre este cambio de terminologías dado que, si bien señalan la desnaturalización de la diversidad, las prácticas basadas en marcaciones de los atributos fenotípicos continúan siendo poderosas y estigmatizadoras, derivando en etnizaciones de lo racial. En palabras de Morita Carrasco (2016), se replica una noción de cultura como costumbre arraigada a un grupo que se perpetúa biológicamente.

De esta forma, si bien uno de los mayores aportes del enfoque constructivista para pensar a las políticas de identidad ha recaído en esta idea de que los límites entre los grupos se construyen socialmente, es necesario considerar una serie de recaudos. Los riesgos que supone esta visión han sido sintetizados como el “constructivismo cliché”, o como un esencialismo por la negativa -la no correspondencia- que ha llevado a que pierda, en parte, su potencial teórico y explicativo (Brubaker y Cooper, 2002; Hall, 2003). En otras

palabras, si la identidad es construida, maleable y flexible, y cualquier elemento, práctica o relación puede corresponderse con otra, ¿cuál es la especificidad de que una práctica sea identitaria?

Stuart Hall (2003) retoma la noción de articulación para indicar que dos elementos-características pueden vincularse de forma contingente, pero bajo determinadas condiciones contextuales. Así, si bien este vínculo no es esencial ni fijo en el tiempo, también aclara que no cualquier relación entre elementos es posible, debido a que depende de las condiciones históricas específicas, pudiendo ser reformulado cuando éstas cambian. Esta visión posibilita -antes que clausurar- pensar identificaciones como resultado de articulaciones entre grupos y prácticas en base a los criterios históricos imperantes en un momento histórico y de las relaciones entre grupos subalternizados y dominantes, los cuales pueden ser clivajes étnicos y/o racializados -o no-. Así, surgen críticas deconstructivistas, o en términos de Hall (2010) “las no necesarias correspondencias” o identidades “sin garantías”, que invitan a superar, o al menos a pensar, nuevas propuestas que superen las limitaciones de los enfoques anteriores.

En base a estas críticas, Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2002) presentan el término identificaciones -antes que identidad- al que le asignan una serie de características. En primer lugar, señalan que una persona se puede identificar tanto relacionamente, es decir, de acuerdo con la posición que adquiera en una red -familiar, de amistad, entre otros ámbitos- o categorialmente, en función a un atributo categorial -nacionales, de género, étnicos, raciales, religiosos, entre otros-. En segundo orden, las identificaciones varían de acuerdo con las clasificaciones externas, especialmente en grupos subalternizados ante sectores dominantes, entre ellas los estatales. El estado moderno, como mencioné, ha sido considerado uno de los principales clasificadores o “identificadores” de los grupos con sus maquinarias diferenciadoras y territorializadoras; pero también se encuentran microfísicas de poder clasificadores de la diferencia, vehiculizadas por otros actores no necesariamente institucionalizados (Brubaker y Cooper, 2002; Grossberg, 2003). En tercer lugar, las identificaciones responden a la idea de autocomprensión, es decir, a una subjetividad situada que apela a la comprensión efectiva y emocional de locación social.

De acuerdo con Brubaker y Cooper, la idea de autocomprensión no consiste en una visión instrumentalista, sino que resalta la recuperación del propio sentido de quién es uno, entendiendo que la conciencia de una persona puede asumir formas diversas. Esta multiplicidad de las formas de conciencia es afín a las nociones de “aperturas” y “frontera” (Mignolo, 2007, p. 35). Las nociones de “aperturas” y de “fronteras” representan una doble conciencia (de colectivos subalternizados) que recupera y resignifica la herida colonial y estatal, habilitando replanteos sobre los términos y lógicas del pensamiento moderno-colonialista. En otras palabras, los/as investigadores Andrés Carrasco, Norma Sánchez y Liliana Tamagno se trata de “subversiones culturales que expresan modos alternos de comprender la existencia, subversiones lingüísticas ya que las lenguas atesoran valores, subversiones éticas y estéticas que expresan concepciones alternas que suelen expresarse en vestimenta, música, danza y otros” (2012, p.72). Así, los colectivos subalternizados pueden cuestionar al orden hegemónico (Williams, 1980), a partir de un trabajo de autocomprensión y reflexión de sus estilos de vida, saberes y relaciones.

La riqueza de las críticas del enfoque constructivista en torno al concepto de identidades-identificaciones reside en que no se trata de realidades per se u objetivas, sino de categorías históricas, sociopolítica-ideológicas que son construidas remitiéndose a los condicionantes sociopolíticos y económicos de los contextos en los que surgen. En términos de Stuart Hall (2003 y 2010) y de Eduardo Restrepo (2013), la “negritud”, por ejemplo, no se reduce a entender la pigmentación de la piel, sino de cómo dicho significante “negro” ha sido valorado socialmente en una sociedad específica. De forma contraria, se estaría ante posiciones que inmovilizan, cosifican y purifican “lo negro” como un “rasgo natural” (Briones, 1998; Brubaker y Cooper, 2002; Hall, 2003 y 2010; Restrepo, 2013).

Considerando lo mencionado, desde el enfoque constructivista y sus críticas, las políticas de identidad son entendidas como una negociación de toma de posiciones entre la forma en que un colectivo se representa frente a otro en un proceso de devenir. Como indica Stuart Hall (2003), no se trata sólo de definir “«quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo en cómo podríamos representarnos” (Hall, 2003, pp. 17-18). Las políticas de identidad refieren a

distintas acciones y prácticas que dan cuenta de cómo miembros de un colectivo, por un lado, se reconocen y se adscriben como parte del mismo; por otro, cómo se diferencian de otros sectores de un modo deliberado y estratégico. Las políticas de identidad, entonces, como toda práctica significativa moderna, se encuentran sujetas al juego de la diferencia: marcan y ratifican límites simbólicos constitutivos entre un “adentro-nosotros” y un “afuera-otros”-. Si bien uno de los mayores aportes para pensar a las políticas de identidad ha sido esta idea de que los límites entre los grupos se construyen socialmente (Barth, 1976), es necesario considerar que no son estáticos, sino que pueden variar de acuerdo con distintos factores. Entre éstos, las temporalidades, la heterogeneidad y movilidad que presenten los grupos dentro de sí mismos como con otros.

La noción de autocomprensión permite rescatar la agencia de colectivos subalternizados. Así, las identificaciones son también entendidas como pliegues o puntos de sutura entre las condiciones, reglas y dispositivos dominantes y las formas en cómo colectivos, como en este caso los pueblos indígenas, las entienden, las interpretan y se posicionan ante éstas (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016). Estos distintos posicionamientos pueden ser múltiples y redefinibles dado que varían de acuerdo con las relaciones entabladas entre los actores dominantes y los subalternizados (Hall, 2003; Briones 2006). Por último, y dado que no cualquier tipo de articulación entre personas-rasgos y lugares puede definir una identificación, es necesario estar atentos/as al proceso de entretejidos de clivajes sociales que se encuentran valorados en determinadas sociedades y tiempos históricos. Por ejemplo, lo racial y lo étnico, entendidos no de una forma escindida, es decir, como “hechos de la naturaleza” y “hechos de la cultura”, sino como parte de la construcción de formación de alteridad (Briones, 1998).

Desesencializando los procesos de comunalización

Desde comienzos del siglo XX, autores como Max Weber (1922) profundizaron en el análisis de las comunidades étnicas, entendiendo que la definición de comunidad no se explica solamente por mantener un origen en común, en base a disposiciones, transmisibles por herencia, es decir, por la pertenencia a una “raza” en tanto vínculos matrimoniales endogámicos y lazos de sangre; sino que dicha vinculación local y el sentido de pertenencia reside en

sentirse subjetivamente como parte la misma (1922, p. 315). En este caso, la subjetividad se encuentra acompañada de una actuación y valoración común política, es decir, por la importancia dada a los vínculos raciales y de sangre y a la creencia de oposición patente respecto a otros grupos. Este aporte, caracterizado como constructivista, es relevante para la época – comienzos siglo XX, momento de auge de las ciencias positivistas- dado que comienza a dejar atrás miradas biologicistas.

Ahora bien, considerando este aporte que señala el rol distintivo de la valoración de los atributos antes que considerarlos como “dados”, Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2002) profundizan la noción de comunidad vinculándola con otros dos términos: el conexionismo y la grupalidad. Las identidades colectivas refieren al sentido de pertenencia a un grupo en función de compartir un atributo -noción de “comunidad”- y establecer lazos de solidaridad entre los miembros de un grupo -conexionismo- y de otros eventos particulares que inciden como son las formas de representación públicas sobre el grupo.

Así, desde los planteos constructivistas y sus críticas, la definición de los procesos de comunalización refiere al estado subjetivo mediante el cual quienes participan de una comunidad adquieren consciencia de que tanto su pasado, su presente como su futuro mantienen una identidad y cultura compartida. Se pueden identificar tres momentos del proceso de comunalización, las acciones referidas a fortalecer los vínculos en el presente, aquellas de vinculación y resignificación del pasado y las referidas a fortalecer el sentido de pertenencia en las generaciones jóvenes. Dicho proceso no es homogéneo, sino que también se encuentra permeado por conflictos y heterogeneidades. Esta mirada, a su vez, deja a entrever la interrelación entre los tiempos -pasado, presente y futuro-, no se reduce a pensarlos como compartimientos estancos o escindidos uno del otro, sino de forma múltiples -aunque no infinitas-, dando lugar así a otras formas posibles de “común-unidad” y “vida en común” (Ramos, 1997; Fasano, 2006; Katzer, 2009).

Respecto a los tres momentos que hacen al proceso de comunalización, las acciones referidas a promover los lazos comunitarios en el presente se encuentran orientadas a fomentar espacios de socialización compartidos entre

los miembros de un colectivo. Como mencioné, en el caso de pueblos indígenas diaguitas, la mayoría de sus costumbres, tradiciones, formas de organización y reproducción de la vida social remiten a las sociedades andinas (Arenas y Ataliva, 2017). Como mostré, desde el enfoque substancialista el arquetipo de comunidad andina, sería entendido como precapitalista o como parte de un pasado opuesto a la civilidad. En contraposición, desde estos enfoques críticos al partir de otras formas de entender las temporalidades interrelacionadas y no únicamente lineal, permiten revalorizar a la comunidad andina, basada en vínculos de reciprocidad, como sentidos de pertenencia alternos o distintos a la comunidad liberal (Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012). En otros términos, la noción de comunidad andina no descansa en una división dicotómica entre lo propio/lo común, de forma que se corresponde con las nociones de “apertura” y de “frontera” mencionadas anteriormente (Mignolo, 2007) o, en términos derridianos, como líneas de fuga y de escape a la “mentalidad colonial” y capitalistas propuestos como los pensamientos únicamente válidos. Asimismo, este enfoque crítico, al recuperar la idea de “lo comunitario”, se aleja de la idea de que quienes componen a la comunidad son partes o segmentos anteriores al todo; sino que más bien “la comunidad” no le pertenece de nadie ya que no existe una oposición entre “lo común” y “lo propio” (Barabas, 2003; Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012; López Córdova, 2016; Quintero, 2016).

El proceso de comunalización también requiere de acciones para reconstruir los vínculos con el pasado a la luz de los acontecimientos del presente. En este sentido, el trabajo de búsqueda de un pasado, e inclusive de un origen en común, es entendido como un proceso de reconstrucción. Resulta útil retomar la noción de memorias colectivas y subalternizadas para vislumbrar los aportes de estos enfoques, especialmente en contextos de conflictos y violencias políticas (Longo, 2010; Ramos, Tozzini y Crespo, 2016; Jelin, 2004 y 2017; Delrio, 2010), como es el caso presentado en esta tesis, en base a dos cuestiones.

En los últimos treinta años, la noción de memorias se convirtió en un tópico central que permitió formular nuevos interrogantes. Entre éstos sobresalen cómo se establecen las diferentes representaciones del pasado, los modos en que se

relacionan el pasado y el presente, cómo el tiempo pretérito es narrado y las distintas maneras en que la memoria instituye prácticas sociales en diversas sociedades (Traverso, 2007; Jelin, 2017). Asimismo, y tal como lo señala Enzo Traverso (2007), la noción de memorias entabló una distinción respecto al concepto historia. El autor señala que la memoria en tanto subjetiva no es estática, sino una construcción fluida donde los acontecimientos son resignificados en función de otras experiencias, singularizando a la historia; mientras que la historia -al menos cuando no coincide con los relatos de las memorias- más bien responde a aprehenderla dentro de un cuadro más amplio de racionalizaciones globales. Es decir, estamos ante una primera distinción entre una forma singular de tiempo como memoria donde los acontecimientos toman dimensiones particulares por sobre la estructura subyacente, y la historia que busca contextualizar dichas singularidades.

La primera cuestión apunta a que los trabajos de resignificación del pasado son performativos, tal como lo señalan las investigadoras Ana Margarita Ramos, Carolina Crespo y María Alma Tozzini (2016) en el exhaustivo recorrido teórico que realizan sobre memorias, identidad y sus distintas perspectivas. Los acontecimientos, en tanto eventos críticos (Das Veena, 1995) o como eventos-lugares (Massey, 2005), habilitan proyectos de recuperación y de restauración de múltiples conocimientos, afectos, prácticas y tradiciones heredadas del pasado que, al ser recordados en grupo, a su vez, lo moldean. En otras palabras, en este proceso de ahondar en el pasado para constituir una comunidad, se entrelaza tiempo pasado y presente, a la vez que, en dichos entrelazamientos, el presente recrea al pasado, por lo que se trata de un proceso en constante devenir, reactualizándose de acuerdo con los hechos y acontecimientos vividos (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016, p. 20).

De esta manera, se destaca a las memorias como lugares de apego-afectivo y de enunciación que habilitan a reestablecer también aquellos recuerdos oprimidos, fragmentados, discontinuos, silencios y/u olvidos, entendidos como vacíos llenos de sentidos dado que evocan violencias y atropellamientos sufridos que no pueden ser enunciados (Pizarro, 2006 y 2014; Lanusse, 2007; Crespo, 2018 a y b; Ramos, Crespo y Tozzini, 2016; Rodríguez, San Martín y Nahuelquir; 2016). Un ejemplo de cómo se caracteriza este proceso

se encuentra en la noción de memorias-hábito (Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2016). Este concepto refiere a la recuperación de relatos, de saberes y prácticas de la vida cotidiana ligadas al espacio íntimo, lugar donde justamente los pueblos originarios, ante el maltrato y discriminación recibida por parte de distintos actores estatales y privados -tales como el sistema escolar, la policía, familias *terratendientes*, entre otros-, han conservado en secreto su identidad y cultura. De esta forma, al mismo tiempo que dichas prácticas, tradiciones y saberes son reproducidos, también son resignificados en grupo y, por lo tanto, recrean lazos afectivos y cognitivos entre las generaciones actuales y las pasadas, como también con las futuras, tal como señalaré en el próximo apartado.

La segunda cuestión refiere a que el proceso de entrelazar tiempo pasado y presente se caracteriza por ser heterogéneo. Las construcciones de un pasado compartido y de un origen común implican también un terreno de disputas entre los miembros de un grupo y de éstos con la sociedad mayor; es decir, entre memorias dominantes y subalternas (Lanusse, 2007; Ramos, Crespo y Tozzini, 2016). La heterogeneidad de estas reconstrucciones del pasado se comprende al considerar que los procesos de comunalización pueden poseer distintas posiciones subjetivas dentro del grupo. Estas distintas posiciones al interior del grupo se aprecian al retomar las mencionadas asociaciones y disociaciones con sus antepasados que responden a las distintas formas en que miembros de un colectivo construyen, resignifican y se revinculan con su historia. Para profundizar en dichas vinculaciones, se requiere considerar las múltiples temporalidades que emergen en estos restablecimientos con el pasado. Por ejemplo, en los estudios sobre pueblos indígenas se han identificado dos etnocategorías temporales: la de “antepasados-ancestros” y “antepasados-mayores”. La primera remite a quienes habitaron el territorio desde tiempos inmemoriales o milenarios; mientras que la segunda refiere a un pasado cercano, como son los padres, abuelos, bisabuelos y hasta tatarabuelos, con quienes los miembros de un colectivo, en este caso pueblos indígenas, compartieron parte de sus vidas. Ambos tipos de categorías dan cuenta de la continuidad cultural y tempo-espacial en los territorios (Lanusse, 2007; Arenas y Ataliva, 2017; Tozzini, 2014).

Por último, en los procesos de comunalización es central las acciones destinadas a proyectar el sentido de afiliación a las futuras generaciones, recreando la condición de “comunidades imaginadas” (Anderson, 1991), aunque no desde una noción de “lo dado” o “lo inmutable” como se trató en el primer enfoque. La idea de comunidad imaginada apunta a que cualquier persona pueda proyectarse como miembro de una comunidad sin necesariamente haber conocido personalmente a quiénes la precedieron. Se trata de identificarse con una idea de comunidad en tanto horizonte de posibilidad y referente ideográfico a través de prácticas y eventos que reproducen y renuevan lo aprendido y aprehendido de generación en generación, no excluyendo nuevas reinterpretaciones en función del contexto presente (Isla, 2009; Stella, 2016). Por ello, en los procesos de comunalización toman relevancia los vínculos colectivos y la recuperación de los saberes de los antepasados -mayores y ancestros- reelaborados en función de los intercambios y la transmisión de conocimientos intergeneracionales.

Considerando estos aspectos sobre los vínculos entre los tiempos pasado y presente, el carácter performativo, la capacidad de evocar múltiples eventos y temporalidades y la heterogeneidad, se puede entrever la complejidad y ambigüedad que caracteriza a estos trabajos de comunalización, al enlazar y resignificar el tiempo presente en función de la recuperación y reconstrucción del pasado, proyectando hacia las nuevas generaciones. Así, las ideas de hacer “común-unidad” y repensar formas posibles de “vida en común” pueden ser entendidas como un espacio-marco de significados compartidos, campos de interlocución donde se articulan y explicitan diversos intercambios y prácticas colectivas no prefijadas con anterioridad (Brubaker y Cooper, 2002; Grimson, 2011). Asimismo, la comunidad y sus intercambios poseen la fuerza de revalorizar la propia historia y el tipo de relaciones de los pueblos originarios, sin ser considerados como “anteriores” o despolitizados. A continuación, detallo en la forma en son pensados los procesos de territorialización desde esta visión crítica.

Los procesos de territorialización desde enfoques constructivistas

Desde los enfoques constructivistas y sus críticos, los procesos de territorialización son las acciones y prácticas estratégicas que realizan los actores para reapropiarse material y simbólicamente de un territorio (Raffestin, 1993; Souza, 2001; Barabas, 2004 y 2014; Benedetti, 2011; Tamagno, Maidana y Martínez, 2015). Estas reapropiaciones, se caracterizan por la acción voluntaria de marcar, es decir, el proceso de selección de elementos-objetos representativos por parte de miembros de un colectivo con el fin de inscribirlos en un espacio determinado. Como se puede apreciar, en esta nueva definición de procesos de territorialización, la dicotómica espacio-territorio pierde sentido. Desde fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI, en un contexto interdisciplinario -desde una Geografía crítica, geopolítica o del poder, disidente y cultural, de la Antropología Cultural y la Historia- la noción de territorio fue reemplazada por la de territorialidad(es). Este replanteo sobre la noción de territorio permitió considerar en los análisis no sólo sus aspectos topográficos-naturales sino también simbólicos, culturales y políticos. En este sentido, el territorio comenzó a ser entendido como una construcción sociohistórica y no como un mero espacio-medio dado o a priori. Desde esta visión, emergieron otros conceptos como han sido los de espacio vivido, es decir, las representaciones que adquiere el espacio y sus relaciones de poder intrínsecas (Lefebvre, 1991; Escobar, 2000; Souza, 2001; Haesbaert, 2004; Schneider y Peyré Tartaruga, 2006; Maidana, 2011).

Este nuevo enfoque posibilita que las investigaciones sociales puedan analizar de una manera enriquecedora y crítica fenómenos como son el reconocimiento a las diversidades culturales, sus colectivos y culturas, junto a las movilidades en contextos de reordenamientos territoriales, de un avanzado proceso de urbanización y migraciones (Briones, 1998; Benedetti, 2011; Maidana, 2011 y 2013; Altschuler, 2013). Asimismo, permiten entender a los procesos de territorialización como las acciones y prácticas estratégicas que los grupos subalternizados realizan para reapropiarse material y simbólicamente de su territorio (Barabas, 2003 y 2014; Tamagno, Maidana y Martínez, 2015). Estas reapropiaciones se caracterizan por la acción voluntaria de marcar, es decir, el

proceso de selección de elementos-objetos representativos, por parte de miembros de un colectivo, con el fin de inscribirlos en un espacio determinado. Dicho proceso de simbolización genera también que espacios considerados “profanos” sean convertidos y marcados como “territorios sagrados”, especialmente en contextos de conflictos territoriales. En otros términos, los elementos seleccionados para marcar el territorio son representativos y dignos de preservar debido a que responden a sentidos que son capaces de trascender la temporalidad específica que los engloba al evocar eventos de múltiples, los cuales son resignificados a la luz de los acontecimientos presentes (Verdery, 1999). En este sentido, desde una mirada constructivista y sus críticas, las territorialidades condensan eventos de múltiples temporalidades trascendiendo así un tiempo en específico o fáctico (Jelin, 2014).

En suma, se evidencia que no hay una única forma de concebir al territorio, tal como lo sostienen las miradas esencialistas; es decir, la idea de un espacio exteriorizado o separado del sujeto o persona, propia de un pensamiento occidental-moderno-instrumentalista. Tampoco hay un único actor autorizado y político para actuar sobre él, ampliándose los actores que pueden participar en las formas de intervenir en el territorio.

Considerando lo indicado hasta aquí, desde los enfoques constructivistas y sus críticas, las identidades, las políticas de identidad, los procesos de comunalización y de territorialización son resultado de producciones y valoraciones sociales, es decir, de articulaciones entre actores, prácticas bajo determinadas condiciones contextuales. Entender a estos procesos como articulaciones entre prácticas y grupos sociales, mutables y contingentes, aunque condicionadas por factores sociopolíticos y económicos de cada período y sociedad particular, permite introducir la idea de política de identidad también en grupos subalternizados. Es decir, las formas de incidir deliberadamente se encuentran las acciones y prácticas estratégicas que los grupos subalternizados realizan para reapropiarse material y simbólicamente de su territorio y para repensar sus formas de “vida en común”.

Los pueblos indígenas desde el enfoque constructivista y sus críticas. La sociedad multicultural y los pueblos originarios como sujetos políticos

El enfoque constructivista -y sus críticas- permiten entender otras formas de representación social sobre los pueblos originarios y del estado, entre ellas como actores políticos insertos en una sociedad multicultural, dejando atrás, al menos formalmente, el tratamiento asimilacionista y estado-céntrico presentado anteriormente.

En primer lugar, desde enfoques constructivistas y sus críticas, a partir del último tercio del siglo XX, tomaron fuerza las críticas a la visión estadocéntrica, corriendo el eje del estado en tanto único actor autorizado y político para dar lugar a otros actores. Esta idea de condice el reconocimiento social y estatal de que la sociedad es multicultural, es decir, que existen múltiples comunidades culturales que buscan convivir entre ellas, sin que ninguna sea asimilada por la otra (Hall, 2010).

La idea de sociedad multicultural y el desplazamiento del papel del estado, conlleva a repensar la misma idea de estado, o lo que Abrams (1988) llama como “sistema-Estado”, en contraste a la mencionada noción de “idea-Estado”. La noción de “sistema-Estado” entiende al ámbito estatal como un conjunto heterogéneo de actores, organigramas, sectores y prácticas. En este sentido, el estado es repensado como un lugar que, como cualquier otro sistema o sociedad, inclusive como ha sido objeto de la antropología de aquellas sociedades no modernas, se constituye de diversas prácticas culturales, sociales y políticas (Schavelzon, 2012). Desde esta visión, se enfatiza sobre las dinámicas de conflicto, desacuerdo y articulación social por sobre la de integración, optando por pensar en una red o circuitos amplios con diversos posicionamientos e identificaciones de actores y agencias, antes que en estructuras dicotómicas (universo indígena y universo no indígena en mi caso) (Godelier, 1974; Bartolomé, 1976; Katzer, 2009; Tamagno, 2011). Si la noción de “idea-Estado” refuerza la representación de un estado fuerte, centralizado y de una racionalidad instrumentalizadora (Ferguson y Gupta, 2002), el concepto de “sistema-Estado” se aleja y rompe con esta racionalidad imaginada. Estas dos nociones son complementarias ya que las prácticas sociales, políticas y

culturales y discursivas de los actores, en este caso las políticas de identidad en tanto pliegues se entremezclan.

Diversos trabajos etnográficos, como los de los investigadores Williams Roseberry (1994), Fernando Balbi y Ana Rosato (2003), Fernando Balbi y Mauricio Boivín (2008), Brenda Canelo (2012), Diego Zenobi (2014), María Alma Tozzini (2014), inclusive cómo incipientemente lo trabajé en mi tesis de maestría (año 2017), entre otros, refuerzan esta idea de que los límites entre la denominada sociedad civil -y su correspondencia con la esfera íntima y el “adentro” de los grupos- y la esfera pública-estatal, no son estáticos ni taxativamente escindidos, sino porosos y ambiguos. Asimismo, dichas esferas se caracterizan por su capacidad performativa, es decir, por entrecruzamientos e interrelaciones, retroalimentándose entre sí. Para adoptar una mirada que focalice en estas últimas prácticas, como mencionan Das y Poole (2008) con sus ideas de los márgenes del estado - en tanto sitios territoriales como sociales-, la antropología y los estudios etnográficos aportan invitando a pensar en las diversas formas en que diversos grupos en espacios considerados débiles o en los que el estado no ha llegado, pueden apropiarse de prácticas administrativas estatales, adoptar de acuerdo a sus formas de regulación, hacer y reconfigurar también al estado aunque sea desafiándolo. En este sentido, las reflexiones de Marc Ábeles (1997) son sumamente enriquecedoras, en cuanto indica que “los lugares de lo político” (Ábeles, 1997, p.1) muchas veces exceden a las instituciones formales de poder tal como nuestra percepción lo puede creer.

En segundo lugar, desde estos enfoques constructivistas y sus críticos es posible pensar el reconocimiento a la diversidad étnica-cultural, lo cual implica que todos los grupos que componen la sociedad, entre ellos los pueblos indígenas, son considerados políticos, a diferencia del enfoque anterior que los entendía como meras bases despolitizadas, de soporte de una sociedad nacional. Esta nueva forma de interpelarlos formalmente es afín a la noción de política (Zenobi, 2014). La conceptualización de política entiende que los actores son políticos de forma inherente, es decir, con capacidad de agencia por su condición de seres sociales, sin la necesidad de la intervención del estado. De esta forma, cobran relevancia y se pueden comprender las políticas de identidad encaradas por grupos -entre ellos los pueblos indígenas- que disputan sus

representaciones sociales y desigualdades materiales con los sectores dominantes de poder (Kraay, 2007): los activismos de los pueblos originarios.

En tercer lugar, desde estas miradas las territorialidades y los procesos de territorialización incluyen a las formas en que los pueblos indígenas activan procesos de reapropiación del territorio, los cuales conforman parte del patrimonio cultural-indígena, o patrimonios disonantes. Se tratan de procesos y actividades que resguardan, conservan y revalorizan sus elementos -materiales o inmateriales- vinculados con su identidad, conocimientos locales, experiencias, su cultura e historia en contextos de deslegitimación por parte de sectores dominantes (Nivón Bolán, 2008; Jofré y Otarola, 2009; Gnecco y Ayala, 2010; Hernández Llosa, Ñancucheo, Castro y Quinteros, 2010; Herrera, 2010 y 2017; Benedetti, 2012; Crespo y Rodríguez, 2013; Rodríguez de Anca, 2013; Barabas, 2014; Ayala, 2014; Citro, Mennelli y Agüero, 2017; Crespo, 2017; Crespo, 2018 a y b; Acuto y Flores, 2019; Huircapán, 2019).

El patrimonio-disonante para los pueblos indígenas implica cuestionamientos al orden dominante. Estas marcas y reapropiaciones simbólicas y materiales del territorio representan (des)marcaciones políticas, es decir cartografías de la resistencia, al trazar nuevas líneas y coordenadas en el territorio disidentes con respecto a las intervenciones realizadas por el estado-nación, el estado provincial y sectores privados (Alonso, 1994; Pacheco de Oliveira, 2004; Briones 2005; Vivaldi, 2010; Maidana, 2013). Al cuestionar las lógicas de los sectores dominantes, dichos procesos de territorialización conforman prácticas políticas que orientan los procesos de lucha y resistencia; especialmente ante situaciones de conflictos territoriales, ya que constituyen acciones en defensa de su territorio, las cuales cobran una significación especial en las experiencias de reconstrucción de comunidades y pueblos que fueron y buscaron ser fuertemente fracturados y fragmentados (Ramos, 2005 y 2016; Sabatella, 2016; Jelin, 2017).

Los procesos de marcación del territorio indígenas poseen el potencial de expresar enfoques alternos y reforzar el sentido de pertenencia territorial en base a vínculos, sentidos de pertenencia y una identidad compartida centrada en el rol transcendental del territorio en la cosmovisión originaria como parte de una continuidad y de una integralidad (Allen, 1988; Bugallo y Vilca, 2011; Amuedo, 2014; Acuto y Flores, 2019).

En síntesis, desde este enfoque constructivista y sus críticas prima la idea de que las identidades, las políticas de identidad y los procesos de comunalización y de territorialización son construcciones sociales, producto del accionar de los diversos grupos. De esta forma, se puede comprender la idea de sociedad multicultural cuestionando formas naturalizadas de abordar a los grupos y sus prácticas, es decir, permite dejar atrás las necesarias correspondencias entre un grupo, sus características culturales y fenotípicas, tipo de acceso al territorio, tal como plantean las visiones substancialistas en función de marcadores de la diferencia como “raza” y “etnia”. Por lo tanto, esta sociedad multicultural se encuentra compuesta por diversos actores, entre pueblos indígenas, que disputan participación simbólica y material actores políticos, dejando el lugar de “objetos” despolitizados (Kraay, 2007).

Estas formas de recuperación de agencia de los pueblos originarios incluyen su intervención en los procesos de marcación del territorio y activación de procesos comunalización, lo cual conlleva, en varias ocasiones, recuperar formas de la “vida en común” alternas a las liberales (Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012; López Córdova, 2016; Quintero, 2016). Asimismo, al alejarse de las ideas estadocéntricas, permite recuperar las interrelaciones, anudamientos y desanudamientos entre actores estatales y no estatales, cada uno con su historia (Crespo, 2011). A continuación, me interesa ahondar en cómo esta idea de sociedad multicultural fue traducida en una agenda gubernamental, mostrando sus limitaciones y luego, las respuestas de los pueblos originarios.

Claves para entender el multiculturalismo

Lo abordado hasta aquí en torno al análisis de la identidad, las políticas de identidad, los procesos de comunalización y de territorialización, desde miradas substancialistas y constructivistas con sus críticas, da cuenta que los límites y la constitución de los grupos, “unos” -sector estatal y privados- y “otros indígenas”, han tenido distintas implicancias epistemológicas. Por ello, en este último apartado me interesa presentar diagnósticos/lecturas sobre cómo: 1. el multiculturalismo neoliberal, tanto a nivel de la agenda gubernamental como desde sectores públicos-no estatales, ha interpelado a los pueblos indígenas; 2.

los pueblos originarios han activado estrategias y respuestas ante las limitaciones del multiculturalismo neoliberal.

El multiculturalismo neoliberal y las lógicas de la diferencia étnica-cultural. ¿La puesta en valor de la diversidad?

Una amplia bibliografía señala que el multiculturalismo liberal es una construcción hegemónica cuya propuesta política ha sido gestionar las diversidades culturales, planteando la igualdad entre las culturas y promocionando a las denominadas “minorías” o alteridades (Briones, 1998; Hale, 2002; Segato, 2007; Sáez Alonso, 2008; Hall, 2010). Así, desde hace aproximadamente cuarenta años organismos internacionales, estados nacionales y provinciales han promovido una agenda multicultural de la diferencia étnica y cultural a través de reformas y de la sanción de nuevas normas internacionales, nacionales y provinciales.

Si hasta la década de 1980 predominó en Argentina un enfoque asimilacionista basado en la noción de crisol de razas, donde el clivaje diferenciador estaba asociado a una amalgama entre “etnias” y “razas” con el fin de interiorizar las líneas de color a través de los procesos de territorialización encarados por el estado-nación (tal como la denominada “Conquista del Desierto”), a partir del último tercio del siglo XX comenzó a cobrar fuerza una visión de aceptación y tolerancia condicionada. Esta visión responde a la idea de “desracialización de lo étnico” con el riesgo que conlleva ya que no elimina los esencialismos, sino que los reactualiza, aún bajo discursos formales que proclaman la diferencia étnica (Briones, 1998 y 2005; Carrasco, 2000). Existen diversos mecanismos y dispositivos gubernamentales creados en este último período. Referiré a algunos de ellos para ejemplificar cómo han sido considerados los pueblos originarios desde esta óptica del multiculturalismo neoliberal.

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (año 1992) definió el término “pueblos indígenas” en su artículo 1° como “los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del

establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. Además, en el punto 2 de dicho artículo incluye la noción de “conciencia de indígena o tribal” como un criterio fundamental para delimitar étnica y racialmente a poblaciones como preexistentes a la colonización europea.

La actualización del Convenio se diferencia así de su antecesor, el Convenio 107 de la OIT (año 1957) que los definía solamente como “miembros de las poblaciones tribuales o semitribuales en los países independientes, cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidas total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial” (Art. 1 punto a) del Convenio 107, 1957). También en el segundo punto de dicho artículo se indicaba que “el término “semitribual” comprende los grupos y personas que, aunque próximos a perder sus características tribuales, no están aún integrados en la colectividad nacional”.

Otros ejemplos de disposiciones internacionales son las establecidas desde Instituto Interamericano de Derechos Humanos (año 1994), las cuales definen a los “otros indígenas” incorporando la idea de autoconciencia (Briones, 1998). Como se puede apreciar, el marco de derecho internacional incorpora una representación del “otro indígena” en base a una “desracionalización de lo étnico”; es decir, en función de una mirada de la identidad como una construcción social donde “la conciencia de ser indígena” toma relevancia como criterio de autoidentificación, a diferencia de las visiones asimilacionistas y diferenciadoras que descansan en las nociones de pureza de “raza” y “etnia” presentadas, por ejemplo, en el Convenio 107.

En el ámbito nacional se encuentran la ley nacional 23.302 (año 1985) que creó la figura jurídica de las Comunidades Indígenas, la ley nacional 24.195 (Federal de Educación -año 1993- dirigida a la preservación y promoción de las lenguas y culturas indígenas), la inclusión de la pregunta por la autoidentificación indígena en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas en Argentina (año 2000) y la ley nacional 26.160 que declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras, entre otras (Briones, 1998 y 2006; Tamagno, 2014).

La ley 23.302, denominada “Ley Integral Indígena”, crea uno de principales mecanismos de marcación y delimitación territorial y organizativa de los pueblos indígenas: las Comunidades Indígenas. La misma insta a los pueblos indígenas a agruparse en base a una necesaria correspondencia entre sujetos - los pueblos originarios-, ciertos rasgos distintivos o diacríticos “tradicionales” - costumbres, idioma, vestimenta, prácticas ceremoniales, tipo de lazos sociales- y ubicación territorial -áreas rurales-, las cuales no necesariamente implican un real reconocimiento a la autonomía y autodeterminación, como mostraré a lo largo de esta tesis (Briones, 1998; Katzer, 2009 y 2016; Lenton, 2010; Tamagno, 2014; Zapata, 2014).

Por su parte, la ley Federal de Educación N° 24.195, en su artículo n° 34, promueve programas de rescate y fortalecimiento de las lenguas y culturas indígenas. En palabras de Claudia Briones, estos atributos son concebidos como objetos a preservar, no por el valor que representan para los pueblos indígenas, sino, más bien, porque son “instrumentos a integrar” a la sociedad dominante, en sintonía con la ley 23.302 (Briones, 2008, p. 44).

Por último, ley nacional 26.160 reproduce los condicionantes de la ley 23.302 debido a que para realizar los relevamientos técnicos, jurídicos y catastrales es necesario que los pueblos originarios se encuentren inscriptos como Comunidades Indígenas con una personería jurídica asignada. De esta forma, el relevamiento se lleva a cabo bajo una inspección estatal que avale y certifique el carácter “tradicional”, “actual” y “público” de la ocupación de las tierras (Arenas, 2013). La crítica a esta ley es que en la misma aún subyacen preconceptos sobre el tipo de acceso y delimitación del territorio en función de los procesos de territorialización estatales donde impera la lógica de la propiedad privada, con representaciones y clasificaciones fundamentalistas sobre los pueblos indígenas (Briones, 2005); entre éstas: la idea hegemónica de que el “ser indígena” y los lugares en los que son autorizados a vivir -principalmente áreas rurales- remiten a una imagen estática y encasillada bajo una idea de comunalización liberal que no reconoce la propiedad colectiva del territorio (Katzer, 2009; Tamagno, 2014; Manzanelli, 2017).

En suma, las normativas multiculturales, tanto desde ámbitos internacionales y nacionales, han perseguido un mismo propósito: la reivindicación de derechos diferenciales, con marcadores de la diferencia que

descansan en la noción de la “desracialización de lo étnico” y en el estado subjetivo de una persona de sentirse parte de un pueblo originario. De esta forma, adquiere fuerza la noción de aboriginalidad al momento de comprender los límites entre “unos” y “otros”. Dicha idea refiere a producciones culturales y metaculturales de los “otros”, quienes son catalogados en base a una diferencia socialmente marcada de acuerdo con criterios raciales y étnicos (Briones, 1998 y 2005). En otros términos, se trata de formaciones de alteridad, de exclusión e inclusión selectivas, que se construyen en el marco de procesos hegemónicos, donde condicionantes políticos, económicos y sociales de cada momento histórico y lugar se articulan con criterios etnicizados o culturalizados y racializados o biologizados. Así, la etnicidad y la racialidad han sido entendidas como los clivajes centrales de las marcaciones de los “otros indígenas” y su identidad (Briones, 1998; Tamagno, 2011).

Ahora bien, junto a estas normativas estatales, también se encuentran otros actores no estatales, de procedencias diversas, que han servido de “usinas identitarias”, participando con una retórica favorable al reconocimiento de las identidades originarias y propiciando la conformación de Comunidades Indígenas. Entre éstos se encuentran las ONGs de raigambre religioso-católico, funcionarios políticos, mediadores con el estado provincial, entre otros (Crespo, 2011; Zapata, 2014; Tozzini, 2014; Espósito, 2017). Entre los grupos de apoyo, como define la investigadora Laura Zapata (2014), se encuentran mayormente la reproducción de estos discursos dominantes que asocian a los pueblos indígenas con las áreas rurales, de forma aislada de forma tal de conservar sus tradiciones culturales o diacríticos étnicos. Para dicha preservación de las costumbres y tradiciones culturales se fomenta la agrupación de la población indígena en Comunidades Indígenas.

También se encuentran sectores privados y públicos no estatales, incluyendo a la academia, que, en este contexto de la denominada nueva economía del neoliberalismo cultural, consideran a las diferencias culturales como un capital social permanente y como un recurso dispuesto en la lógica comercial-mercantil (Yúdice, 2002; Briones, 2002; De la Cadena, 2007; Benedetti, 2012; Careño y Trentini, 2014; Flores y Acuto, 2015; Acuto y Flores, 2019). La diferencia étnica es “políticamente aceptada” desde una lógica de la tolerancia, siempre y cuando sean funcionales a las mismas como recursos

económicos (Briones, 2005; Jackson y Warren, 2005; Arocha y Maya, 2008; Benedetti, 2012; Carenzo y Trentini, 2014). El reconocimiento y los vínculos propuestos hacia los pueblos indígenas por sectores no estatales reproducen lógicas que no requieren mayores transformaciones de los lugares de enunciación anteriores. Así, se puede apreciar que perdura un tratamiento que los entiende a los pueblos originarios como un conjunto de rasgos y atributos a preservar y a promover, conservando la lógica de que aún carecen de conocimiento, experiencias, “cultura”, entre otros rasgos, para poder ser “ciudadanos completos”, descalificando sus saberes transmitidos de generación en generación y desconociendo sus trayectorias y experiencias (Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012; Benedetti, 2012; Manasse, 2014; Flores y Acuto, 2015; Acuto y Flores, 2019).

Considerando lo mencionado, el riesgo se encuentra en reducir la diversidad a un grupo de personas y símbolos descontextualizados sobre premisas y valores ya constituidos e incontestables, como meros datos de la realidad o rótulos (Segato, 2007; Briones, 2008). En este sentido, el multiculturalismo, en tanto doctrina política, es reflejo de dicha reducción al fijar la heterogeneidad de las sociedades multiculturales a una condición cimentada (Hall, 2010). Rafael Saénz Alonso (2008) ha concebido a las culturas y a sus portadores como un todo fijo, homogéneo, que se transmite en bloque, adoptando características que circulan, desde integrar a los grupos rápidamente dentro de lo establecido por el modelo de ciudadanía universal individual y de la propiedad privada- o por el consumo privado-comercial. Estas lógicas reproducen y reafirman nociones diferenciadoras de racialización y etnización de las alteridades junto con visiones dicotómicas entre “unos” modernos y occidentales y “otros indígenas” no modernos-tradicionales.

Por lo tanto, el multiculturalismo en clave de gobernabilidad presenta limitaciones. Por un lado, a diferencia de negar o silenciar a las “alteridades”, las presenta como un mosaico de culturas, que no sólo etnitiza sino que inclusive las racializa y cosifica, adoptando aún una visión esencializante de las diferencias. Por otro, reproduce la falta de reconocimiento y posibilidad de procesos dinámicos de vida y agencia de los pueblos indígenas y de administrar de forma autodeterminada sus territorios (Alonso, 1994; Briones, 2002; Katzer, 2009; Trincheró, Campos Muñoz y Valverde, 2014). Ante este escenario,

diversos autores entienden que el proyecto de estado multicultural ha impuesto un tipo de gubernamentalidad de integración hacia los pueblos indígenas sin permitir una real y crítica participación política que resuelva de fondo su tratamiento desigual material y simbólico. Además, estas limitaciones se traducen en cientos de conflictos territoriales (Carrasco, 2000; Arenas, 2003 y 2013; Briones, 2005; Katzer, 2009; Boldrini y Torres, 2015; Arenas y Ataliva, 2017, entre otros).

Ante esta lectura del multiculturalismo neoliberal, se plantean otros enfoques que apuestan a otro tipo de multiculturalismos, afines a las visiones deconstructivistas presentadas. Otras formas de pensar la diversidad cultural que operen como base para proclamar un mundo radicalmente plural, sustentada por experiencias concretas de cada uno de los grupos, insurgentes, polifónicas y antifundacionales (Segato, 2007; Hall, 2010). Estos enfoques superadores consideran a los pueblos originarios y a la diversidad cultural como una construcción sociohistórica que atiende a la heterogeneidad humana, considerando los lugares y modos de enunciación, relaciones, conocimientos e historias de cada actor. Así dejan atrás posturas que avalan la re-integración de las formas de vida alterna a los valores propuestos por identidad nacional hegemónica (Ramos, 2005; Briones, 2008). Este abordaje desde una mirada crítica de la diversidad cultural permite entender otras formas posibles de “ser indígena” y tiene como premisa que todos los actores son sujetos de derecho y políticos, por lo tanto, ninguno queda relegado a una esfera íntima despolitizada (Katzer, 2009 y 2016; Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012).

Repensando los activismos políticos indígenas y sus respuestas a la gestión multicultural de la diferencia étnica y cultural

Considerando estas características predominantes del multiculturalismo y sus limitaciones, y ante la persistencia de conflictos territoriales, los pueblos originarios han motorizado diversos procesos que involucran la reivindicación de sus identidades, de sus procesos de comunalización y de territorialización (Ramos, 1997; Pizarro, 2006 y 2014; Lanusse, 2007; Cerra, 2012 y 2013; Palladino, 2013; Manasse, 2014; Trentino y Carenzo, 2014; Tamagno, Maidana

y Martínez, 2015; Ramos, Crespo y Tozzini, 2016; Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2016).

Estas respuestas y activismos de los pueblos originarios son diversos, combinando desde sentidos “fuertes”-esencialistas y “blandos”-constructivistas con sus críticas de cada uno de estos conceptos mencionados. Entre las estrategias esencialistas impulsadas por los pueblos indígenas se encuentran acciones y discursos para resaltar rasgos culturales propios, retomando imágenes e ideas culturales que circulan en el imaginario social-político-jurídico nacional y otras que cuestionan la necesaria correspondencia entre formas de identificación indígena que tienen a la etnicidad como marcador identitario y clasificador social de la aboriginalidad (Campos Muñoz, 2014). Ejemplos de estos tipos de activismos que han impulsado reclamos y derechos, es el mencionado por Susan Wright (1998), quien indica que en el caso de los líderes indígenas Kayapó en la Amazonia, este pueblo indígena se reapropió del discurso de un film etnográfico que exhibía su cultura tradicional-indígena de una forma esencializada y cosificada para afirmar la propia definición de su ‘cultura’. Las estrategias de los Kayapó consistieron en utilizar estas representaciones sociales sobre ellos para coexistir y negociar con el estado y así adquirir fuerza política y económica.

Entre las respuestas y acciones de pueblos originarios organizados de tipo constructivistas se encuentran, por ejemplo, activismos mapuches jóvenes que, al combinar tendencias comunicacionales, musicales y artísticas indígenas urbanas con su cosmovisión originaria y repensar nuevos estilos de vida, rompen con la idea de “esencialismo estratégico”. De esta forma, como en otros casos de pueblos indígenas viviendo en contextos urbanos -entre ellos qom-, se cuestionan los prejuicios e imaginarios sociales que reproducen las clasificaciones hegemónica-estatales del reconocimiento comunitario y espacializado en base a la ruralidad de la aboriginalidad, la cual sostiene que si un indígena no habita en el campo no es un verdadero indígena (Kropff, 2005 y 2011; Tamagno, 2011 Tamagno, Maidana y Martínez, 2015). En esta misma línea aparecen otras experiencias, como los casos de pueblos indígenas que deciden no inscribirse bajo la figura de las Comunidades Indígenas, reivindicando otras formas de “ser” y de “vida-común” posibles, entre ellas nómades (Katzer, 2009 y 2016).

Entre las estrategias que combinan ambos tipos de posicionamientos, es decir, respuestas esencializadoras y otras constructivistas se encuentran las acciones de organizaciones políticas indígenas en contextos de articulación y negociación con funcionarios estatales, como son la elaboración de normativas y anteproyectos de ley. Allí, se pueden encontrar distintas tomas de posición por parte de las mismas. Por un lado, posicionamientos que se basan en ideas esencialistas del “ser indígena” enfatizando en los aspectos culturales y mostrando una diferencia reificada entre la cosmovisión indígena y la estatal-occidental. Por otro lado, argumentos que reflejan distintas formas posibles del “ser indígena” o no encasilladas de acuerdo con una idea liberal como ocurre con la figura de las Comunidades Indígenas (Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2014; Nussbaumer, 2014; Briones, 2015).

En el caso de mi investigación para la tesis de maestría, estudié el posicionamiento del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales Indígenas (ENOTPO) en la elaboración del anteproyecto de ley de Propiedad Comunitaria Indígena (año 2015) ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Por momentos, el ENOTPO asumió un posicionamiento de una diferencial esencializada con el INAI, el cual era visto como un “otro” ajeno, homogéneo y opuesto al “nosotros ENOTPO”. Además, entre sus argumentos empleados para lograr la inclusión de sus propuestas en el anteproyecto de ley resaltaron sus identificaciones étnico-indígenas a partir de categorías e ideas metaculturales que se encuentran en el sentido común y estatal sobre el ser indígena. Así, la mayor parte del discurso tomó un tono esencializante y esencializador, especialmente al resaltar la cosmovisión indígena, las pautas culturales propias y el Buen Vivir. Por otros, pude identificar formas y estrategias de presentación y de argumentación ante el presidente del INAI que se asociaban con la idea constructivista de entender a la identidad, a las culturas y sus prácticas. Ello se hizo patente cuando desde el Encuentro cuestionaron la idea estatal de ruralidad que fija una idea de ser indígena con espacios geográficos de acuerdo establecidos en base a procesos de territorialización (Manzanelli, 2017).

Considerando que los procesos de territorialización no son sólo iniciados por el estado nacional y provincial, me interesa resaltar las respuestas por parte de los pueblos indígenas para reivindicar su sentido de pertenencia e identidad territorial y legitimar sus reclamos por vivir de forma autodeterminada en sus

territorios. Entre estas formas de resistencia y lucha se encuentran la reivindicación de su cosmovisión territorial, vínculos con el territorio y la resignificación de sus vestigios arqueológicos. A su vez, cuestionan posturas deslegitimadoras -especialmente por sectores estatales y privados- que entienden a la identidad étnica vinculada a una “patrimonio cultural cosificado”; una identidad “pura” propio de un pasado pretérito (Kropff, 2005; Pizarro, 2006 y 2014; Lanusse, 2007; Crespo, 2011; Manasse, 2014; Corimayo y Acuto, 2015; Flores y Acuto, 2015; Arenas y Ataliva, 2017, Acuto y Flores, 2019; entre otros).

Entre las actividades territorializadoras se encuentran prácticas ceremoniales conmemorativas, como son cultos a la Pachamama y rogativas, las cuales son significativas debido a que evocan sentidos de pertenencia territorial, los cuales son reactualizados al momento de ofrendar, recreando así lazos afectivos, espirituales y cognitivos entre los presentes con entidades del territorio y representando puntos de encuentro con los antepasados (Stella, 2016; Arenas y Ataliva, 2017). Dichos lazos son también políticos en cuanto a que los sentidos de pertenencia territorial -despertados en las ceremonias y prácticas territoriales- se encuentran resignificados en el marco de luchas territoriales (Stella, 2016).

Otras actividades territorializadoras consisten en los procesos de resignificación y la decisión de administrar elementos de la cultura material -vestigios arqueológicos- impulsados por pueblos indígenas desafiando miradas que recorren un continuum negacionista a otro paternalista (Benedetti, 2012; Crespo y Rodríguez, 2013; Manasse, 2014; Acuto y Flores, 2019). Así, y en contraposición a lo hegemonícamente esperado, las acciones en torno a la resignificación de la cultura material ancestral son entendidas como parte de un complejo proceso de reivindicación identitaria y cultural donde el valor de cambio y de uso conlleva un valor identitario (Benedetti, 2012; Narotzky, 2007; Narotzky y Besnier, 2014; Perelman, 2017). Además, dichas iniciativas de resignificación político-identitaria como una forma de comunicar los conocimientos tradicionales, generar interés, empatía e involucramiento con el público a partir de sensibilizarlos respecto del patrimonio de las comunidades, enfatizando en la mirada y el valor asignados por la misma (Enderé, Chaparro y Conforti, 2016).

Los trabajos de recuperación de los vínculos con el territorio y de resguardo de elementos materiales por parte de los pueblos indígenas permiten vislumbrar prácticas donde, como ocurrió en el caso del Valle de Tafí. Las comunidades diaguitas de Casa Viejas, El Mollar, entre otras, impulsaron acciones para la relocalización de los mojones los cuales habían sido trasladados tiempo atrás, coartando sus memorias y prácticas culturales-identitarias (Manasse, 2014). Asimismo, otras investigaciones muestran cómo los pueblos indígenas han resignificado categorías impuestas como la de “autoctonía” en relación con los vestigios arqueológicos presentes a lo largo del territorio y en estrecha vinculación con los procesos de reconocimiento identitario que llevan adelante (Crespo, 2011). En su trabajo, la investigadora Carolina Crespo (2011) remarca que muchas veces -como en su caso de estudio con una comunidad del Pueblo Mapuche- antes que reproducirse un discurso de “rescatar” un tiempo anterior puro y prístino, tal como las agencias estatales definen la autoctonía y autenticidad de los pueblos originarios, más bien emergieron otras formas de expresar la ocupación territorial, remarcando modalidades de desplazamiento en el espacio, los cuales habían sido coartados por las intervenciones estatales.

En síntesis, los pueblos originarios han activado respuestas y estrategias para interpelar los condicionamientos impuestos por normativas estatales e intereses públicos-privados que reproducen lógicas clausurantes de la forma de “ser indígena”, de sus identidades y sus accesos y vivencias territoriales condicionadas por la lógica individualista de la propiedad privada. Entre los posicionamientos indígenas para legitimar su identidad y la defensa de sus territorios se encuentran posturas que, por un lado, reproducen la lógica de aboriginalidad autorizada. Por otro lado, aquellas que cuestionan dicho discurso hegemónico que asocia al indígena con lo tradicional, con nociones de pureza espiritual y rural, apelando, más bien, a procesos heterogéneos de identificación, comunalización e inclusive de vinculación con el territorio.

Recapitulando

A lo largo de este capítulo exploré las definiciones de identidades, políticas de identidad, procesos de comunalización y de territorialización a la luz de dos enfoques teóricos diferenciados: los substancialistas y los constructivistas con sus críticas. Todos los conceptos mencionados forman parte de las herramientas utilizadas que utilizaré para dar cuenta de los objetivos de esta investigación, conocer cómo las comunidades Los Chuschagastas y Tolombón han promovido políticas de identidad y procesos de territorialización para defender su territorio ante actores estatales y privados -principalmente las familias *terratenientes*, la academia, entre otros actores-.

Desde el enfoque esencialista predomina una concepción donde las identidades, las políticas de identidad, los procesos de comunalización y de territorialización son pensados como entidades homogeneizadas basadas en rasgos innatos, en vínculos primordiales, naturalizados y despolitizados. El estado nacional y provincial ha sido el actor legitimado para normar, marcar a través de procesos de territorialización acompañados de imágenes y representaciones estigmatizadoras y estereotipadas sobre los indígenas y sobre sus formas de ocupar y poseer el territorio. Entre éstas, ideas de “indios salvajes”, “indios indómitos” e “indios invisibles”. Estas narrativas y discursos, por lo tanto, descansa en ideas de diferencias reificadas sobre los pueblos originarios, en base a clivajes como “razas” y “etnias”, que habilitan y legitiman acciones de desalojo y expropiación de los territorios donde los pueblos originarios han ocupado el lugar de resabios del pasado “puro” y de atraso.

En contraposición, a partir de los enfoques constructivistas, se pueden entender a las identidades, políticas de identidad, procesos de comunalización y de territorialización como construcciones sociales, idea que es complejizada a través de las posturas deconstructivistas que se presentan como críticas a las anteriores. Estas últimas miradas introducen la noción de identificaciones, de procesos de “vidas en común” y de territorialización performativos y heterogéneos que permiten comprender a la sociedad de forma multicultural desplazando del centro de la escena al estado nacional y provincial y sectores privados y públicos ni estatales afines sus políticas decimonónicas, como únicos actores autorizados para intervenir en los territorios y en las formas de

comunalización con mayor profundidad las acciones de los pueblos originarios, en tanto sujetos de derecho y políticos.

Finalmente, también permiten comprender cómo la sociedad multicultural y sus grupos son gestionados por políticas multiculturales neoliberales. El proyecto de estado multicultural neoliberal si bien ha marcado distinciones respecto a su antecesor monocultural, reconociendo formalmente la diversidad cultural y a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, ha presentado limitaciones. Dichas limitaciones se reflejan en su tratamiento paternalista de tolerancia de la diversidad cultural. El tratamiento paternalista reproduce ideas propias de los grupos con sus identidades, membrecías y límites entre “unos” y “otros” que descansan en una idea de “desracialización de lo étnico”, donde perduran fundamentalismos arraigados, que asocian y autorizan a “ser indígena” a espacios y estilos de vida “tradicionales” homogeneizándolos.

Ante estas limitaciones del multiculturalismo neoliberal, se plantean otros multiculturalismos, afines a las visiones deconstructivistas presentadas. Otras formas de pensar la diversidad cultural que operen como base para proclamar un mundo radicalmente plural, sustentada por experiencias concretas de cada uno de los grupos, insurgentes, polifónicas y antifundacionales (Segato, 2007; Hall, 2010). Ejemplos de estos tipos de propuestas han sido activadas tanto por pueblos indígenas como por actores no indígenas. De esta forma, enfoque alienta a evitar un abordaje dicotomizado, para continuar con las apuestas de trabajo que han ahondado en comprender de forma crítica las líneas de escape que los pueblos indígenas han propuesto desafiando a las visiones estigmatizadoras y deslegitimadoras.

CAPÍTULO III. LAS COMUNIDADES LOS CHUSCHAGASTAS y TOLOMBÓN

Las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón pertenecen al Pueblo-Nación Diaguita. Desde el año 2001, los tolombones cuentan con el reconocimiento estatal a través de su inscripción en el ReNaCi como Comunidad Indígena Pueblo Tolombón con personería jurídica N° 053/2001 y relevamiento territorial N° 576. Por su parte, en el año 2002 los chuschagastas se inscribieron como Comunidad Indígena Los Chuschagasta con inscripción en el ReNaCi N° 4811, personería jurídica N° 03/2002 y cuentan con el relevamiento técnico, jurídico y catastral con Resolución INAI N° 450/2014 conforme a la ley nacional 26.160.

En este capítulo presento, en primer lugar, a las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón, brindando una descripción de su localización geográfica. En segundo lugar, especificaré sobre la organización social y sobre las prácticas de la vida cotidiana de los chuschagastas y los tolombones. En tercer lugar, me referiré a la organización política de ambas comunidades, especificando en sus comisiones políticas. Por último, mencionaré los conflictos territoriales que afectan a ambas comunidades, a fin de que el/la lector/a pueda familiarizarse con lo que trabajaré a lo largo de los próximos capítulos.

Las comunidades Chuschagasta y Tolombón

Las Comunidades Indígenas Los Chuschagastas y Pueblo de Tolombón se encuentran ubicadas en el Segundo Distrito del Departamento de Trancas, Valle de Choromoro, dentro de la micro-región Cuenca Tapias-Trancas, al noroeste de la provincia de Tucumán. La Comunidad Indígena Los Chuschagasta, por su localización, se ubica dentro de la jurisdicción de la Comuna de Choromoro. La Comunidad Indígena Pueblo Tolombón responde burocrática y administrativamente tanto a dicha Comuna -bases Gonzalo y Potrero, a detallar en las líneas siguientes- como a la comuna de San Pedro de Colalao -bases Rearte, Tacanas Chicas, Tacanas Grandes y Hualinchay-.

La Comunidad Indígena Los Chuschagasta limita hacia el Noreste con la Ruta Nacional N° 9 atravesada por el Río Vipos, continuando hacia el Noroeste en la Ruta Provincial 312 (km. 52 a km. 12), paralela al Río Chuscha y al río Choromoro o Alurralde -apellido de uno de los principales *terratenientes* en los siglos XVIII-XIX (Lund y Wieder, 2015). Hacia el Sur se encuentra el Río Ñorco y luego la localidad de Ancajuli. También limita hacia el Oeste con la Comunidad Indígena de Potrero Rodeo-Grande y con la Comunidad Indígena de Tolombón. La comunidad se encuentra organizada en cuatro bases territoriales: Chuscha, La Higuera, El Chorro y Ñorco.

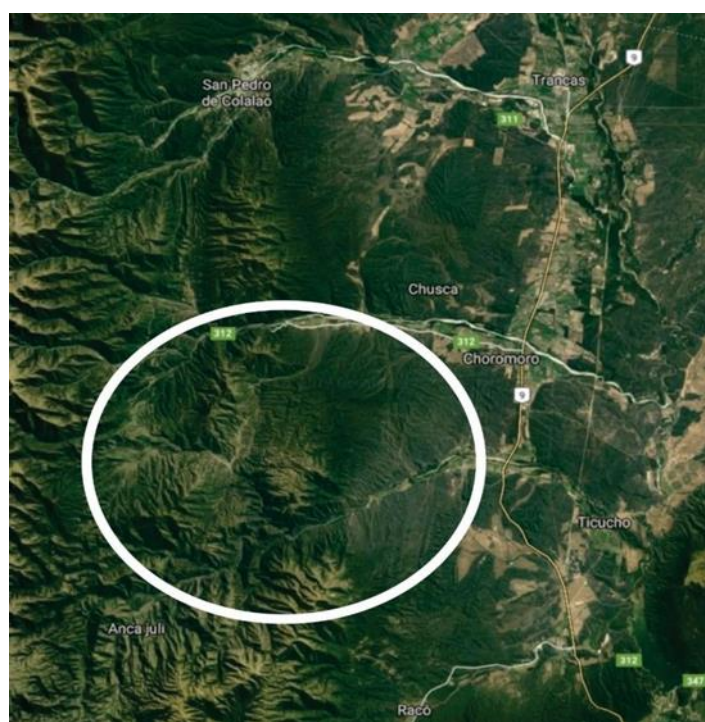


Ilustración 4 Comunidad Indígena Los Chuschagasta (elaboración propia)

Para llegar a Chuschagasta, una opción posible -la que realicé durante mis viajes- es partiendo desde la terminal de micros de la ciudad San Miguel de Tucumán con un colectivo de la empresa San Pedro de Colalao. El recorrido es por la ruta nacional N° 9 hasta la bifurcación -dirección Oeste- en la ruta provincial N° 312. Desde allí y a lo largo de doce kilómetros se encuentran las primeras bases de la “zona baja” o “cerro abajo”, Chuscha y La Higuera, en la localidad de Choromoro. Luego, para acceder a las bases de las “zonas altas”, de “alta montaña” o “cerro arriba”, El Chorro y Ñorco, es necesario tomar un camino vecinal-comunal, “el camino grande” o “la huella”, tal como los

chuschagastas lo llaman. El Chorro se ubica a aproximadamente a cinco kilómetros de la ruta N° 312, y Ñorco a once, los cuales pueden ser recorridos a pie, a caballo, en moto o en auto. Si bien el “*camino grande*” -construido por Vialidad hace cuarenta años atrás- es muy utilizado, aún hoy los chuschagastas continúan eligiendo los “*senderos comunitarios*” y “*atajos*” para transitar el territorio.

La comunidad Tolombón limita hacia el Este con la Comunidad Indígena de La Angostura, al Sur con las Comunidades Indígenas de Potrero Grande y Chasquivil, al Norte con la Comunidad Indígena Indio Colalao y al Oeste con la Comunidad Indígena Amaicha del Valle. La comunidad es contigua a Chuschagasta. Se organiza en diez bases, seis de ellas territoriales: Potrero, Gonzalo, Rearte (o Rearte Sur), Tacanas Grandes, Tacanas Chicas y Hualinchay; y cuatro bases de apoyo: tres en Tucumán (Los Nogales, El Cadillal y Tafí Viejo) y una en el Sur del Conurbano Bonaerense (Temperley, provincia de Buenos Aires). Tolombón integra desde el año 2011 el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO).

Para llegar a Tolombón se puede elegir la opción Sur, es decir, continuando desde La Higuera (comunidad Los Chuschagasta) veintidós kilómetros por la ruta provincial N° 312. El recorrido se puede realizar por medio del colectivo mencionado de la empresa San Pedro de Colalao. Otra opción para llegar a Tolombón es por el lado Norte, viajando desde la ciudad San Pedro de Colalao hasta Hualinchay con un colectivo, a caballo, en moto o en auto por ruta provincial N° 311 desde la base de Rearte, pasando por Tacanas Chucas, Tacanas Grandes hasta Hualinchay.

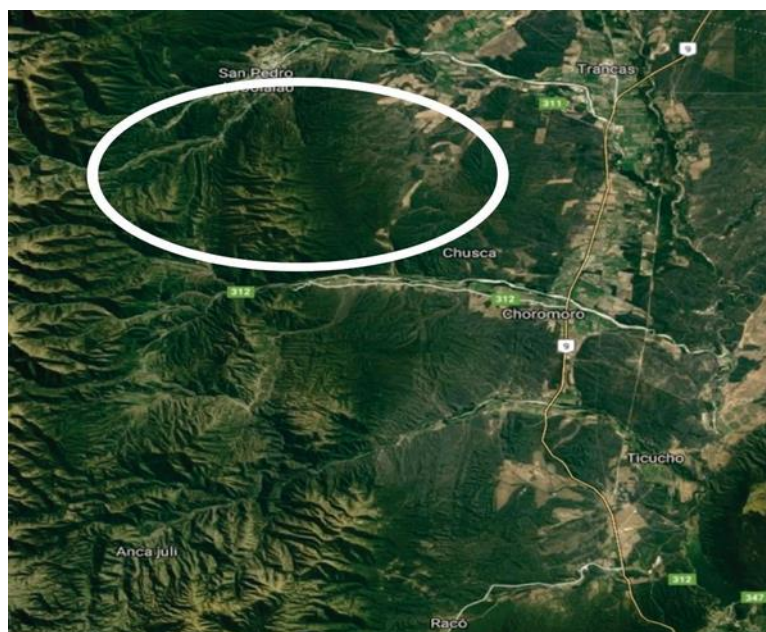


Ilustración 5 Comunidad Indígena Tolombón (elaboración propia)

La organización social y la vida cotidiana en Chuschagasta y en Tolombón

A partir de los viajes realizados, pude recorrer ambas comunidades y compartir charlas y experiencias con los chuschagastas y los tolombones, las cuales me permitieron conocer aspectos de su organización social y de su vida diaria. En este apartado haré mención, por un lado, a la cantidad de familias que integra cada comunidad, los servicios educativos y de salud con los que cuentan y sobre cómo es la relación entre las bases de cada una. Por otro lado, detallaré las características que comparten los chuschagastas y los tolombones, tales como las labores de siembra, cría de animales, uso de plantas medicinales, entre otras.

Los Chuchagasta

La comunidad Los Chuschagasta se compone de aproximadamente 160 familias reconocidas y censadas que viven a lo largo de las cuatro bases. En general, los censos se realizan cada cuatro años o de acuerdo con el criterio de la comunidad, pudiendo extenderse o acortarse los tiempos. En Chuscha y la Higuera se encuentra nucleada la mayoría de la población, entre 120 y 130 familias respectivamente; en las zonas altas viven aproximadamente 36 familias. En El Chorro, aproximadamente 20 familias y en Ñorco, otras 16.

A lo largo del territorio se encuentran dos escuelas y dos Centros de Atención Primaria de Salud (CAPS) ubicados en Chuscha y en Ñorco. Hacia la “zona alta”, en Ñorco, se ubica la escuela N° 349, que cuenta con nivel inicial, primario, secundario y con un albergue. La mayoría de los comuneros y las comuneras mayores asistieron a la escuela de Ñorco. Hacia la “zona baja” se ubica la escuela N° 221 en Chuscha, donde se puede cursar nivel inicial, primario y secundario. Los CAPS son visitados cada quince días por médicos generalistas -quienes llegan desde San Miguel de Tucumán- y disponen de dos agentes sociosanitarios, así como también auxiliares de enfermería que son miembros de la comunidad (Lund y Wieder, 2015; Arenas y Ataliva, 2017). La comunidad también cuenta con una radio comunitaria, FM Raíces, ubicada en La Higuera. Los chuschagastas realizan un programa una vez por semana para difundir información relevante, tal como la realización de asambleas comunitarias, bingos y peñas. También comunican sobre la situación de los conflictos y causas territoriales.

Al recorrer las cuatro bases y convivir con los chuschagastas, noté distintas formas de organización social y distribución del territorio entre las bases de la “zona baja”, Chuscha y la Higuera, respecto a las de la “zona alta”, El Chorro y Ñorco. Dichas distinciones son significativas debido a que influyen en la vida diaria de los chuschagastas y en la organización social de la comunidad, incluyendo sus puntos de vista sobre los asuntos comunales. Una primera cuestión refiere a distinta planificación y distribución del territorio entre las bases. En Chuscha y La Higuera, se puede observar una organización del territorio urbanizada, es decir, con un trazado regular y lineal de las viviendas. Las casas de los y las comuneras -en su mayoría contiguas y edificadas con cemento-, distintos almacenes, clubes, la radio y una capilla se ubican a lo largo de la ruta provincial N°312. Como indican los/as investigadores Patricia Arenas y Víctor Ataliva (2017), la accesibilidad a los servicios está dada por dicha cercanía a la ruta. Si se continúa el recorrido hacia Chuscha, se pueden observar quintas destinadas a distintas plantaciones, entre ellas de tomate, y arrendadas a familias bolivianas llamados “paisanos”. Asimismo, cuentan con servicios de luz eléctrica, agua corriente y una línea rural de colectivo (Empresa San Pedro de Colalao).

En contraste, en El Chorro y Ñorco, las casas de los y las comuneras se encuentran más alejadas y ubicadas en altura. La disposición de las viviendas no es lineal, sino que, más bien, se ubican de forma irregular -o en red- a lo largo del territorio. En la mayoría de los casos, para visitar a los y las comuneras se necesita transitar “*senderos comunales*” adentrándose en el territorio. Generalmente, las casas conservan el mismo estilo que el utilizado por sus antepasados para construirlas, es decir, las habitaciones, el baño -en la mayoría de los casos es usado el denominado “baño seco”- y la cocina se encuentran separadas entre sí. El adobe -ladrillos armados con barro- es el material mayormente utilizado para edificarlas, con base de pirca y techos de quincha; aunque en los últimos años comenzaron a ser reemplazados por los de chapa. Asimismo, últimamente algunas familias comuneras comenzaron a edificar sus viviendas con ladrillo y cemento. Estas dos bases de la “*zona alta*” no cuentan con acceso a la luz eléctrica, utilizan paneles solares de 120 voltios cada uno, lo cual no es impedimento para desarrollar múltiples trabajos. En cada viaje me sorprendía la cantidad de nuevos emprendimientos, lo cual contradice muchas miradas e imaginarios sociales acerca de cómo se puede vivir sin acceso a corriente eléctrica.

Una segunda distinción entre las bases de “*zona alta*” y las de “*zona baja*” consiste en la cantidad de espacio disponible que poseen para los cercos de siembra y corrales. La “*zona baja*”, al contar con mayor densidad poblacional y por estar dividida en terrenos individuales acotados, no presenta suficientes espacios de “*campo abierto*”. Ello les dificulta poder criar animales, especialmente de porte mediano y grande -como caballos, vacas, cabras- los cuales pastan “*cerro adentro*”, es decir, hacia El Chorro. En contraposición, tanto en El Chorro como en Ñorco cada casa tiene corrales y animales que pastan libremente por el monte.

En sintonía, un tercer punto para destacar refiere a que las familias en La Higuera y Chuscha cuentan con títulos de propiedad individual, al haberse “*loteado*” la zona hace aproximadamente cinco décadas atrás. Por su parte, en El Chorro y Ñorco, las familias comuneras no poseen títulos de propiedad privada, contando sí con el relevamiento técnico, jurídico y catastral de las tierras

realizado por el INAI en Chuschagasta en el año 2014, el cual, sin embargo, no es respetado. El hecho de que dos de las cuatro bases -Chuscha y La Higuera- cuenten con títulos de propiedad individual es un dato relevante para entender por qué, en más de una ocasión, los chuschagastas me expresaron que “*el corazón de la comunidad*” se encuentra en la “*zona de alta montaña*” o “*cerro arriba*”, principalmente en El Chorro. Esta base, junto a Ñorco, han sufrido los continuos hostigamientos por parte de las familias *terratenientes* Amín, como así también por parte de los *terratenientes* Chiarello y Araujo -principalmente en Ñorco-, como detallaré hacia el final de este capítulo. En este sentido, la diferencia en las formas de tenencia de la tierra entre las bases de la “*zona baja*” y las bases de la “*zona alta*”, no implica que en La Higuera y en Chuscha no existan conflictos con la familia *terrateniente* Amín; sino que busca resaltar la primacía que poseen los títulos de propiedad privada -figura político-jurídica sobre la que se creó el estado argentino y provincial en desmedro de las colectivas- lo cual impacta, a su vez, en la diferencia de garantías y seguridad sobre las tierras y territorios entre las dos primeras bases y las segundas.

Estos aspectos sobre la organización social y distribución del territorio, como lo señalaron los chuschagastas, inciden sobre lo que cada base establece como temas prioritarios respecto a los asuntos organizativos de la comunidad. Por un lado, en La Higuera y Chuscha, las necesidades se encuentran vinculadas al crecimiento de la población, el acceso a la salud y a la educación, accidentes ocasionados por las motos y por el paso de los enduristas. Mientras que en El Chorro y en Ñorco, las preocupaciones son por la constante inseguridad que tienen los y las comuneras de hacer uso libre y autodeterminado del territorio ante los mencionados hostigamientos de las familias *terratenientes* Amín, Chiarello y Araujo. Por otro lado, entre las bases de “*cerro abajo*” y las de “*cerro arriba*” difieren sus puntos de vista sobre las formas de involucramiento y sus criterios para fortalecer la comunidad, como pude apreciar en la participación e intercambios en asambleas comunitarias. Los relatos de los y las comuneras reflejan distintas opiniones y formas de proceder en la comunidad como, por ejemplo, las estrategias para organizarse ante el inicio del juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar, sobre cómo se planifican las actividades comunitarias -los bingos, las peñas y la ceremonia a la Pachamama-, si es

necesario realizar asambleas comunitarias generales previamente para tomar decisiones y en qué bases se realizan las mismas. No obstante, también es necesario aclarar que dichas diferencias se dejan de lado y prevalece la unión entre las familias comuneras de las bases ante situaciones críticas vinculadas a los conflictos territoriales. Ejemplo de estos momentos fue cuando, una vez iniciado el juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar, los chuschagastas se unieron para acompañar el proceso judicial. Otro refiere a la situación vivida en enero del año 2019 cuando, una vez finalizado el juicio, miembros de la familia *terrateniente* Amín se acercaron a la comunidad para indicar que comenzarían a alambrar unas parcelas en La Higuera. Esta acción impulsó a que los chuschagastas se reunieran en asambleas comunitarias y decidieran comunicarle en conjunto a estas personas que la comunidad no permitiría que ingresen y parcelen parte del territorio.

Considerando lo expuesto hasta aquí, se puede apreciar que la forma en que está organizado el territorio en las bases de las “*zonas de abajo*” -Chuscha y La Higuera- y en las “*zonas de arriba*” -El Chorro y Ñorco- y la tenencia de títulos de propiedad privada en el caso de las primeras, influye en la organización social de la comunidad. Así, entre las bases se observan criterios distintos acerca de su participación y necesidades: mientras que en Chuscha y La Higuera prevalecen cuestiones relacionadas al aumento y concentración de la población, en El Chorro y Ñorco conciernen los conflictos por la posesión del territorio. También se puede dar cuenta que en momentos críticos como durante el juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar y ante la repentina aparición de miembros de la familia *terrateniente* Amín reclamando parte del territorio en La Higuera, todas las bases se movilizaron de manera conjunta para defender a la comunidad.

Tolombón

La comunidad de Tolombón se compone de aproximadamente 300 familias reconocidas y censadas, quienes residen a lo largo de las seis bases territoriales y otras en las bases de apoyo. Los censos se realizan cada cuatro años coincidiendo con las elecciones de autoridades, aunque, al igual que en Chuschagasta, dichos tiempos pueden ser menores o mayores, dependiendo de

la situación de la comunidad, y especialmente ante los conflictos territoriales que deben afrontar. En cuanto a las bases territoriales, en Potrero, Gonzalo y Tacanas Chicas se encuentra la mayor cantidad de familias, contando con 200 comuneros y comuneras aproximadamente. Luego, en las bases de Rearte y de Tacanas Grandes viven alrededor de 15 familias y en Hualinchay habitan cerca de 85 familias.

Todas las bases cuentan con un servicio de colectivo de línea rural que las comunica con la ciudad de San Miguel de Tucumán, San Pedro de Colalao y Trancas, excepto la base de Rearte. Tiempo atrás había un ómnibus que realizaba el recorrido Gonzalo-Rearte-Tacanas Grandes por la ruta N°311, pero al ser poco utilizado dejó de prestar el servicio. No obstante, desde “*el cruce*” de las rutas N° 312 y N° 311 en la entrada de Gonzalo es posible llegar a Rearte ya sea en auto, a caballo, en moto o a pie. En general, todas las bases cuentan con servicios de luz eléctrica y almacenes, excepto una de “*las bandas*” del río Gonzalo, también llamado Las Lechuzas, donde el tendido eléctrico aún no se encuentra disponible.

Respecto a la organización y distribución del territorio hay algunas distinciones. La base de Potrero cuenta, al igual que en el caso de La Higuera y Chuscha en Chuschagasta, con la mayor parte del territorio “*loteado*” tras una expropiación que realizó la provincia de Tucumán décadas atrás. La obtención de los títulos de propiedad individual influye en que ésta sea una de las bases con pocos conflictos territoriales actuales, a excepción de las diversas causas que posee la autoridad-cacique Rufino Morales -quien vive en Potrero-. Esto se explica debido a que, tal como me lo indicaron los y las comuneras, las familias *terratienientes* buscan debilitar a la comunidad generándoles causas a sus autoridades de forma individual. Las consecuencias son los impedimentos que les genera al momento de realizar trámites en nombre de la Comunidad Indígena ante el INAI o en la cuenta bancaria.

Otra cuestión que llamó mi atención mientras recorría el territorio, es que en Gonzalo las familias comuneras se encuentran principalmente concentradas en la primera parte de la base. Allí, también se puede apreciar una distribución urbanizada de las viviendas, reuniendo a la parroquia, el juzgado de paz, el

CAPS y la escuela en un espacio similar a una “manzana” de cualquier ciudad o pueblo. Si se continúa por la ruta N° 311 hacia Potrero, las casas de los tolombones se ubican sobre las dos “bandas” del río, aunque en su mayoría del lado que bordea el “*camino grande*” por donde transita el colectivo. En el camino hacia Rearte por la ruta N° 311, las casas de los y las comuneras se ubican mayormente en altura y accesibles por “*senderos comunitarios*”. En Tacanas Grandes y Tacanas Chicas, las casas se encuentran contiguas a lo largo de la ruta N° 311; es decir, de un lado las casas y del otro los cercos de cada familia.

Dentro del territorio de Tolombón se encuentran tres escuelas: la escuela N°214 Julián Ramos Valverde ubicada en la base de Gonzalo, la escuela de Alta Montaña o Albergue N°358 Teniente Coronel P.A. Zelaya en Hualinchay y la escuela N° 385 en la base Rearte. Otro establecimiento educativo al que asisten los/as niños/as y jóvenes de la base Potrero es la escuela N°216 de la Comunidad Indígena vecina de Potrero Rodeo Grande. La comunidad cuenta también con Centros de Atención Primaria de Salud (CAPS) en cada una de sus bases territoriales; a excepción de Tacanas Grandes, donde las familias comuneras deben dirigirse hacia Hualinchay o al CAPS de Tacanas Chicas. En el caso de CAPS de Gonzalo, el agente sanitario es el comunero Aurelio Velardez, quien recorre el territorio asistiendo a los y las comuneras.

Como indiqué, Tolombón cuenta con bases de apoyo, es decir, familias que migraron principalmente en búsqueda de empleo. Dichas bases se encuentran en el Sur del Conurbano Bonaerense y en las localidades de Los Nogales, El Cadillal y Tafí Viejo, en el departamento homónimo en la provincia de Tucumán. Las bases de apoyo y las ubicadas en el territorio se mantienen en comunicación constante, incluyendo reiterados viajes al territorio. Durante mis estadías era común ver familias de las bases de apoyo que fuesen a vacacionar y a participar de las actividades comunitarias realizadas en el territorio como las yerras o “*marcada*” del ganado. Inclusive me sorprendió cuando, estando en Potrero, supe que durante el verano -época en la cual no se suele hacer las yerras por la cantidad de moscas que pueden infectar a los animales- realizarían la “*marcada*” debido a la llegada de parientes de Buenos Aires, quienes querían compartir ese momento de encuentro colectivo. Además, el compromiso e

involucramiento de las bases de apoyo se puede apreciar en las marchas convocadas fuera del territorio para apoyar los reclamos y la lucha en el territorio, en asambleas que se realizan para informarse sobre lo que ocurre en las bases territoriales junto a bingos y peñas para recaudar fondos para las causas judiciales.

Hasta aquí la presentación de la organización social de cada comunidad con sus particularidades. A continuación, detallo aspectos de la vida diaria como la cría de ganado, las labores de siembra, recolección de leña, uso de plantas medicinales y los lazos familiares que los chuschagastas y los tolombones mantienen entre sí.

Las familias comuneras, tanto en Chuschagasta como en Tolombón, viven de su territorio, aprovisionándose de lo necesario para el día a día, a través de diversas actividades como las tareas vinculadas a la cría y cuidado de animales. En la mayoría de los casos, tal como me lo contaron en diversas charlas, *“los campos son abiertos”* y *“(…) los ocupamos nosotros con cabras, ovejas, yeguarizos, chanchos”*; de las vacas y cabras también se obtiene leche para realizar los quesos y quesillos. Además, a lo largo de mis estadías en ambas comunidades, pude notar que los y las comuneras suelen cazar, cada tanto y en caso de que sea necesario, chancos del monte, pavas, perdices, entre otros pequeños animales, estando prohibida la caza deportiva y en época de cría, a fin de mantener el equilibrio con el territorio.

Otras actividades diarias son las labores de cultivo y de siembra. Los cercos son compartidos entre las familias, donde siembran diversas variedades de plantas: *“se siembra maíz, arveja, avena para los animalitos, maíz criollo”* señalaron. También, como el delegado de la base de Rearte, Domingo Mamaní me relató:

[sembramos] *poroto* (...) [en la mesada] *se dividen las parcelitas para sembrar cada uno, por el maíz, por el choclo. A veces, se puede cosechar zapallos, es lo que realmente tenemos en común ahí nosotros. Sembramos 5 o 6, porque hay tiempos que no tenemos empleo, no tenemos nada, (...) salimos a buscar lo que más uno necesita.* (Entrevista a Domingo Mamaní, 13 de febrero del año 2018, base de Rearte Sur, Tolombón).

Otros tipos de cultivos frecuentes son el cayote y plantas frutales como duraznos, manzanas, higos, ciruelas y, de forma acotada, la quinua. Las tareas agrícolas demandan tiempo y dedicación. A partir del mes de agosto, en el cual se conmemora a la Pachamama y el “*despertar*” del ciclo de la siembra - principalmente de octubre a noviembre con las primeras lluvias-, las familias comuneras comienzan a preparar la tierra, abonándola, arándola o utilizando el tractor comunitario y rotando los cercos. El tiempo de cultivo es hasta el mes de marzo-abril ya que comienzan el frío, las heladas y la “*garrotilla*” que dañan el crecimiento de los primeros brotes. Luego, hacia el mes de junio, comienzan los trabajos de cosecha.

Para realizar todas las prácticas mencionadas como para el consumo diario, los chuschagastas y los tolombones utilizan, mayormente, el agua proveniente de las vertientes. Para facilitar el acceso y contar con agua dentro de las casas, muchas familias realizan la conexión con mangueras. En el caso de algunas bases, como ocurre en La Higuera y en Chuscha en Chuschagasta, cuentan con agua proveniente del Dique homónimo.

Otra de las prácticas que refleja cómo es la vida diaria es la recolección de leña. “*Sacamos la leña, sacamos lo que es para los techos, lo que es para techar. Todo comunitario. Pastoreo de acá a allá, están los animales de uno y del otro*”, indicaron. Asimismo, los chuschagastas y los tolombones realizan trabajos artesanales en cuero, en cerámica, tejidos, dulces y conservas. Los dulces y las conservas son elaborados gracias a la cantidad de árboles frutales que disponen en el territorio -manzanas, higos, naranjas, duraznos, cayotes, entre otros. Especialmente en la base de Hualinchay, se encuentran nogales, de donde las familias comuneras recolectan nueces para luego, en algunos casos, venderlas.

Los chuschagastas y los tolombones, a pesar de contar con CAPS para atender su salud, mantienen el uso de plantas medicinales, las cuales se encuentran a lo largo del territorio. Entre éstas se encuentra el *molle*, la *chachacoma*, la *carqueja*, el *arca yuyo*, la *meona*, el *sauco*, la *cola de caballo*, la *muña-muña* y el *palam-palam*, entre otras; utilizadas para curar ciertas enfermedades y afecciones como el resfrío, el empacho, estados febriles y

gripales. También se encuentran afecciones como el *susto* y la *caída de la paletilla*, cuyos síntomas son similares a un fuerte dolor en el pecho, mareos y la pérdida del habla, las cuales deben ser atendidas por un curandero de la comunidad, quien conoce los pasos para sanar a la persona.

En la mayoría de los casos, ambas comunidades comparten familia; incluso, como lo han reiterado en varias oportunidades, “*somos todos familia, familia cercana sino somos hermanos, somos primos*”. La expresión “*somos una gran familia*” la fui escuchando a medida que comenzaba a interiorizarme más en cada comunidad y notaba, al comienzo sorprendentemente, que los apellidos se repetían. Así, por ejemplo, comuneros y comuneras en Tolombón indicaban que tal o cual comunero/a de Chuschagasta era su familiar. A medida que se han casado y han formado familia, se han mudado tanto entre las bases de una misma comunidad como entre comunidades. Para ilustrar, por ejemplo, Juana Mamaní casada con Donato Nievas, vivía en la base de Tacanas Grandes y al contraer matrimonio, se mudó hacia Rearte donde vive con su familia. Por su parte, Nancy Chocobar e Ismael Chocobar, a quienes me referiré en varios momentos de esta tesis, integran ambas comunidades, por parte de su familia paterna -su padre Néstor Hipólito Chocobar- de Chuschagasta, y por parte de madre -Eusebia Ríos- de Tolombón. Asimismo, los chuschagastas y los tolombones me señalaron que los apellidos se reiteran: Cata, Chocobar, Mamaní, Cayata, Condorí, Huanca, Chachagua, Gutiérrez, Díaz, Morales, Pasayo, Fernández, Ruiz, Velmonte, entre otros. También remarcaron que, si bien hay apellidos españoles por la influencia de familias migrantes de dicho origen, como los últimos siete nombrados, siempre alguno de los conyugues ha sido originario.

Otra característica en común entre ambas comunidades que pude apreciar, a partir de los relatos de los y las comuneras, es que se encuentran familias que no se reconocen como parte de la comunidad, las cuales trabajan para los *terratenientes* y no quieren que en las escuelas se hable de las comunidades indígenas. Al respecto, comuneros y comuneras han señalado: “*Es decir, es parte de la división que se produce por los terratenientes*”. “*A la gente la han amenazado mucho, la han atemorizado, con la policía. Y bueno, le han*

mentido de mil formas (...). Mandan a la gente a hacer daño, en vez de tenerla bien pagada, la tienen como sueldo miseria, para que nos vamos" (Entrevista a Domingo Mamaní, 13 de febrero del año 2018, base Rearte).

En suma, ambas comunidades comparten el estilo de vida basado en los usos colectivos dados al territorio y en los vínculos familiares tanto entre las bases como entre cada comunidad, lo cual se resume en la frase mencionada "*somos una gran familia*"; lazos que desde el período colonial el pueblo diaguita ha buscado preservar ante la continua búsqueda por parte de los conquistadores de desarticular sus redes comunitarias y familiares. Se encuentran distinciones entre las bases de cada comunidad, principalmente en relación con la forma de organización y distribución del espacio, especialmente en los casos de las bases donde se encuentran títulos de propiedad privada y, por lo tanto, los conflictos territoriales no son pronunciados. Así las preocupaciones se asocian a aspectos como el acceso a la salud, la educación y principalmente con ser desalojados del territorio.

Organización política en Chuschagasta y en Tolombón. Las autoridades

Los Chuschagasta

La comunidad de Chuschagasta cuenta con un estatuto -creado en el año 2002- el cual aprueba la creación de una Comisión Comunitaria, con distintos cargos y roles, especificando que la Asamblea General es la autoridad principal, inclusive por sobre las autoridades comunales cacique y presidente. Las elecciones de autoridades se realizan cada cuatro años, pudiendo extender o acortarse dicho tiempo de acuerdo lo disponga la comunidad, como ocurrió luego del juicio por el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar en octubre del año 2018. Se encuentran asambleas generales donde, aproximadamente cada un mes los chuschagastas son llamados a reunirse, y asambleas extraordinarias donde se debaten temas que requieren de atención y resolución.

La organización política se organiza en base al “*nombramiento de autoridades*”. Éstas son: la autoridad -(cacique)³⁵, quien “*juntamente con el Presidente, convocará a las Asambleas y reuniones comunitarias (...). Como autoridad máxima, después de la Asamblea General tendrá la facultad de velar por el bienestar material y espiritual de la comunidad*” (Art. N° 6 del Estatuto). Las autoridades comunales que han cumplido este cargo, desde la conformación de la Comunidad Indígena, fueron: Clementino Salvador, luego Francisco Demetrio Balderrama, Andrés Mamaní y luego Audolio Chocobar.

El Presidente³⁶, cuyas funciones son: “*en caso de renuncia, ausencia, enfermedad o cualquier otro motivo que imposibilite al Cacique, lo reemplaza hasta su regreso o, en caso de que no pudiera, hasta nueva elección. Dirige las reuniones manteniendo el orden de las discusiones en la Asamblea General y sesiones de Comisión (...). Debe velar por el buen funcionamiento y la buena administración observando y haciendo observar el Reglamento y resolución de la Asamblea (...)*” (Art. N° 6 del Estatuto). Desde el año 2002, los comuneros que han ocupado este cargo han sido Francisco Demetrio Balderrama -en ese momento era tanto “cacique” como “presidente”-, Andrés Joaquín Mamaní y Audolio Chocobar.

El Secretario, cuyas tareas a cumplir son: “*asistir a las reuniones generales y sesiones de Comisión Comunitaria, redactando las actas correspondientes (...). Llevar el Libro de Actas de la Asamblea General y de sesión de la Comisión Comunitaria*” (Art. N° 6 del Estatuto). Este cargo ha sido asumido por los siguientes comuneros: Delfín Inés Cata acompañado de la Subsecretaria Azucena Francisca Cata, Cristina Leiva acompañada de Ramona Rasgido y luego, Alberto Cata en compañía de la comunera Mariel Tejeira.

³⁵ El término “cacique” se encuentra entre paréntesis, tal como me lo sugirieron los chuschagastas, debido a que refleja un tipo de organización y jerarquización política que no se termina de adecuar a la visión colectiva de la comunidad. No obstante, al momento de elaborar el Estatuto, y considerando otros estatutos armados por otras comunidades que sirvieron de ejemplo, decidieron especificar cargos para cada autoridad comunal. En la actualidad, luego de nueve años, la comunidad se encuentra repensando la modificación del mismo.

³⁶ Los paréntesis colocados al término “presidente” se corresponden a lo explicado en la nota al pie anterior.

En cuanto al cargo de Tesorero, sus responsabilidades consisten en *“llevar con el Secretario el registro de toda la comunidad. Llevar los libros de contabilidad donde figure un balance mensual y un balance general anual (...). Dar cuenta del estado económico de la Comunidad”* (Art. N° 6 del Estatuto). Los y las comuneras que han cumplido con estas tareas han sido Ramos Arturo Reyes acompañado de Ramón Antonio Méndez, Andrés Joaquín Mamaní acompañado de un ProTesorero, Rafael Celestino Gutiérrez, Facundo Gutiérrez y Azucena Chocobar.

Los tesoreros son acompañados por los “Revisores de Cuenta”, cuyas funciones son: *“asistir puntualmente a las reuniones comunitarias y Asambleas Generales. Controlar los libros de tesorería (...). Informar a la Asamblea General ya la comisión comunitaria el estado de cuentas”* (Art. N° 6 del Estatuto). Entre los y las comuneras que han asumido estas responsabilidades se encuentran: Gabriel Emiliano Chocobar, Solano Roberto Chocobar, Roberto Solano Chocobar, Cristián Fernández, Belén Cata, Mariel Cata y Gabriel Chocobar.

Por último, se encuentra la figura de los Vocales -titulares y suplentes-, cuya función principal es *“asistir a las Asambleas y reunión (...). Leer los informes y novedades ante la Asamblea y hacer los trámites que la Comisión le confíe”* (Art. N° 6 del Estatuto). El cargo de vocales ha sido ocupado por los siguientes comuneros y comuneras: Andrés Joaquín Mamaní, Javier Cristóbal Chocobar, Emilio Germán Mamaní, Vilma Fernández y Ramón Fernández.

Desde el 2002 la comunidad Los Chuschagasta acompaña a la organización Unión de Los Pueblos de la Nación Diaguita de la provincia de Tucumán (UPND-Tucumán)³⁷. En aquel año la UPND-Tucumán comenzaba su proceso de conformación al igual que los chuschagastas, quienes se estaban organizando como Comunidad Indígena, acompañados de otras comunidades del Valle de Choromoro y del Valle Calchaquí. Hacia el año 2009, este espacio se institucionalizó como tal. A lo largo de estos últimos diez años, Los

³⁷ La UPND de Tucumán es un espacio político que reúne a la mayoría de las comunidades originarias diaguitas de provincia de Tucumán, institucionalizado en el año 2009. Link: <https://upndt.com/>

Chuschagasta han trabajado junto con la Unión en los pedidos de justicia por el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar.

Tolombón

La organización política de la comunidad de Tolombón cuenta con un estatuto -creado en el año 2001-, el cual aprueba en su artículo XXXIV que *“los órganos de gobierno comunitario indígena (...): la Asamblea General; el Consejo Administrativo; el cacique; Secretario general/a; Tesorero/a”*. El estatuto especifica en su artículo XXXIX la creación de un *“Consejo Administrativo conformado por el cacique, secretario, Tesorero y un delegado que serán elegidos en Asamblea de cada una de las mismas”*. Asimismo, en el artículo XLII señala que las funciones del Consejo Administrativo son: *“cumplir y hacer cumplir las normas del presente Estatuto y todas aquéllas que forman parte del Derecho Indígena de esta Comunidad”*. Luego en el artículo siguiente *“controlar el orden y funcionamiento de la Comunidad de base a la cual representan”* y *“asistir a las reuniones del consejo para llevar la información y problemática, de la comunidad de la base a la cual representa ante el consejo y el cacique para la búsqueda de su pronta solución”*. Al igual que en el caso de Chuschagasta, la Asamblea General es la autoridad máxima por encima de las autoridades mencionadas. También, se encuentran dos tipos de asambleas: las generales-ordinarias y asambleas generales- extraordinarias.

En cuanto al rol del cacique, el estatuto señala: *“es la autoridad principal ejecutiva y representante legal de la Comunidad Indígena Pueblo de Tolombón”*. Entre sus funciones se encuentran *“cumplir y hacer cumplir; representar y hacer defender los intereses de la Comunidad ante cualquier otro organismo; celebrar convenios, acuerdos y todo acto en bien de la comunidad”*. Este cargo, desde la conformación de la Comunidad Indígena, lo han ocupado los comuneros: Cosme Morales, Rufino Morales, Jorge González (base Gonzalo) y Rufino Morales (base Potrero).

En cuanto al rol de Secretario, el estatuto indica en el artículo LIV y LV: *“asistir a las asambleas (...) redactando actas, en el libro correspondiente dejando documentada las sesiones de las asambleas” (...) acompañar al cacique*

en las relaciones con otras instituciones dentro y fuera de la comunidad". Los y las comuneras que han cumplido con estas responsabilidades han sido: Domingo Mamaní, Eugenia Ramírez y Carlos Villagra.

El Tesorero tiene como función, de acuerdo con el artículo LVII: *"administrar junto con el cacique los fondos financieros que ingresen y egresen de la comunidad"*. Entre los comuneros que asumieron esta responsabilidad se encuentran: Américo Velardez, Esteban Cruz y Américo Velardez.

La Comunidad Indígena Pueblo Tolombón también cuenta con un Consejo de Delegados de cada base. En la base de Potrero, desde que se conformó la Comunidad Indígena se sucedieron los y las comuneras Estela Cayata, Roque González y Patricio Mamaní. En la base de Gonzalo: Aurelio Velardez, Jorge González, Miriam Condorí y Lorena Vildoza. Respecto a la base Rearte: Domingo Mamaní, Fátima Colqui, retomando nuevamente en el cargo Domingo Mamaní. En Tacanas Chicas, fueron delegados/as: Gladys Camacho. En Tacanas Grandes, Pascuala Alberro y Patricio Mamaní. Por último, en Hualinchay, asumieron este rol las comuneras Belarmina Pasayo y luego, Elsa Pasayo. Otros cargos en la comunidad de Tolombón son el de tutor/a o facilitador/a intercultural, entre ellos: Eugenia Ramírez, Roque Días, Fabiana Diaz y actualmente Isabel Velardez.

Conflictos territoriales en Chuschagasta y Tolombón

Los conflictos territoriales, tal como sucede con diversas comunidades y organizaciones territoriales indígenas de la Argentina contemporánea, han estado centrados en la lucha por la tierra y el territorio. A lo largo de las siguientes dos secciones presento dichas problemáticas territoriales para cada una de ellas.

Los conflictos en Chuschagasta

En el caso de la comunidad Los Chuschagasta, el principal conflicto ocurrió el día 12 de octubre del año 2009, cuando el *terratiente* Darío Luis Amín, junto con los ex policías Luis Humberto Gómez y José Eduardo Valdivieso, asesinaron a la autoridad tradicional Javier Chocobar e hirieron a otros tres

comuneros y autoridades, Andrés Mamaní, Emilio Mamaní y Delfín Cata. El motivo de este nefasto episodio fue la constante intención de la familia *terrateniente* Amín de ocupar el territorio de la comunidad, particularmente la cantera de lajas, lugar donde ocurrió el asesinato. Estos hechos representaron una herida colectiva que afectó al resto de la comunidad. El motivo principal de las disputas, que desencadenó en el fatal desenlace, fue por el uso de dicha cantera, que los *terratenientes* Amín querían explotar, junto a numerosas e históricas amenazas y violaciones de derechos indígenas territoriales.

En los diversos relatos, los chuschagastas mencionan a los primeros miembros de la familia *terrateniente* Amín, entre ellos Eduardo (padre del llamado 'Jasí' y abuelo de Darío Luis Amín), quien más los hostigaba, junto a Julio, Guillermo y Alfredo Amín. Tal como me narraron, hacia mediados del siglo XX, la llegada de la familia *terrateniente* Amín a la zona de La Higuera y Chuscha se dio por sus vínculos con el poder político de Tucumán. Una vez instalados comenzaron a arrendar para sacar leña y así "*quemar ladrillos*", actividad a la que comenzaron a dedicarse. A partir de entonces, recuerdan los y las comuneras, comenzaron a decir que eran los dueños de las tierras. Luego, a medida que "*los primeros Amín, viejos*" fueron muriendo, continuaron sus hijos dividiéndose el territorio de los chuschagastas. Por ejemplo, comuneros y comuneras en La Higuera me señalaron que Guillermo Amín, casado con Susana de Amín, construyó su casa en la parte de "*la entrada de El Chorro*". Una vez fallecido, los hostigamientos aumentaron, por ejemplo, prohibiéndoles el paso para ir a buscar leña colocando un portón, bajo el argumento de que "*ellos eran los dueños*".

Como se puede apreciar, las amenazas y maltratos se presentaban al momento de que las familias comuneras hacían uso de su territorio como ocurría, por ejemplo, cuando colocaban cercos para la siembra. De acuerdo con sus relatos, Javier Chocobar fue intimado en varias oportunidades por el padre del *terrateniente* Darío Luis Amín, quien se autodenominaba "dueño" de las tierras y lo trataba a Javier de "usurpador" del territorio en que fue "*nacido y criado*". Los chuschagastas también recuerdan que el trato por parte de "los Amín" se volvió

más intimidatorio al no conseguir que las familias comuneras trabajasen para ellos en la cantera de lajas.

Los antecedentes de dicho conflicto se reflejan en el fallo de la Cámara Federal de Casación Penal Registro Nro. 30/18 con fecha 21 de febrero de 2018. Dicho fallo se logró luego de que la comunidad apelara la decisión judicial anterior que no condenaba el intento de desalojo que tuvo la comunera Isabel Cata por parte de otra familia *terratiente* de apellido Chiarello en Ñorco. Específicamente por dos de sus integrantes, Silvia Chiarello, exdelegada comunal de Anca Juli (durante cuatro períodos, 1976-1978 y 2003-2015) y su hermano Dante, quienes también dicen ser dueños de la finca Ñorco. En dicho fallo se indica que los hechos del 12 de octubre del año 2009 pudieron ser evitables:

El acto de poner en posesión a Amín (por parte de la Cámara de Apelaciones y el congreso actuante), conforme surge de fojas 1130/1152, configura por lo menos, a priori, un acto judicial que desconoce lo que la Ley vigente [referencia a la ley 26.160 que data del 23 de Noviembre del año 2006] al momento del hecho establece claramente, que es suspender todos aquellos actos cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras (...). Finalmente, el representante de Ministerio Público Fiscal expresó que el aquo tampoco valoró el asesinato de Javier Chocobar (...) La imposibilidad de haber evitado la muerte de un ser humano, evidencia el déficit en la administración de justicia. Máxime, cuando los integrantes de Chuscha, siempre estuvieron al derecho, y en todo momento evitaron recurrir a vías de hecho (...) Las agresiones de las que fueron víctimas los comuneros, constituyen el colofón del raid delectivo investigado. Por ende, el homicidio y las lesiones graves perpetradas carecen de inteligibilidad si se obvia recalcar en las amenazas, extorsiones, hurtos, y estragos a las que estuvieron expuestos los Chuschagastas (confr. Fs. 115/116).

Considerando lo mencionado, la elección de focalizarme en la comunidad Los Chuschagasta y, principalmente en el conflicto territorial que derivó en el asesinato de la autoridad Javier Chocobar, se debe a tres razones:

1) En primer lugar, este conflicto muestra la trama histórica de avasallamiento hacia la comunidad Los Chuschagasta, la cual llegó a su pico máximo de violencia al asesinar a uno de sus miembros. Además, entre los antecedentes a este conflicto se encuentran una sistemática violación a los derechos indígenas y una serie histórica de amenazas de la familia *terratiente* Amín contra la familia Chocobar y contra el resto de las familias comuneras.

Estas amenazas se acentuaron cuando los y las comuneras se negaron a seguir cumpliendo con las obligaciones exigidas por parte de la familia Amín.

2) Asimismo, el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar representa uno de los hechos de mayor gravedad de los últimos años contra las pueblos y comunidades indígenas en el país. Su juicio (para el cual se debió esperar nueve años) fue tomado como caso ejemplo tras sentar jurisprudencia en favor de los pueblos indígenas al aplicar correctamente el marco de derecho internacional y nacional indígena.

3) La tercera razón es que el asesinato de la autoridad Javier Chocobar simbolizó una herida colectiva que afectó drásticamente a toda la comunidad marcando un antes y un después. En este sentido, este golpe abrupto para la comunidad dio lugar a que los chuschagasta encaren un plan de lucha y resistencia que activó políticas de identidad y procesos de territorialización.

Conflictos territoriales en Tolombón

La Comunidad Indígena Tolombón posee numerosos conflictos debido a la extensión de su territorio y a la presencia de varias familias *terratenientes*. De hecho, actualmente cuenta con más de ochenta conflictos territoriales y causas judiciales, incluyendo penales. A lo largo de esta tesis iré refiriendo a algunos de ellos, los cuales los organizo en función de sus cuatro bases territoriales.

En la base de Potrero, los y las comuneras relataron despojos que datan de hace sesenta años, cuando eran intimados a desalojar sus cercos y casas, “*perdiéndolo todo*”, animales y cosechas. Las familias *terratenientes* de la zona han sido los López Pondal y Critto, en la finca denominada Las Criollas, ubicada entre las bases Gonzalo y Potrero; y la familia Alurralde-Paz hacia la comunidad vecina de Rodeo Grande. Actualmente, esta base no presenta conflictos territoriales con causas judiciales activas.

En la base Gonzalo desde fines de la década de 1990 y comienzos del 2000, se encuentran numerosas situaciones de hostigamientos, amenazas y hechos violentos que fueron judicializados, cuyas causas, en su mayoría, se mantienen activas hasta el día de la fecha. Entre éstos, el caso de la comunera Justina Velardez contra la familia *terrateniente* Critto por el intento de desalojo y

quema de parte del bosque nativo ubicado detrás de su casa. Desde el año 2005 en adelante, el conflicto del comunero Don Santos Ríos quien fue demandado por la familia *terrateniente* Guerinao -familiares de los *terratenientes* Critto- por la “mesada” -planicie utilizada como cerco de siembra comunitario compartido por las familias comuneras- ubicada en una de las lomas de Gonzalo. En el mismo año, el comunero Román Ríos y su esposa Francisca Méndez tuvieron que sortear un intento de desalojo por parte de la familia *terrateniente* Critto. Luego, en noviembre del año 2016, a la familia Cayata –cuyo uno de sus miembros, Jorge González, ocupó el cargo de autoridad tradicional-cacique- le fue arrebatado un cerco comunitario en manos de la familia *terrateniente* Critto; además quemaron el denominado “*quincho comunitario*”. Un año más tarde, los *terratenientes* Critto quemaron la casa del comunero Juan Cruz, en la entrada de la base de Gonzalo. Otras de los y las comuneras afectadas fue la tutora/facilitadora intercultural Isabel Velardez y su esposo Ceferino Méndez, quienes fueron acusados de *cuatrerismo* -robo de animales- por parte de la familia *terrateniente* Critto.

Encuentro relevante recomponer, a partir de los relatos de los tolombones, los vínculos entre las principales familias *terratenientes* de las bases de Potrero y de Gonzalo dado que refleja el poderío y la influencia que poseen las mismas para realizar estos hostigamientos contra las familias comuneras. Entre las primeras familias *terratenientes* de la base de Potrero se encuentran las de apellido López Pondal, cuyos descendientes mantienen lazos de parentesco con la familia *terrateniente* Critto. En diversas charlas los y las comuneras me relataron que la hija del *terrateniente* Adolfo López Pondal, Benjamina López Pondal, se casó con el *terrateniente* Miguel Critto, quien controlaba la base de Gonzalo y fue gobernador de la provincia de Tucumán durante los años 1939 y 1943. Luego, Benjamina López Pondal de Critto y Miguel Critto tuvieron siete hijos, tres varones: Francisco “Pancho”, Miguelín y Adolfo Critto; y cuatro mujeres llamadas por los y las comuneras como “*las niñas*”: María Benjamina, Marta Defacio, Lucía y María Elena Critto. Luego, María Benjamina Critto se casó con el *terrateniente* Carlos Guerinao; Lucía Critto con un miembro de la familia Massalin (familia tabacalera); María Elena Critto se casó con otro de los *terratenientes* históricos de la base de Gonzalo, de apellido Peña Guzmán, con

el que tuvo una hija, Marta Peña. Así, esta tercera generación de estas familias *terratenientes* fue la que reforzó el poder entre las bases de Potrero y Gonzalo, al mantener lazos de parentesco: López Pondal, Critto, Guerinao y Peña. Estos lazos de parentesco entre las familias *terratenientes*, a su vez, les permitió continuar con las prácticas de explotación de pago de arriendo, pastajes y obligaciones hacia los tolombones.

En la base de Rearte Sur, desde que se reorganizó la Comunidad en el año 2001 en adelante, se encuentran diversas denuncias a las familias comuneras de *cuatreritos* y de usurpadores por parte los *terratenientes* López de Zavalía y sus encargados. Hacia el año 2007, el delegado Domingo Mamaní junto al Secretario General Carlos Villagra y a los comuneros, Mario Miguel, Celín Córdoba, entre otros, fueron denunciados por hacer uso de la llamada “*mesada de abajo*” de aproximadamente 9 hectáreas. Asimismo, estos comuneros fueron acusados de forma individual, nuevamente, de *cuatrerismo*, asociación ilícita, usurpación de propiedad y ventas ilegales, generándoles causas judiciales hasta la actualidad. Por ejemplo, el delegado Domingo Mamaní me relató que ya suma 15 causas penales y 45 demandas civiles. Resulta importante destacar que hacia comienzos del año 2019 y luego de dos sobreseimientos a favor de la comunidad por la causa de “*la mesada de abajo a sur*”, los *terratenientes* López de Zavalía volvieron a apelar ante la justicia de la provincia de Tucumán.

Otro de los conflictos resonantes en la base de Rearte, al cual me referiré en diversos momentos de esta tesis, es la causa judicial por el conflicto territorial del comunero Donato Nievas contra el *terrateniente* Javier López de Zavalía. Tal como me contó Donato, esta causa tiene su historia, la cual se remonta hacia comienzos del 2000 durante el proceso de organización de la Comunidad Indígena cuando tuvo el primer intento de desalojo. Luego se sucedieron dos más. El último intento de desalojo al comunero Donato Nieva y su familia, contó con el fallo de la Corte Suprema de la Justicia de Tucumán en junio del año 2017. Dicho fallo ha causado un gran impacto en toda la comunidad, debido a que fue el puntapié que habilitó a que los *terratenientes* reiteraran sus amenazas, hostigamientos y activaran nuevamente causas, tanto contra el comunero

Donato Nievas como contra las familias implicadas en los conflictos territoriales mencionados.

En la base de Tacanas Grandes, hacia el año 2005, se encuentran los intentos de desalojo a la exdelegada, la comunera Pasquala Albero, por parte de los *terratenientes* Saleme. Unos años más tarde, los y las comuneras indicaron que esta familia *terrateniente* comenzó a vender las tierras a particulares con el fin de realizar un proyecto inmobiliario, el “Club de Campo”. Por su parte, la base de Tacanas Chicas, entre los años 1994 y 1996, también tuvo intentos de desalojo por parte de los *terratenientes* Torino Guanuco. Entre ellos, la comunera Antonia Quiroga se vio obligada a entregar algunos de sus cercos de siembra. También se encuentran los conflictos que sufrió la familia de la exdelegada Gladys Camacho con dicha familia *terrateniente*, quien me narró amenazas de muerte con látigos y revólveres y un juicio que tuvo que afrontar su hermano. En sus relatos señalaron que a medida que el *terrateniente* alambraba el “*campo abierto*”, fueron quedándose sin espacio para sembrar y para que los animales pasten. Desde el año 2015 en adelante, la familia *terrateniente* comenzó a vender las tierras, entre ellos a otro *terrateniente* de apellido Otero.

En la base de Hualinchay, hacia la década de 1990, los conflictos fueron con los *terratenientes* Pena y luego con los Andrada. Tal como me lo relataron los tolombones, uno de sus miembros, Luis Andrada, fue vinculado a la escuela de Hualinchay y ha sido delegado comunal de San Pedro de Colalao. Asimismo, me mencionaron que hacia el año 2010 en adelante comenzaron a ofrecerle a las familias comuneras firmar los comodatos (falsos) -documento de alquiler o arriendo de la tierra-, lo cual implica una “trampa” de las familias *terratenientes* ya que se valen de las firmas para argumentar que son los dueños del territorio.

Otras situaciones frecuentes, que surgen en los relatos de los tolombones en todas las bases, son los pedidos de arreglos como la insistencia por parte de los *terratenientes* para que las familias comuneras firmen comodatos falsos -lo cual implica reconocerlos (a los *terratenientes*) como dueños-, los constantes hostigamientos de que presentarán “*papeles*” ante la Justicia para desalojarlos, hasta la matanza de animales, destrozos de cercos, así como también el ser citados a Tribunales en San Miguel de Tucumán, con los viajes y desgastes que

ello conlleva. Los tolombones me indicaron que es “*el manejo de ellos, es lo que buscan cansarnos*”. A estas numerosas acciones se suman los rumores de desalojo, los cuales cumplen un rol importante debido a que, aunque luego la amenaza no se concrete, los miedos que generan son poderosos, tal como me fue relatado en diversos testimonios. Entre ellos que, en el año 2018 y 2019, aproximadamente 30 familias serían desalojadas de las bases de Tacanas Chicas, Tacanas Grandes y Hualinchay tras los conflictos en Montebello - comunidad vecina de Indio Colalao-.

Como se puede apreciar, la comunidad de Tolombón posee una significativa cantidad de conflictos y de familias *terratendientes* que han hostigado a las familias comuneras. Especialmente a partir del año 2015 los conflictos territoriales se intensificaron, situación que ha debilitado a la comunidad. Dicho debilitamiento se expresó en que muchas familias, como indiqué, volvieran a firmar los mencionados comodatos (falsos) por miedo a represalias, que otras se alejaran de la comunidad, incluyendo una participación menos activa en la Comisión Política de la comunidad.

En suma, todos los conflictos territoriales mencionados tanto en la comunidad Los Chuschagasta como en Tolombón, son resonantes y significativos por: 1. la gravedad de los hechos -llegando al asesinato de uno de sus miembros y autoridad-; 2. por los cuantiosos casos -como se pudo apreciar en el caso de Tolombón- con más de 80 causas judiciales, incluyendo elevaciones a juicio-; 3. ante las diversas familias *terratendientes* que históricamente intentan usurparles el territorio y 4. por el fallo de la Corte Suprema de Justicia de la provincia de Tucumán en junio del año 2017, el cual hace eco del incumplimiento sistemático de las leyes indigenistas.

La persistencia de los conflictos territoriales, y las históricas amenazas que ambas comunidades han tenido que afrontar, permiten vislumbrar las asimetrías de poder entre los pueblos indígenas y grupos dominantes como funcionarios judiciales y familias *terratendientes*. Estas situaciones litigiosas pueden ser entendidas como patrones-disparadores de acción que han motorizado diversos procesos como son los de reconocimiento identitario, organización comunitaria y de territorialización. Específicamente en el caso

presentado en esta tesis, me centraré en las políticas de identidad y los procesos de territorialización impulsadas por las comunidades diaguitas, Los Chuschagasta y Tolombón, ante estos conflictos territoriales.

CAPÍTULO IV. METODOLOGÍA

La presente tesis es producto de una investigación que tuvo como caso de estudio al Pueblo-Nación Diaguita del Valle de Choromoro (actual provincia de Tucumán) y dos de sus comunidades, Los Chuschagasta y Tolombón. A partir de la misma abordé una problemática histórica que afecta tanto a éste como a diversos pueblos indígenas en la Argentina contemporánea: los conflictos territoriales y resistencias por sus derechos a vivir en sus territorios de forma autodeterminada. Para alcanzar los objetivos específicos planteados, es decir, analizar las políticas de identidad y los procesos de territorialización, empleé como método principal el etnográfico reflexivo, a través de dos técnicas de trabajo de campo: los registros de campo, tanto informales como entrevistas, y la observación participante.

Este capítulo lo divido en un primer apartado donde discuto el método y técnicas de investigación empleadas, con mención especial al trabajo intercultural y al entrecruce y enriquecimiento con otras metodologías y fuentes de investigación como son las provenientes de la historiografía. En un segundo apartado, desarrollaré los antecedentes a la presente investigación, señalando dos momentos que me permitieron conocer a referentes de la comunidad Los Chuschagasta y Tolombón y realizar el primer viaje al Valle de Choromoro. Asimismo, especificaré cómo surgieron las primeras ideas del proyecto de tesis. En tercer orden, referiré a mi primer viaje a Chuschagasta en el año 2015 y las modificaciones al proyecto de tesis en función de los aportes de las materias del doctorado, de mi director y codirector y de mis primeras notas de campo. En cuarto lugar, explicaré cómo fueron mis cinco estadías de trabajo campo, detallando en cada etapa en el vínculo entablado con los chuschagastas y los tolombones, en las impresiones que me causó y las reformulaciones al plan de investigación. Finalmente me referiré a la reflexividad sobre el trabajo de investigación.

El método de investigación etnográfico, el trabajo de campo y sus técnicas

El método etnográfico reflexivo constituye un modo y práctica de investigación específica acerca de cómo abordar y analizar realidades o fenómenos sociales. Un proceso que incluye desde delimitar con quiénes se trabajará, los enfoques teóricos y predisposición del investigador/a para abordar el caso de estudio en cuestión, las técnicas de recolección de la información y de construcción de datos, y el ejercicio de escritura y de reflexividad (Guber, 2005 y 2011; Pizarro, 2014).

El caso de estudio o “unidades de observación” conforma la población con la cual se trabajará e interpelará para obtener la información requerida y construir, a partir de ésta, datos, es decir, la construcción del trabajo de campo (Guber, 2005, p. 58). Retomando a Fernando Balbi (2012), se entiende que el estudio de caso es interpretativo, entendiendo a la tarea de interpretación y de construcción heurística de la llamada perspectiva de los protagonistas como una relación y confrontación de sus puntos de vista con los de el/la investigador/a, donde media el abordaje teórico que éste/a posea (Balbi, 2012). La construcción del trabajo de campo o “del campo” -tal como mencionaré en diversas oportunidades a lo largo de este capítulo-, como toda práctica, supone una interpelación y retroalimentación constante de factores como la teoría, información y datos empíricos, incluyendo cuestiones personales de los actores, como son sus impresiones, reacciones y sentimientos despertados a lo largo del trabajo de campo (Guber, 2005, p. 17; Guber, 2011; Zapata, 2014).

El trabajo de campo posee como técnica primordial: la observación participante; es decir, dos actividades que se retroalimentan entre sí: observar y participar. La observación consiste en tomar registro de todo aquello que ocurre en las situaciones de interacción; mientras que la participación refiere a la intervención del/a investigador/a en las actividades de campo, llegando a comportarse como “uno/a más” de sus interlocutores (Guber, 2005 y 2011). Desde enfoques positivistas, la observación y la participación han sido entendidas como dos esferas escindidas; es decir, quien observa está por fuera del campo a estudiar logrando así una mirada neutral y objetiva (Thiollent, 1982). En contraposición quien participa se involucra y se encuentra “adentro” del

universo de las personas que estudia. Considerando esta división, para este primer abordaje el rol del/a académico/a consiste en “observar para participar”, primando la observación como fuente directa de la información que obtendrá el investigador/a en su rol de “observador/a”. En otros términos, esta visión asume que la teoría adquiere una relevancia extra complaciente con la mirada y el sentido común académico y social del/a científico/a al poder brindar explicaciones acabadas de la realidad (Rockwell, 1980; Guber, 2005, pp. 38).

Desde enfoques empiristas, la relación entre estos términos se invierte (Holy, 1984; Rockwell, 1980). El trabajo de campo descansa en “participar para observar”. Es decir, la forma correcta para aprehender los sentidos y significados de lo que acontece en el campo es posible a través de la experiencia directa, del involucramiento del/a investigador/a siendo interpelado/a por los hechos que suceden, tanto física como emocionalmente. Ahora bien, si la crítica a la postura extrema de la observación es creer que el investigador/a es un ser racionalmente perfecto y un/a “observador/a” puro/a; el extremo de la participación supone la pérdida de los criterios de éste/a al estar totalmente inmerso/a en los modos de vida de los denominados informantes.

Una tercera postura invita a romper con esta dicotomía, señalando que el/la investigador/a, al transitar el trabajo de campo, irá combinando ambas actividades: la observación y la participación. Así, los roles de “observador-participante” y “participante-observador” forman dos caras de la misma moneda. Ambas modalidades, deben ser consideradas partes complementarias de un mismo proceso, lo cual conlleva comprender las diversas situaciones que “hacen” al campo”: desde momentos de silencio, charlas grabadas o informales, participar en actividades diarias hasta involucramientos y compromisos políticos. Las particularidades que representan ambas modalidades serán consideradas al momento de incluir los verbos “participar” y “observar”, a lo largo de este capítulo.

El método etnográfico reflexivo y la observación participante implican zambullirse en el campo a fin de poder entender las prácticas y los significados que le otorgan los protagonistas a un determinado escenario social. Asimismo, conlleva comprender que los marcos interpretativos de los actores se articulan en virtud de las características reflexivas e indexicales del lenguaje, las cuales permiten entender las posiciones sociales de los interlocutores durante las situaciones de interacción (Guber, 2005 y 2011; Pizarro, 2014). De esta forma,

la visión del/a investigador/a no se condice exactamente con la mirada de las personas con las que trabaja. Estas diferencias conllevan un trabajo de explicitación y de reflexividad.

La reflexividad remite al proceso de replanteamientos sobre el proceso de trabajo de investigación y sobre las implicancias del mismo en tanto praxis, tanto para la producción de los datos como también para comprender el rol del/a investigador/a en todo el proceso. Pierre Bourdieu (1991) llamó la “objetivación participante” a la forma en que la ciencia se toma a sí misma como objeto de estudio, indagando en las lógicas y formas de investigar, considerando tanto las condiciones personales -clase social, género, nacionalidad, entre otras- del científico/a como del entorno -requerimientos institucionales, públicos a los que se dirigen sus trabajos, entre otros-. En cuanto al rol de los y las académicos/as conlleva también una revisión de sus logocentrismos, sociocentrismos -políticos y sociales- y etnocentrismos (Guber, 2011). Así, y considerando la “importancia del campo como instancia de conocimiento” (Pozzio, 2011, p. 9), el estudio de caso se va construyendo a medida que se lo transita y experimenta, incluyendo lo que “se escucha”, “lo que se ve” y “lo que se reflexiona” (Guber, 2005, p. 17).

En cuanto a las técnicas de registros de campo, dos han sido ciertamente centrales en mi investigación: las entrevistas semi-dirigidas, en profundidad o antropológicas, y los registros informales. Una primera técnica de trabajo de campo son las entrevistas antropológicas, es decir, las semi-dirigidas o en profundidad. La entrevista no es sólo una técnica para obtener información, sino que constituye un proceso donde se entablan relaciones sociales; un evento comunicativo con las lógicas, prácticas de los participantes, las categorías emergentes y la propia situación de entrevista condicionan a –y son transformadas por– esta práctica discursiva (Pizarro, 2014). En este sentido, la entrevista etnográfica, considerada como práctica discursiva, es un proceso de coproducción y de negociación de la información entre el/la entrevistador/a y el/la entrevistado/a, quienes orientan la interpretación de lo dicho a través de pistas meta-discursivas, es decir, el universo de sentidos que evocan las palabras pronunciadas por los actores.

Las entrevistas no siempre siguen el curso deseado por el/a investigador/a, por lo que se recomienda abordar al entrevistado/a con un cuestionario semi-estructurado para dar un margen de libertad para que también

hable de lo que él o ella considere importante sobre el tema discutido. De esta manera, se busca combinar los objetivos planteados en la investigación con la perspectiva de los protagonistas sobre lo que es relevante para ellos y ellas, dejando de entender al informante como un simple portador de una cultura para considerarlo como actor activo del proceso de construcción social y de su historia (Guber, 2005, p. 80). Asimismo, la noción de “entrevista en profundidad” evoca a las situaciones de interacción en el campo, en las cuales, como señalé, se entrecruzan marcos interpretativos de los/as entrevistados/as con la del investigador/a (Guber, 2011; Pizarro, 2014).

Otros registros de campo son las anotaciones que realiza el/la investigador/a de los hechos, actividades, y todo lo que llame su atención en el campo. Esta forma de “recoger datos” es sumamente importante no solamente para aquellas circunstancias donde no se pueda tomar registros fílmicos o de audio, sino que también porque permite entender que la información valiosa no es sola la verbalizada por los/as personas sino también las gestualidades, los tonos de la voz, todas señales valiosas sobre las interacciones en el campo con los/as interlocutores -como de incomodidad a ciertas preguntas- (Guber, 2005; Pizarro, 2014). Asimismo, la nota de campo conlleva un ejercicio donde el científico/a explicita, acorde con lo indicado sobre los ejercicios de reflexividad, las sensaciones, percepciones y estados de ánimo, tanto propios como de las personas a las cuales acompaña.

La interculturalidad como método de investigación

Considerando lo mencionado sobre la reflexividad del investigador/a y la alteridad como tópico de investigación, específicamente, la alteridad indígena, encuentro importante detallar las implicancias y los desafíos que conlleva llevar adelante una investigación con pueblos originarios en contextos de conflictos territoriales. Como señalé en el capítulo II, a lo largo de la historia, distintas disciplinas científico-académicas tomaron a los pueblos indígenas como “objetos de estudio”, descalificando sus saberes y capacidades de expresión y de decisión propias. Aunque en los últimos años ha predominado una perspectiva

de respeto a la diversidad cultural, distintos actores de la sociedad han mantenido un trato paternalista y folclorizado para con los pueblos indígenas y sus comunidades, incluida en algunos casos la academia.

Dicho trato paternalista interpela a las ciencias sociales y sus formas de hacer inteligible y reflexionar sobre la alteridad y el contacto cultural, el cual ha presupuesto una diferenciación y una relación entre “unos” y “otros” entendida como extrañeza (Krotz, 1994). Las disciplinas científicas en tanto ciencias modernas y occidentales, han constituido su primera fuente de reflexión a partir del descubrimiento de América, de “otros” diferentes al europeo donde éste comienza a tomar conciencia del problema del hombre. Si bien avanzado el siglo XX surgirán nuevas tendencias, incluso críticas a las posturas evolucionistas, aún quedan vestigios epistemológicos acerca de cómo son considerados los “otros” y cómo concebir las relaciones “unos” y “otros”. Estas ideas se corresponden con la crítica que resalta, justamente, superar esta visión de mosaico de culturas y de una necesaria correspondencia -es decir, de una asociación lineal entre una cultura, un determinado territorio, una determinada identidad y el tipo de comportamiento esperado- que predominó desde mediados del siglo XX (Briones, 2006; Hall, 2010). Si bien el reconocimiento de la diversidad de culturas forma parte del relativismo metodológico, continúa restándole importancia al contenido, a aquellos acontecimientos y prácticas diarias que hacen eco de heterogeneidades y variaciones dentro de las culturas y que enriquecen los análisis al momento de comprender a los “otros” y también de deconstruir dicha categoría.

Ante un escenario como este, encarar una investigación donde el tópico es la alteridad indígena conlleva desafíos. La interculturalidad es uno de ellos dado que implica llevar a cabo un trabajo de respeto de la visión y tiempos de los pueblos indígenas y una producción de conocimiento conjunta, tanto teórica como práctica (Flores y Acuto, 2015; Huircapán; Jaramillo y Acuto 2017). La interculturalidad se plasma en acciones, una praxis, políticamente orientadas y teóricamente informadas que persiguen modificar ciertas construcciones sociales que generan y reproducen desigualdad, opresión y discriminación, y trabajar en conjunto a fin de apoyar y sustentar los proyectos y luchas indígenas (Rappaport y Ramos Pacho, 2005).

Para lograr un trabajo intercultural, es necesario que el/la investigador/a no se considere un juez/a que debe señalar la autenticidad o no de un indígena (Ramos, 2011). Denise Arnold (2014), en consonancia con lo mencionado en el anterior apartado, expone la relación entre una perspectiva ética -del investigador/a con sus preconceitos propios del bagaje social, cultural, político y económico en que se encuentra inserto/a- y una perspectiva émica o local -las significaciones dadas por los actores en su lugar-. Estas últimas muchas veces quedan relegadas y silenciadas bajo el discurso cientificista. Por ello plantea, en base a los argumentos de Joanne Rappaport (2007) una ciencia que busque dar cuenta y escribir sobre colectivos considerados subalternizados debe superar la limitación que corresponde a “un imperialismo de la palabra” buscando nuevos rumbos epistemológicos que construyan un puente entre el conocimiento subjetivo y el objetivo, entre el émico y el ético-global.

Considerando estos abordajes sobre la interculturalidad, me propuse en esta tesis encarar la investigación desde una visión y desde un posicionamiento donde se respete el conocimiento local y las prácticas propias de los protagonistas con quienes se trabaja. En este marco de trabajo intercultural, los chuschagastas y los tolombones me indicaron que debía realizar la Consulta Previa, Libre e Informada en asamblea comunitaria, lo cual implicaba exponer los objetivos del proyecto y quedar a disposición de primero, si permiten o no realizar la investigación, y luego de las observaciones e inquietudes que pudiesen surgir en dichas asambleas comunitarias. Reconocer la Consulta es reconocer que los pueblos originarios son sujetos de derecho y políticos que toman sus propias decisiones con sobre los temas que los afectan e interpelan, como son las investigaciones académicas. Además, no es menor recordar que dicha Consulta constituye un requerimiento legal establecido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en su artículo 6° y en la Ley 25.517.

Como parte del trabajo intercultural, a largo de estos años de investigación, como especialmente durante esta última etapa de escritura, puse en interacción los escritos, tanto de artículos académicos preparados para publicar en revistas científico-académicas, como la misma tesis. Dichos intercambios generaron un importante enriquecimiento y aprendizaje que me ha permitido ir comprendiendo, a medida que es practicada, la interculturalidad.

Los aportes de la metodología regresiva

Por último, menciono los aportes provenientes de la etnohistoria. Si bien en esta investigación no realicé el trabajo de exploración de archivos y fuentes históricas, la lectura de las investigaciones historiográficas sobre la colonización de los pueblos indígenas diaguitas y sus resistencias, tanto sobre Los Chuschagasta y Tolombón, como sobre otros pueblos, durante el período colonial hasta la conformación y consolidación del estado-nación, me permitieron comprender contextualizar las luchas indígenas contemporáneas.

El recorrido de larga duración, desde el periodo colonial hasta la actualidad, me brindó las herramientas para comprender con mayor profundidad qué implica que la historia de los pueblos indígenas sea caracterizada como un proceso de subalternización. Específicamente, tal como lo detallé en el Capítulo II, al indagar en el recorrido sobre los conflictos territoriales y formas de clasificación, cuyos criterios, impuestos por actores dominantes -autoridades criollas, jueces, curas doctrineros, entre otros- a los pueblos originarios, respondían a las discrecionalidades e intereses del momento como el control sociodemográfico, especialmente en torno a los derechos y título comunales. Asimismo, este acercamiento me permitió reconocer que desde el periodo colonial se elaboraron versiones y diagnósticos homogeneizadores sobre el “problema indígena” (López, 2006; Rodríguez, 2011; Boixadós, 2012; Noli, Briones, Codemo, Lund y Spadoni, 2015, entre otros). En otras palabras, se ha tratado de un continuum que conecta diversas situaciones, experiencias, hechos de violencia y dominación simbólica y material histórica de los pueblos indígenas.

Los trabajos sobre la historia indígena son sumamente valiosos debido a que exponen la recuperación de relaciones jerárquicas entre grupos de poder dominantes y la población originaria, destacando la “agentividad” de los grupos subalternos, mediante prácticas y estrategias para defender sus territorios y disputarles poder a dichos grupos dominantes -entre ellos, autoridades criollas, encomenderos y elite liberal- (Boixadós y Farberman, 2011; Rodríguez, Boixadós y Cerra, 2015). Estos aportes me permitieron abordar con mayor claridad los objetivos específicos que trabajé en esta tesis, las políticas de

identidad y los procesos de territorialización. Otra significativa contribución de los trabajos historiográficos reside en que permiten comprender la historia, en este caso de los pueblos Los Chuschagasta y Tolombón, considerando las múltiples temporalidades entrelazadas entre sí a partir de la agencia de los sujetos, enfatizando así la continuidad de resistencias indígenas que datan del momento de la conquista española. De esta forma, “lo indígena” y su tiempo no se reduce y limita a un pasado fosilizado, inmóvil, estanco y desarticulado del presente en función de un modelo temporal único, progresivo, lineal.

Tres años después, encuentro importante retomar, brevemente, lo aprendido durante la cursada de la materia “Historiografía” en diálogo con “Teoría Antropológica Contemporánea” del doctorado durante el segundo cuatrimestre del año 2016. Allí, para el trabajo final de la materia, el cual luego fue publicado (Manzanelli, 2017), abordé la complejidad de encarar investigaciones sobre grupos considerados alternos a la luz de las lecturas sobre las nociones de historia y temporalidades surgidas en las Historiografía y la Antropología. De esta instancia de formación pude entender que el tiempo es uno de los portadores de significado, una forma a través de la cual se define el contenido de relaciones entre el “yo-nosotros” y el “otro-los otros” (Fabian, 1983). Para ello, me detuve en el debate teórico entre los ejes estructura-acontecimiento y estructura-agencia, enmarcando la discusión dentro de la crítica post-moderna al conocimiento objetivista y subjetivista comprendido en las dos grandes tendencias modernas de las Ciencias Sociales y sus implicancias en las formas de trabajo de investigación con pueblos originarios.

En este recorrido histórico de las ideas hubo diversas posturas, desde comienzos del siglo XX, con la “nueva historia” de la Escuela de Annales (Burke, 2006), avanzando unos años más, hacia mediados del siglo XX, con una idea de historia y de tiempo múltiple, con diversos ritmos y movimientos (Braudel, 1953, 1963 y 1976; Hartog, 2007). Por un lado, el tiempo de la larga duración, un tiempo geográfico casi inmóvil que plantea la relación entre los hombres y el espacio. Luego, un tiempo de media duración, el tiempo social-económico, de las instituciones, estructural. Por otro, el tiempo de los acontecimientos o hechos políticos y biográficos de corta duración y fugaces (ámbito de la historia tradicional). De esta forma, esta multiplicidad temporal se aleja de una idea de un tiempo único.

En concordancia con el tiempo de los acontecimientos, se encuentran los aportes de la microhistoria, la cual contribuye a esta idea de resaltar las acciones y prácticas al entender que el hacer historia implica una descripción más realista de las acciones humanas, que, aun contando con los límites de los sistemas prescriptivos y normativos, resalta las libertades y posibilidades de interpretación de la acción (Ginzburg, 1981; Levi, 1993). Estas visiones se corresponden con los análisis interpretativistas del antropólogo Clifford Geertz (1989), el cual también señala que cada acción, actividad e ideas de los sujetos se inserta en una multiplicidad de representaciones sociales con naturalezas socialmente variadas de estos significados simbólicos.

Considerado estos aportes, tuve en cuenta los entrecruzamientos entre estructura-acontecimiento y estructura-agencia, especialmente considerando el “retorno” del acontecimiento como producto de la agencia de las personas -y en sociedades andinas también de entes no humanos-. Es decir, fruto de las posibilidades de la acción práctica, del saber y del hacer diario (Giddens, 2011), de intervención en los caminos de la propia historia, de habilitar lugares sociales (Ramos, 2005), de pertenencia, participación y acceso a sitios específicos de actividad y poder con el fin de llevar a la práctica las facultades propias (Grossberg, 2003).

Ahora bien, indicados los enfoques metodológicos desde los cuales abordé la presente investigación, a continuación, me interesa detallar, en primer lugar, los antecedentes de la investigación, donde también se podrá apreciar el recorrido de construcción del proyecto de tesis hasta el inicio de la investigación propiamente dicha, desarrollando sobre mí llegada a ambas comunidades, los viajes y las cinco estadías de campo. Luego, en las secciones y apartados siguientes señalaré cómo construí el campo, apropiándome de las mencionadas técnicas de investigación en el terreno. También, referiré cómo delimité el proyecto de tesis, considerando mis registros de campo y nuevas preguntas teóricas. Finalmente me referiré a la reflexividad sobre el trabajo de investigación.

Los antecedentes: desde “escuchar” sobre los conflictos territoriales a definir el estudio de caso

El derrotero para comenzar a definir mi proyecto de tesis y la investigación atravesó dos momentos: 1. conocer a referentes de las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón en el contexto de reuniones y actividades interculturales en Buenos Aires, 2. la profundización de los vínculos, la cual me habilitó a realizar el primer viaje al Valle de Choromoros. A lo largo de este apartado señalaré el proceso de reconocimiento de las problemáticas que buscaría investigar y con quiénes, es decir, los inicios de la delimitación y construcción del campo.

El primer momento tuvo lugar hace siete años atrás, en el año 2012, cuando conocí a dos comuneras y referentes de la comunidad de Chuschagastas y de Tolombón y miembros del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO): Nancy Chocobar y Mercedes Velardez, quienes viven en la zona sur del conurbano bonaerense. Este primer contacto fue producto de comenzar a integrar, tras el impulso de mi co-director, el profesor Aníbal Corrado, el equipo de investigación en la Universidad Nacional de La Matanza (en adelante UNLaM), dirigido por mi director, el profesor Félix Acuto. En ese momento había obtenido la segunda beca de inicio a la investigación, otorgada y financiada por el Consejo Interuniversitario Nacional (CIN, año 2012), a la par que culminaba la Licenciatura en Ciencia Política³⁸. Comencé, poco a poco, a participar en eventos organizados por la mencionada organización política indígena ENOTPO, a la cual mi director desde el año 2009 acompaña como parte de equipo técnico intercultural. Asimismo, me encontraba interiorizándome sobre la situación actual de esta organización política indígena,

³⁸ En esa ocasión, me propuse realizar un análisis exploratorio sobre el aporte que el ENOTPO realizó a la “nueva Ley de Medios” (2009) con la introducción del derecho a la comunicación con identidad, fundamentalmente siguiendo las publicaciones del blog del Encuentro. El fin era comenzar a tomar contacto con la situación actual de esta organización política auto-adscripta como indígena, sus principales reclamos y su accionar político, que hasta ese entonces era totalmente desconocido para mí. En esa ocasión, me propuse realizar un análisis exploratorio sobre el aporte que el ENOTPO realizó a la “nueva Ley de Medios” (2009) con la introducción del derecho a la comunicación con identidad, fundamentalmente siguiendo las publicaciones del blog del Encuentro. El fin era comenzar a tomar contacto con la situación actual de esta organización política auto-adscripta como indígena, sus principales reclamos y su accionar político, que hasta ese entonces era totalmente desconocido para mí.

sus principales reclamos y su accionar político e historia, que hasta ese entonces era totalmente desconocido para mí.

En el año 2013, a través de otra beca otorgada por el Consejo Interuniversitario Nacional, pude profundizar mi vínculo con el ENOTPO, lo que se plasmó en un progresivo aumento de mi participación en los eventos organizados por dicha organización indígena y en un mayor vínculo con Nancy y con Mercedes. También, de a poco, mi director me invitaba, con el visto bueno del Encuentro, a algunas actividades que ellos ofrecían. Entre ellos tuvieron lugar mis primeros viajes a Cachi (Salta, octubre de 2013) para participar de una asamblea de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita de Salta (UPND-Salta), una asamblea comunitaria de la UPND-Salta de un día entero en la localidad de Piul, un encuentro-taller organizado por la UPND-Salta en la localidad de Las Trancas, entre otros eventos. Menciono este viaje al territorio diaguita en Salta dado que esta experiencia de campo fue en gran medida la que me llevó a plantear, en el año 2013 y comienzos del año 2014, el plan de investigación de mi beca doctoral de CONICET. Las primeras ideas giraban en torno a los conflictos territoriales, aunque enfocadas en las problemáticas de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita de Salta, pensando en cuáles y cómo se caracterizan las prácticas, estrategias sociopolíticas y pronunciamientos públicos que dicha organización ha desarrollado en contextos de luchas y conflictos territoriales.

No obstante, a lo largo de los próximos dos años, este primer bosquejo de investigación cambiaría. Específicamente, a partir de mediados del año 2014 cuando el ENOTPO organizó la entrega de un Protocolo de Consulta, Previa, Libre e Informada a legisladores nacionales. Este evento tuvo lugar en el Anexo de la Cámara de Diputados en CABA. Durante la presentación formal del Protocolo, se brindaron conferencias de referentes indígenas, entre ellos de Mercedes Velárdez, referente del pueblo Tolombón, y de Nancy Chocobar, referente tanto del pueblo Chuschagasta como de Tolombón. Junto a dichas presentaciones, se proyectó el video donde se mostraba los momentos previos al asesinato de la autoridad Javier Chocobar del pueblo Chuschagasta. Si bien, sabía de dicho trágico suceso por el año y medio de trabajo que llevaba formándome en el equipo de investigación y acompañando al ENOTPO, era la primera vez que veía el video. Allí, comencé a tomar dimensión de lo que estaba

plasmando: cómo defendían el territorio con la vida y cómo una lucha histórica estaba tan presente en el siglo XXI.

Un segundo momento que contribuyó a la delimitación del proyecto de la presente tesis ocurrió durante el año 2015, cuando a partir de la profundización de estos vínculos y de ir conociendo más sobre la problemática indígena, inicié el trabajo de campo para la tesis de maestría sobre el anteproyecto de ley de Propiedad Comunitaria Indígena desde la perspectiva del ENOTPO (Manzanelli, 2017). A partir de allí, la relación con Nancy Chocobar y con Mercedes Velárdez se profundizó. Recuerdo mis andares por la Secretaría de Pueblos Originarios y Medio Ambiente -tal como era su denominación durante el año 2015-. Puntualmente recuerdo una charla con Nancy, la cual, ahora cuatro años después, reconozco como la punta del ovillo que iría deshilvanando para llegar a la investigación de la presente tesis. En esa entrevista Nancy, además de hablarme del anteproyecto de ley de Propiedad Comunitaria Indígena, se refirió puntualmente al conflicto del asesinato de su tío y autoridad Javier Chocobar. Me comentó que estaban planificando un proyecto para señalizar el territorio -el cuál será trabajado en el capítulo VI y VII de esta tesis-, sorprendentemente invitándome al mismo. Recuerdo que, con la claridad que caracteriza a Nancy, me señaló cómo había impactado dicho asesinato en la comunidad y cómo uno de sus hermanos, Ismael Chocobar, había comenzado a reconocerse como parte del pueblo Chuschagasta, tomando la decisión de irse de Buenos Aires para vivir en el territorio, en la casa de sus abuelos paternos. Como comenté, en ese momento, hacia mediados del año 2015, me encontraba en plena escritura de la tesis de maestría por lo cual indagar y comenzar a escribir sobre lo que me había impactado las palabras de Nancy no era posible. Las recomendaciones de mi director y de los profesores del Taller de Tesis II de la maestría eran justamente que ya llegaría el momento de ahondar en ese tema. Meses más tarde, en diciembre del año 2015 viajé por primera vez a Chuschagasta, para participar de la inauguración del espacio "*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*", momento donde, sin ser totalmente consciente de ello, se dio inicio a la investigación que dio lugar a esta tesis y a una primera redefinición del plan de investigación.

En síntesis, hasta aquí se puede apreciar el recorrido que me llevó a plantear el primer plan de investigación. En este primer escrito, si bien la

problemática de conflictos territoriales estaba presente, el foco giraba en torno a los modos de organización sociopolítica del Pueblo-Nación Diaguita de Salta. Luego, a medida que fui conociendo y profundizando los vínculos con referentes del ENOTPO, entre ellos con Nancy Chocobar y Mercedes Velárdez, me fui acercando a Chuschagasta.

El comienzo de la investigación. Primera instancia de campo: conociendo a Chuschagasta

Hoy, en esta instancia de escritura de tesis, y considerando la relación etnográfica entre observación y participación (Guber, 2005), puedo indicar que, ya en este primer viaje a Chuschagasta, comenzaba, aunque no de forma consciente, el denominado trabajo de campo. Durante el mismo, conocí por primera vez una parte del territorio, El Chorro, aunque sumamente significativa debido a que allí se encontraba la cantera de lajas donde había ocurrido el asesinato de la autoridad Javier Chocobar. Recuerdo la emoción que me invadía durante el viaje en auto desde La Higuera hasta el Salón Comunitario, donde acampamos junto a integrantes del equipo técnico e intercultural del ENOTPO, Florencia, Mariana y Florencia. El 12 de diciembre del año 2015 por la mañana conocí la cantera de lajas, la cual, a partir de ese día, sería denominada *“Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar”*. Ese mismo día al mediodía participé de la inauguración del salón comunitario, a aproximadamente dos kilómetros de distancia. Durante la ceremonia de inauguración, conocí a Andrés Mamaní, autoridad-(cacique) de ese momento, a Audolio Chocobar, hijo del asesinado Javier y en ese entonces presidente de la comunidad, a su madre, Aurora Chocobar, y hermana Azucena Chocobar, a Delfín Cata, Ismael Chocobar, hermano de Nancy, y a su compañera Mariel Tejeira. Este viaje fue movilizador debido a que tantas veces había leído sobre los conflictos territoriales, especialmente del blog del ENOTPO para la tesina de la Licenciatura en Ciencia Política, que estar *in situ*, en el territorio y sentir la emoción de los presentes fue una primera marca para mí.

Esta experiencia me permitió, en términos metodológicos, comenzar indirectamente un proceso de intersubjetividad, de retroalimentaciones que

ofrece el campo y que lleva a instancias de reflexividad del/a investigador/a, generadoras de conocimiento a partir de estos encuentros y de acceder en parte, en palabras de Roxana Guber, “al mundo social de los sujetos” (Guber, 2005, p. 49). Sin lugar a duda, este mundo se encontraba interpelado constantemente por los hechos del 12 de octubre del año 2009.

Hacia el año 2016 había comenzado a cursar el doctorado en Ciencias Sociales y Humanas en la Universidad Nacional de Quilmes, luego de haber realizado un año del Doctorado en Antropología en la Universidad Nacional de San Martín y me encontraba finalizando la escritura de la tesis de Maestría. En ese entonces había cursado la primera materia del doctorado, Teoría Social Contemporánea, con el profesor Alejandro Blanco, cuya bibliografía, aunque no fuese específica de la temática indígena -por ejemplo, el advenimiento y sociogénesis de pensamientos políticos-intelectuales, del mundo moderno y del denominado “proceso de civilización”, entre otros tópicos- me permitió entender la importancia de encarar el análisis de las realidades y fenómenos sociales desde una mirada procesual, de surgimiento y desarrollo de procesos sociohistóricos. En este sentido, los fenómenos responden a contextos particulares, experiencias donde participan determinados grupos de poder, cada uno con sus interpretaciones de la realidad e interactuando con las condiciones socio-políticas hegemónicas. También había cursado el Taller de Tesis I con la profesora Patricia Berrotarán, donde comencé a trabajar sobre el plan inicial de investigación propuesto para el doctorado.

En reuniones con mi director, luego de cursar el Taller de Tesis I del Doctorado y de este primer viaje a Chuschagasta, ante la relevancia del caso y de lo que había implicado para mí, decidí reorientar mi investigación hacia este nuevo caso de estudio, redefiniendo cómo sería el trabajo de campo para el doctorado. Si hasta ese momento estaba focalizada en el Pueblo Nación Diaguita de Salta, elaboré nuevos ejes a investigar con el Pueblo-Nación Diaguita en Tucumán, específicamente en el Valle de Choromoro. Estos nuevos ejes apuntaron a explorar los procesos de comunalización-descomunalización y sentidos de pertenencia, la configuración y organización política indígenas, los procesos de territorialización, incluyendo los sentidos que adopta el territorio, y los pronunciamientos públicos- políticos para reivindicar su lucha por el territorio, especialmente en el ámbito estatal, ante los históricos conflictos territoriales

actuales que han padecido. En ese momento había propuesto como hipótesis que la construcción de los procesos de comunalización, en tanto sentidos de pertenencia y relaciones socio-políticas de los miembros de organizaciones indígenas, actuaban como “bases” para las acciones de reivindicación políticas por el territorio.

Para esta época los contactos con Nancy y con Mercedes continuaron, lo que me permitió recibir una nueva invitación, esta vez a la actividad denominada “*Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita*”. *Inauguración del taller de Cerámica Javier Chocobar*”, que tuvo lugar del 15 al 21 de julio del año 2017 en el salón comunitario en El Chorro en Chuschagasta, momento que denominé el comienzo del trabajo de campo continuado.

Segunda instancia de trabajo de campo. El inicio del trabajo de campo continuado

El regreso a Chuschagasta

Mi segundo viaje a Chuschagasta transcurrió desde el 15 de julio hasta el 12 de agosto del año 2017. Unos meses antes, en mayo del año 2017, había participado de una charla en el Instituto Municipal de Cerámica de Avellaneda “Emilio Villafañe” (en adelante IMCA), donde el profesor Félix Acuto, acompañado de Nancy Chocobar, realizó una presentación sobre la cultura material y simbología diaguita prehispánica ante los y las estudiantes y profesores del IMCA. El fin de la reunión era ahondar en el contenido cultural, histórico e identitario del Pueblo Diaguita y, con esta información, contribuir con el proceso de creación del taller de cerámica “Javier Chocobar”. Al igual que durante el proyecto de producción de los mojones -instalados en el territorio de la comunidad Los Chuschagastas en el año 2015-, Nancy Chocobar invitó al profesor Félix Acuto a participar de este proyecto y a articular con el IMCA. El propósito era brindar conocimiento histórico-antropológico sobre el Pueblo Diaguita, su cerámica y su iconografía y, de esta manera, trascender lo meramente estético y estereotipado. Los ejes por los que transcurrió la charla-taller estuvieron centrados en discutir la preexistencia y profundidad histórica

diaguita en los territorios, explicar la manera en que el Pueblo Diaguita habita y es en el territorio, mostrar que las vasijas cerámicas no fueron simplemente artefactos utilitarios que cumplían una función específica, sino que para el Pueblo Diaguita los objetos tienen vida y biografías, y discutir la iconografía diaguita y sus significados. Dichos tópicos serían de importancia e iluminadores para mi investigación, un año más tarde.

Durante el *“Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita. Inauguración del taller de Cerámica Javier Chocobar”*, participé en el taller de Pequeños Formatos, donde también se encontraba Ismael Chocobar. Recuerdo que mi primera intervención en el taller fue marcando una cierta distancia, con una frase como *“no soy buena con las manualidades, pero puedo colaborar en alcanzarles lo que necesitan (pinceles, tintas, arcilla, etc.)”*. Sin embargo, a medida que trascurrieron las primeras jornadas, decidí “sumarme” y aprender a moldear la arcilla armando una pequeña escultura. Luego, en el último día de este encuentro, el 21 de julio del año 2017, tomé conciencia de que tenía que comenzar a entrevistar, lo cual implicaba para mí “investigar”.

En esta instancia de escritura me doy cuenta de que, tanto mi primera actitud a participar del taller como una alumna más, y luego recordar que debía comenzar a entrevistar, reflejan la tensión que sentía en ese momento y que me fue acompañando, aunque de forma menos pronunciada, a lo largo del trabajo de campo durante estos últimos dos años. La tensión era en torno a la comentada relación entre “observación” y “participación” que hace a la técnica del trabajo de campo y sus registros. Como se puede apreciar, para mí investigar aún implicaba asumir el rol de “observadora-participante”. Como mencioné, este rol, desde miradas positivistas, se corresponden con la idea de estar por fuera del universo de los actores y, a su vez, con la llamada mirada teoricista donde se exagera el racionalismo y el rol del conocimiento del investigador/a en las investigaciones. No obstante, la decisión de participar “de otra manera”, es decir, integrándome en el Taller de Pequeños Formatos, fue sumamente importante dado que comencé a interactuar de otra forma con los participantes del taller - comuneros y comuneras, como profesoras y alumnos/as del IMCA-. En otras palabras, hoy puedo dar cuenta que comenzar a participar no me apartaba del

rol de investigadora-observadora, sino que contribuía con el mismo, al ser parte, estando allí tal como lo menciona Clifford Geertz (1989).

Hacia el final de las jornadas realicé las primeras entrevistas grabadas, las cuales fueron alrededor de cinco, preguntando sobre la experiencia del taller, cómo había surgido la idea y qué representaban este taller y sus actividades para los chuschagastas, retomando, inclusive, las experiencias en la actividad anterior "*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*" en el año 2015. Recuerdo que algunos comuneros y comuneras se sintieron más cómodos de responderme siendo grabados; otros se encontraban con reserva y tímidos/as, cuestión que a lo largo de los viajes fue cambiando al conocerme y conocerlos más.

El 21 de julio del año 2017 se realizó al mediodía la ceremonia a la Pachamama y el almuerzo comunitario, incluyendo el festejo de cumpleaños de mi director donde la comunidad le realizó una torta para agasajarlo. Esta situación me hizo repensar en las implicancias del trabajo de campo y del trabajo del investigador/a, el cual excede a los formalismos del trabajo de campo, consolidando relaciones de amistad, de cariño y compromiso. Asimismo, por la noche se realizó una fiesta de cierre del "*Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita*". *Inauguración del taller de Cerámica Javier Chocobar*", donde me sentí más en confianza con los chuschagastas.

Una vez finalizadas las jornadas, y a partir de la interacción en ese taller, especialmente el vínculo entablado con Ismael y Mariel, me invitaron a quedarme en su casa durante los días que restaban de mi estadía de campo -la cual fue de medio mes-. Conviviendo en su casa, comencé a preguntarles por la conformación de la Comunidad Indígena y por los primeros conflictos territoriales judicializados. Allí me indicaron que fuese a Ñorco en búsqueda de Doña María Ragido, dado que era una de las primeras comuneras que había afrontado los juicios de desalojo por parte de la familia *terrateniente* Amín. Me indicaron cómo llegar, siguiendo el "*camino grande*" durante siete kilómetros hasta llegar a la escuela de Ñorco, sin necesidad de cruzar el Río Sepultura.

Así, empecé a recorrer el territorio, caminando, a diferencia de mi primer viaje en el año 2015 donde había recorrido poco y en auto. Luego de dos horas y media de caminata llegué a la base de Ñorco, preguntando por Doña María

Ragido. Su sobrina Nancy me informó que ella no se encontraba dado que estaba de viaje en la ciudad. Luego de presentarme y contarle que estaba iniciando una investigación sobre la comunidad, sus orígenes y los conflictos territoriales, conversé con ella, aunque sin grabar. Nancy me explicó cómo podía llegar a las casas de familia sobre las que había hecho mención en su relato y en las que podía conseguir más información sobre los primeros conflictos que tuvo la comunidad. Ya cerca del mediodía, seguí el recorrido pasando el río, donde se encontraban la familia Reyes, entrevistando a Ramón y a su padre Leonardo. Luego camino de regreso a El Chorro, entrevisté a Adán Pérez, cuya madre Faustina Yapura, ya fallecida, había sido otra de las comuneras víctima de los primeros desalojos hacia fines de la década de 1990. En la caminata de regreso comencé a grabarme para luego transcribir mis anotaciones de campo, donde señalaba los nombres de los y las comuneras que iba conociendo -los cuales aun así muchas veces confundí-, dónde vivían y los lazos de parentesco entre cada uno. Asimismo, buscaba describir lo más que podía los lugares que visitaba.

De esta primera visita a Ñorco, recuerdo que una comunera me dijo “*chica andás con los ojos cerrados*” dado que me había referenciado una casa y no me había percatado de la misma durante mi caminata. Esa frase quedó en mi mente, principalmente porque en las próximas estadías, a medida que caminaba y aunque fuera verano y el monte se encontrara tupido, podía visualizar las casas de los chuschagastas. En otras palabras, entiendo que en ese momento mi forma de observar era otra, la cual se encontraba atravesada por lo que para mí, al vivir en la ciudad, representaba un lugar habitado, con construcciones a la vista. Poco a poco, fui descubriendo que en Chuschagasta como luego también en Tolombón había muchas casas con comuneros y comuneras con grandes historias para contar.

Antes de viajar a Tolombón, realicé un nuevo viaje a Ñorco en búsqueda de María Ragido. Esta vez, luego de aproximadamente dos horas de caminata, ya estando cerca de Ñorco, paró una camioneta blanca Hilux, donde un hombre me preguntó hacia dónde me dirigía. Luego de una breve charla, y dado que me encontraba cansada, acepté que me alcanzase; opción que de inmediato entendí que había sido errada ya que se trataba de un *terrateniente*. En ese momento mi preocupación era sobre cómo me verían en la comunidad al saber que “*la chica*

nueva o coloradita", tal como me habían empezado a llamar, estaba viajando en la camioneta de un *terrateniente* -cuestión que a partir de allí no acepté más que alguien me alcanzara sino lo conocía, optando caminar cada vez que debía ir de una base a la otra-. El tramo fue cortó, pero recuerdo la breve conversación, donde además de preguntarme qué hacía una porteña por el monte, caminando sola e inclusive de aconsejarme que tenga cuidado de andar sola, me indicó que iba a su finca en Ancajuli -localidad próxima a la base de Ñorco- y me comentó sus deseos de transformar la yunga mediante un negocio inmobiliario, dado que había "*atraso*" allí y se podía "*potenciar*" más el lugar. Finalmente llegué a mi destino. Mientras el *terrateniente* se bajó de la camioneta para comprar algunas cosas en el almacén que tiene la familia de Doña María Ragido, yo, al ver a Doña María en la casa, me acerqué para hablar con ella, quien me recibió con un mate cocido y pan casero. Fue interesante notar que cuando le indiqué el motivo de mi visita con un tono de voz alto, María me hizo una seña de que hablaríamos luego, mirando a los hombres que estaban afuera charlando con Chiarello, tal era el nombre del *terrateniente*. Luego, me llevó a una habitación más alejada de la casa para poder charlar más tranquilas. Allí, en un tono pausado y bajo comenzó a relatarme su historia de vida y de los primeros conflictos territoriales, aunque en ese momento no quiso que grabe. Luego de aproximadamente quince minutos de charla, me dijo que si quería grabar podía hacerlo. Esta situación refleja lo comentado al comienzo de este capítulo acerca de la importancia de entender y comprender las indexicalidades como gestualidades, cambios de tonos de voz, señas, es decir, expresiones que, aunque no son verbalizadas, "dicen" mucho sobre lo que está ocurriendo y sobre cómo los actores interpretan la llegada del investigador/a al territorio, que, en mi caso, podía despertar sospechas sobre mis objetivos y procedencia.

Durante mi primera estadía en El Chorro, en la casa de Ismael y de Mariel, pude participar de un encuentro con compañeros y compañeras de Buenos Aires, hoy amigxs también. Entre ellos, Mario, Rocío, Gonzalo, Jimena, Martín y Carla. Este espacio fue denominado "la minga" ya que -aún en redefinición constante por parte del grupo sobre las implicancias de la misma- prima la noción del compartir y de intercambios con el fin de concretar un fin comunitario concreto, por ejemplo, en ese momento consistía en comenzar a construir una habitación próxima a la cocina. Así, entre las actividades organizadas, se

encontraba la búsqueda de palos-durmientes para lo que sería el techo de la habitación. Para ello, una mañana temprano partimos rumbo a uno de los cerros más cercanos a buscar la madera. Esa experiencia fue sorprendente para mí, no sólo porque nunca hubiera imaginado que subiría un cerro, aun teniendo vértigo, sino por conocer y participar en cómo es la vida diaria en el territorio y cómo el trabajo colectivo es fundamental para llevar a cabo estas tareas que demandan grandes esfuerzos. Asimismo, aquellas preguntas que me hacían amigxs en Buenos Aires acerca de cómo era vivir en el territorio y sobre cómo vivían los chuschagastas, las comenzaba a vivenciar.

En mi último día en Chuschagasta, luego de la ceremonia a la Pachamama y del almuerzo comunitario, se realizó una asamblea general en el salón comunitario en El Chorro. Recuerdo que fue una mañana-tarde muy fría con llovizna. Allí pude hacer formalmente la Consulta Libre, Previa e Informada a la asamblea comunitaria. Si bien antes de iniciar el viaje había charlado con varios comuneros y comuneras de Chuschagasta para poder viajar y comenzar la investigación, al igual que durante las jornadas de cerámica, aún no se había realizado una asamblea comunitaria general. Como mencioné anteriormente, la misma implicó exponer los objetivos del proyecto y quedar a disposición de primero, si permitían o no realizar la investigación, y luego de las observaciones e inquietudes que pudiesen surgir en las mismas.

En síntesis, este segundo viaje a Chuschagata fue el comienzo de mi trabajo de campo continuado. La construcción del campo comenzó con la participación en el *“Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita”*. *Inauguración del taller de Cerámica Javier Chocobar*. Luego en la casa de Ismael y Mariel, donde a partir de charlas sobre la historia de la comunidad y los primeros conflictos territoriales judicializados me fui acercando y conociendo a más comuneros y comuneras, inclusive llegando a la base de Ñorco. El recorrido lo fui armando a medida que los y las comuneras me referenciaban personas para charlar y entrevistar. En total realicé nueve entrevistas grabadas junto a charlas informales y a participación en actividades, observaciones y vivencias que me llevaron a repensar mi rol en el territorio, cómo llevar adelante la investigación y sobre las implicancias que conlleva llevar adelante una investigación en un territorio en conflicto.

Mi llegada a Tolombón

La llegada a Tolombón fue de la mano de Mercedes e Isabel Velardez. Durante el encuentro de cerámica en Chuschagasta, conocí a Isabel. Mi director, que se encontraba allí, nos presentó comentándole que estaba realizando una investigación sobre ambas comunidades, sobre su historia y sobre los conflictos territoriales. Recuerdo que Isabel amablemente aceptó que yo fuese y me quedase en su casa en la base Gonzalo el tiempo que necesitara y que me estarían esperando junto a Mercedes, quien también se encontraba allí participando de la actividad.

El 26 de julio partí hacia Tolombón. Luego de la asamblea general en Chuschagasta, Dora y Vilma Fernández me alcanzaron amablemente hasta la Higuera en su auto. Una vez allí, otra comunera, Eusebia Chocobar, me encontró en el camino y me preguntó hacia dónde iba. Al comentarle que debía viajar hasta Tolombón me indicó que ya no había colectivos pero que vaya a su casa y que ella, cuando viera que algún conocido pasase con su auto hacia Tolombón, me avisaría. Así fue, el director de la escuela N°214 de Gonzalo pasó en una camioneta. Tras la intervención de Eusebia, me alcanzó, preguntándome qué hacía una porteña -tal como me llamaban- por allí.

Una vez arribada al territorio de Tolombón, busqué la casa de Isabel y su familia, la cual se encuentra de la banda del río donde no hay “*camino grande*” por donde pasan los autos y el colectivo. Era invierno, por lo tanto, el río de Gonzalo tenía poco caudal de agua y pocos yuyos. No obstante, encontrar el camino para cruzarlo fue una odisea. Me perdí más de una vez, y entre mis idas y venidas intentado llegar a la casa de Isabel, recuerdo que una chica -que luego supe que era miembro de la familia Chachagua- al verme perdida, me dijo que tome por una de las casas que, aunque su vecino no se encontraba, pasara igual y así acortaba camino y podía “salir” directamente al sendero para bajar hacia el río. Para mí entrar a una propiedad sin pedir permiso no era aceptable. En mi mente estaba la noción de propiedad privada junto al temor de que apareciese algún perro, al cual no le agradase mi visita. De forma tal que volví para pedirle si me acompañaba hasta la casa de Isabel. Amablemente me acompañó y me ayudó cuando me caí en el río, finalmente llegando a la casa de Isabel, quien,

junto a Mercedes, su pequeña hija Jazmín y su marido Ceferino, me recibieron con gran alegría, diciéndome que me estaban esperando desde hace unos días.

Allí comencé a charlar con ellos y luego de comentarles que estaba interesada en conocer la historia de la comunidad, sus orígenes y primeros conflictos territoriales, fui visitando, junto a Isabel Velardez, a las familias de Gonzalo. Entre ellas a las hermanas Victoria y María Velardez, a Karina Armella, a Román Ríos y a Américo Velardez. Luego viajé a la base Potrero, a la casa de la autoridad-cacique Rufino Morales donde me recibieron amablemente en la casa de sus padres, Aurora Velardez y Eloy Morales.

Luego de unos días allí, ya siendo agosto, volví a Gonzalo, donde Isabel nuevamente se mostró predispuesta a acompañarme hasta Rearte, la otra base próxima, a siete kilómetros aproximadamente, para que conociera a Donato Nievas, quien tuvo tres intentos de desalojos por parte de la familia *terrateniente* López de Zavalía, contando con un fallo en contra de la Corte Suprema de Justicia de Tolombón durante junio de ese año (2017). Caminamos hacia allí con su pequeña hija Jazmín. Donato y su familia, además de ser recibirnos cordialmente, nos permitieron quedarnos en su casa a pasar la noche, dado que ya estaba oscureciendo. Al día siguiente, un 05 de agosto, seguí rumbo a Rearte, hacia la casa de Carlos Villagra, secretario general de la comunidad, donde me invitaron a participar de la ceremonia a la Pachamama y luego del bingo que se realizó para recaudar dinero para apoyar las causas judiciales que estaban afrontando. La invitación a ofrendar en la ceremonia a la Madre Tierra me sorprendió gratamente primero porque si bien sabía que todos/as los/as participantes -sean comuneros/as o no- ofrendan, no me esperaba que me explícitamente me preguntaran si quería hacerlo. Luego, tampoco esperaba que al momento de pedir en voz alta me emocionase, es decir, si bien respetaba el momento y lo que significa para los tolombones la ceremonia a la Pachamama, no formaba parte de mis creencias, por lo tanto, nuevamente como “observadora”, por fuera del universo de los comuneros y comuneras, no creía que me podría hacer que me emocionase. Sin embargo, al “estar allí” fue diferente.

Durante mi estadía en Tolombón, realicé un total de diez entrevistas, donde los ejes de las preguntas también fueron acerca de la conformación de la Comunidad Indígena y sobre los primeros conflictos territoriales judicializables.

Asimismo, a partir de estas charlas conocí sobre los arriendos y obligaciones que los tolombones debían realizar a los *terratenientes*.

Primera definición respecto al proyecto de tesis: qué comunidades

Durante esta primera instancia de trabajo de campo, si bien sabía que trabajaría con las comunidades Los Chuschagastas y Tolombón, aún no tenía delimitado si también me focalizaría en las otras dos comunidades del Valle de Choromoro, las comunidades de Potrero Rodeo Grande e Indio Colalao. Durante mi estadía en Tolombón decidí viajar también a la comunidad vecina, Potrero Rodeo Grande, donde conocí a las autoridades David y Daniel Sánchez. Luego, el 07 de agosto viajé hacia la terminal de micros de San Miguel de Tucumán para luego continuar hacia San Pedro de Colalao y conocer a la comunidad Indio Colalao, donde había escuchado sobre los desalojos en la zona de Montebello. La llegada a la comunidad Indio Colalao me sorprendió, primero porque me imaginaba un territorio distinto y no urbanizado, lo cual nuevamente denota mis preconceptos inconscientes en torno a la urbanidad-ruralidad de los pueblos indígenas, a pesar de mis lecturas teóricas incluidas en el capítulo II. En otras palabras, interpelaba mis visiones acerca de qué tipo de territorios, inconscientemente, estaba asociando a “lo indígena”. Segundo, debido a que al llegar comencé a preguntar por la autoridad-cacique, Salvador Chaile, dado que no conocía a nadie, pero tenía una incipiente idea dado que había conversado con una integrante de la comunidad a quien había conocido en la ceremonia a la Pachamama en Rearte. Sin embargo, mi presencia en Indio Colalao no fue del todo grata para la gente dado que a las personas a las que les pregunté por Salvador Chaile creyeron que era policía, marcándome distancia y desconfianza. Esta situación me hizo reflexionar acerca de las llegadas al “campo”, cómo se inician y en función de qué vínculos. Finalmente, logré contactar a Salvador, con quien conversé en un bar brevemente.

Una vez de regreso a Buenos Aires, y a partir de charlas con mi director, decidí que finalmente me enfocaría en las comunidades Los Chuschagastas y Tolombón debido a que, por un lado, abordar las cuatro comunidades en profundidad sería dificultoso ante mis posibilidades de viaje y el tiempo que demandaría. Por otro, debido a que, si bien Potrero Rodeo Grande e Indio

Colalao presentan conflictos territoriales, en Chuschagasta y Tolombón se encuentra una numerosa cantidad y gravedad de casos de conflictos territoriales con un entramado de familias terratenientes, tal como mencioné en el capítulo III. Asimismo, me encontré redefiniendo el proyecto de tesis inicial, indicando que trabajaría con las comunidades de Chuschagasta y de Tolombón del Pueblo-Nación Diaguita del Valle de Choromoro y contando con bibliografía, a medida que cursaba las materias.

En síntesis, en este segundo viaje realicé el trabajo de campo combinando entrevistas semiestructuradas (diecinueve en total) con observación participante. Los ejes sobre los que comencé a indagar fueron el surgimiento de la Comunidad Indígena y los primeros conflictos territoriales judicializados. No obstante, a medida que fui realizando las entrevistas de forma tal que los interlocutores pudiesen aportar lo que consideraban pertinente e importante para ellos/as, surgieron temas relevantes como las historias sobre el pago de pastajes y arriendos obligaciones, relatos sumamente impactantes por las cargas de dolor que contienen. También registré que a partir del momento en que se conformaron como Comunidad Indígena dejaron de pagar los arriendos, lo cual contribuyó a que comenzasen a no sentir vergüenza y tomaran coraje para seguir en la lucha por el territorio. Además de las entrevistas, hubo muchos momentos en los que dediqué a la observación y participación en las actividades, por ejemplo, durante las jornadas del taller de cerámica, los labores diarios durante mi estadía en Chuschagasta en la casa de Ismael y Mariel y en la ceremonia a la Pachamama. Los vínculos con los chuschagasta se fueron estrechando más de forma tal que, hacia fines del año 2017, el 27 de octubre del año 2017, participamos con autoridades y comuneros/as de Chuschagasta y Tolombón de una jornada académica en la Universidad Nacional de La Matanza llamada “Los pueblos originarios tienen derecho a tener sus tierras tradicionales”.

Tercera instancia de trabajo campo: reconstruyendo el problema

Mi tercera estadía de trabajo de campo fue desde el 25 de enero hasta el 19 de febrero del año 2018. Esta vez viajé en avión, dado que ya estaba abierto el aeropuerto de la provincia de Tucumán -Teniente General Benjamín Matienzo-, y de allí a Chuschagasta, donde nuevamente me quedé medio mes en la casa de Ismael y Mariel en El Chorro, quienes, una vez más, me recibieron amablemente. En esta segunda estadía en Chuschagasta realicé diecisiete entrevistas, junto a charlas informales.

En esta oportunidad afiancé el vínculo con los chuschagastas al conocer a más comuneros y comuneras de El Chorro y al retomar la visita a familias con las que había tenido la oportunidad de conversar durante el viaje anterior. En esta oportunidad, y en base a lo registrado en el viaje previo, respecto a los pagos de arriendos, pastajes y obligaciones, me interesó escuchar con mayor profundidad a los comuneros y comuneras mayores para que me contasen más sobre cómo era su vida antes de que se conformase la Comunidad Indígena. Entre ellos se encontraron Francisco Balderrama, Delfín Cata, Hortencia Chocobar, Silverio Pérez, Germán Cata, Solano Cata, la madre de Mariela Vargas y Mauro Mamaní.

Durante este viaje me sentí menos temerosa al momento de salir hacia las distintas casas, dado que me guiaba mejor por los caminos y los atajos. También, volví a viajar a Ñorco, donde entrevisté nuevamente a Adán Pérez y conocí a su padre, Silverio Pérez, y al comunero Germán Cata, un señor también mayor. Crucé nuevamente el río Sepultura para poder visitar a más familias que se encontraban del otro lado del río. El cruce esta vez fue dificultoso debido que era verano y se encontraba bastante crecido por las lluvias. Para lograrlo fue indispensable confiar en los comuneros de allí, quienes me ayudaron, guiándome por dónde debía pisar. Una vez en el lugar, visité a la familia Gutiérrez. La dificultad que representó el río crecido me hizo recordar y reflexionar sobre lo que en varias charlas me habían señalado los chuschagastas y los tolombones, lo cual refería a que, parafraseando, *“los terratenientes no conocen el territorio, necesitan que alguien los lleve a mula o caballo porque no conocen y se pierden”*. Otra de las frases que me resonaban era *“el territorio te*

reclama, te encontrás con la naturaleza y hay que saber tenerle respeto y tener cautela". A mí también me ocurría algo similar: no conocía la dinámica del territorio, por ejemplo, los vericuetos de los ríos, necesitando de los y las comuneras para poder desplazarme con seguridad y sin riegos.

Durante mi estadía en El Chorro fui invitada al cumpleaños de Aurora Chocobar, quien cumplía setenta años, lo cual me hizo sentir muy gratificada. Aquel día a la mañana, junto a Mariel, fuimos a colaborar en la preparación del almuerzo comunitario. Este espacio me sorprendió, no sólo por la gran cantidad de comida a preparar, toda casera, dado que iban muchas familias de la comunidad, sino también porque se trataba de un momento de charlas distendidas.

Los días restantes fui a la Higuera y a Chuscha, saliendo a la mañana bien temprano, dado que era verano con un clima muy caluroso y tenía que caminar aproximadamente cinco kilómetros para llegar. Para evitar la insolación, seguí el consejo de Mariel y de Ismael quienes me habían indicado que me coloqué *palam-palam* -una planta de hojas muy grandes- dentro de la gorra ya que actuaba como aislante y protector solar. Una vez en la Higuera comencé entrevistando a Dora Velmonte, a Vilma Fernández, Facundo Gutiérrez, Fabian Fernández y Solano Chocobar. Ya entrada la tarde, fui hacia la base Chuscha, para poder charlar con los y las comuneras que me habían mencionado previamente en La Higuera. A medida que caminaba observaba atentamente cómo se encontraba configuradas estas dos bases, cuestión trabajada en el anterior capítulo. En el camino encontraba algunos almacenes, clubes, canchas, la radio y muchas más casas con edificaciones predominantemente de material. Ya llegando a Chuscha observé muchos camiones que estaban allí debido a la cosecha de tomate. En las entrevistas me contaron cómo se fue poblando La Higuera y Chuscha, y cómo fue la llegada de los *terratenientes* Amín y los primeros conflictos.

El 10 de febrero viajé hacia Tolombón, donde realicé en total diez entrevistas grabadas. En el colectivo me encontré con la autoridad-cacique Rufino Morales y algunos de sus familiares. Una vez que llegamos a Gonzalo el colectivo no siguió hasta Potrero ya que el río estaba crecido. A pesar de esto, a Rufino lo esperaban en una camioneta y me ofreció ir directamente hasta la casa de sus padres. Durante mis días en Potrero profundicé las charlas con Rufino y

con sus padres sobre cómo era vivir día a día en el territorio, sorprendiéndome cuando Rufino me preguntó si quería ver los vestigios arqueológicos recuperados de la zona -restos de ollitas, tinajas, urnas, morteros, entre otras piezas, mayormente de cerámica- que conservaba con mucho cuidado. A medida que me mostraba las piezas me fue contando sobre los diseños que contenían, tal como el suri, la rana, las serpientes y algunas figuras mixtas que combinaban distintas partes de animales. Además, se refirió a una Escritura Real, documento que mantiene Tolombón desde el siglo XVII, reconocimiento del derecho que poseían sobre las tierras comunales que ocupaban. Luego de esta conversación anoté algunas ideas que me surgieron sobre los vestigios arqueológicos y las costumbres que me había mencionado Rufino y luego también su madre, Aurora, quien mientras preparábamos la cena me contaba sobre las comidas, los tejidos y las señaladas de los animales.

Al día siguiente, y tras preguntar con quién podía conversar en Potrero, fui temprano hacia la casa de otra comunera, Estela Cayata, quien me relató sobre cómo su familia se tuvo que ir de Gonzalo hacia esta base al ser desalojados por los *terratenientes*, perdiendo “*todo*”, sus animalitos, su casa y sus corrales. Más tarde, uno de sus familiares me alcanzó con su moto hasta Gonzalo debido a que el río continuaba crecido y el clima no acompañaba. Una vez que llegué y me ayudaron a cruzarlo, dado que llevaba una mochila grande y pesada, advertí que no tenía forma de llegar hasta lo de Isabel al vivir del lado de la banda del río por donde no está el “*camino grande*”.

Afortunadamente, una familia que no conforma la comunidad me dijo que podía quedarme en su casa. Los conocía de visitas anteriores a su casa acompañada de Isabel y de Ceferino. Enuncio este detalle ya que tiempo después supe que para algunos comuneros y comuneras no fue bien visto que me quedase allí sola, despertando algunas desconfianzas sobre mi presencia en el territorio, las visitas y entrevistas que realizaba. A su vez, luego en charlas me indicaron que, para evitar confusiones, era conveniente planificar mejor mis estadías. Esta situación me generó preocupación dado que, aunque sin intención y sin saberlo, hubo una forma de manejarme que no agradó en la comunidad. También me permitió entender más las relaciones entre las familias que se reconocen como parte de la comunidad y las que no, especialmente por su relación con los *terratenientes*.

Al día siguiente, Ceferino me fue a buscar, guiándome para llegar a su casa. Ya en la casa de Isabel, conversamos sobre su rol como tutora/facilitadora de la comunidad, su vínculo con la escuela de Gonzalo y sobre la historia de Tolombón. En este viaje profundicé en conocer las bases de Rearte, Tacanas Chicas, Tacanas Grandes y Hualinchay. Así, el 13 de febrero partí rumbo a Tacanas Chicas junto a Ceferino, quien amablemente me alcanzó hasta la casa de Gladys Camacho, ex delegada de Tacanas Chicas. Allí me recibieron su madre y su padre, quienes, si bien no me conocían, al verme llegar con Ceferino, nos invitaron a pasar a su casa. El relato de los padres de Gladys Camacho me impactó, cargado de profunda angustia y dolor al recordar los maltratos sufridos, tanto hacia ellos como hacia sus padres por parte de los *terratenientes* del lugar.

Luego de compartir una rica merienda con mate cocido con pan, dulce de higo y dulce de leche caseros, partimos con Ceferino de regreso hacia Tolombón. En el camino paramos en Rearte donde visité a Celín Córdoba, a quien había conocido durante el viaje anterior en el bingo de Rearte y sabía que era conocido por curar el susto. También Ceferino me acompañó a visitar a Domingo Mamaní, en ese momento exdelegado de la base de Rearte. En variadas ocasiones, tanto en Chuschagasta como en Tolombón, me habían mencionado a Domingo y su lucha territorial. Aproveché la oportunidad para conversar con él y también con su mamá, Francisca Mamaní, y con su hermana, Marina Mamaní. La charla con Domingo llamó mi atención debido a la cantidad de denuncias que me relató que había sobre su persona, tanto penales como civiles; inclusive me mostró una copia de estas tantas denuncias. Se había hecho de noche y volvimos hacia Gonzalo.

En los días próximos viajé hacia Hualinchay, en colectivo, combinando un micro primero hasta San Miguel de Tucumán y de allí rumbo a San Pedro de Colalao, donde otro colectivo me dejaba en la puerta de la escuela N° 358 Teniente Coronel P. A. Zelaya si el río no estaba crecido. Sin embargo, dado que era época de vacaciones, el servicio se ofrecía sólo dos veces a la semana, por lo que fui en taxi. Rufino Morales e Isabel me indicaron que, una vez allí, pregunté por Belardina Pasayo, exdelegada de Hualinchay, ya que allí podría quedarme a pernoctar, y así fue. Llegué el 15 de febrero, Belardina me recibió muy amablemente a pesar de que no me conocía. Me presenté indicándole que venía "*de parte de la comunidad*" tal como me indicaron. Me quedé a dormir en

su casa y conversamos sobre los conflictos territoriales. Al día siguiente, visité la casa de Elsa Pasayo -delegada de Hualinchay- y a su hermano Julio, donde me contaron sobre los conflictos territoriales y me mostraron el Museo Comunitario Antonio Pasayo, relatándome sobre su historia.

Redefiniendo los ejes del proyecto de tesis

De regreso a Buenos Aires, comencé a redefinir los ejes de preguntas que realizaría en el próximo viaje. A medida que fui releendo y en algunos casos, transcribiendo mis notas de campo, y desgravando las entrevistas fui identificando temas que se reiteraban y que llamaban mi atención. Luego, en reuniones con mi director y con mi co-director comencé a delimitar dichos ejes. El primero, titulado “políticas de identidad y procesos de autorreconocimiento”, apuntaba a indagar en las distintas categorías identitarias que ya resonaban de los testimonios que había escuchado hasta el momento. Me preguntaba ¿por qué se emplea tal(es) categoría(s) en distintos momentos?, ¿a qué referían dichos cambios en las formas de nombrarse y decirse ante los conflictos territoriales actuales? También busqué profundizar en el proceso de reorganización y conformación de las Comunidades Indígenas, preguntándome ¿cuándo habían comenzado a escuchar sobre “indígenas”, “pueblos indígenas”, “pueblos originarios”? Para ese entonces había escrito un artículo para un dossier sobre antropología de las emociones, el cual me llevó también a prestar atención a cómo eran significadas dichas categorías, en los sentimientos y emociones que evocaban y, al ir adquiriendo más conocimientos, en ¿por qué ellos creen que hay comuneros que se reconocen y otros pobladores que no? También me interesó profundizar más en los argumentos y estrategias que las familias *terratenientes* han utilizado frente a los chuschagastas y los tolombones para aduñarse de sus territorios.

El segundo eje, llamado “procesos de territorialización: marcas territoriales: ser y estar en el territorio”, refirió a explorar los recuerdos, experiencias, vivencias y memorias en torno a los conflictos actuales por el territorio. Especialmente, me interesaba conocer más sobre las prácticas y formas colectivas que reflejasen el “ser y estar” en el territorio, el “sentirse parte del territorio”. Asimismo, y dada la importancia que empecé a notar en los relatos

sobre los restos de ollitas, tinajas, morteritos y demás vestigios, comencé a indagar sobre dichos elementos. Si ciertos lugares, como los antiguos, son considerados sagrados para la comunidad, ¿qué elementos lo integran? ¿por qué lo integran? ¿esos elementos que lo integran son parte del territorio?, ¿de qué forma?, ¿cómo se relacionan con estos lugares sagrados-ancestrales-patrimonio?, ¿dicha relación era igual o cambió al formarse la comunidad indígena? Me preguntaba si había historias alrededor de las piezas de cerámica y restos que se encuentran en el territorio y sobre cómo se realizaban y se realizan ahora las ceremonias a la Pachamama.

En el tercer eje, denominado “estrategias y pronunciamientos públicos-jurídicos”. Aquí, busqué explorar en las modalidades de pronunciación pública-política y estrategias que han adoptado los chuschagastas y los tolombones para reivindicar y luchar por el territorio, especialmente en el ámbito estatal y judicial. Entre las preguntas que me planteaba se encontraban ¿qué hacen los y las comuneras para visibilizar su presencia en el territorio y defenderlo?, ¿qué caminos deciden transitar para tal fin?, ¿qué implican para los comuneros y comuneras los derechos territoriales?; ¿cómo es transitada la instancia de judicialización de los conflictos? y ¿cómo creen que los ven desde el estado - tanto a nivel nacional (INAI), como provincial y local-? Así pude definir los puntos en los que focalizaría en esta próxima instancia de la investigación.

En síntesis, ya en este viaje fui ganando mayor confianza y la relación con los chuschagastas y los tolombones fue más fluida, pudiendo recorrer más bases. Asimismo, por un lado, pude reconocer en los relatos la importancia dada a los saberes aprendidos de sus antepasados-mayores, entre ellos las técnicas para trabajos en la siembra, el carneo y cuidado de los animales, la forma de realizar algunas comidas y los tejidos. También continué conociendo historias sobre el pago de los arriendos y desalojos, donde comencé a notar, especialmente en los relatos de los mayores, diferentes formas de mencionar a sus antepasados, lo cual llamó mi atención. Por otro lado, comenzó a surgir en los testimonios sobre lo que representaba transitar las causas judiciales - especialmente ante el mencionado fallo en contra de la Corte Suprema de la provincia de Tucumán en contra del comunero Donato Nievas- y la vinculación de las familias *terratenientes* con el poder judicial de la provincia. A partir de esta tercera etapa de trabajo de campo obtuve mayor claridad sobre las

consecuencias de los conflictos territoriales en ambas comunidades, lo cual me permitió redefinir los ejes de la investigación a trabajar en el próximo viaje.

Cuarta instancia de trabajo campo: afianzando los vínculos

Entre los días 24 de julio al 24 de agosto del año 2018 viajé nuevamente al valle de Choromoro, donde pude realizar veinticinco nuevas entrevistas grabadas; quince en Tolombón y nueve en Chuschagasta. Para este nuevo recorrido, llevé impreso el proyecto de tesis redefinido y los ejes de preguntas que realizaría. Como mencioné, al primer eje giraba en torno a las “políticas de identidad y procesos de autorreconocimiento”; el segundo eje, en los “procesos de territorialización: marcas territoriales: “ser y estar en el territorio” y el tercer eje focalizaba en las “estrategias y pronunciamientos públicos-jurídicos”. Mi intención fue compartirlas a los chuschagasta y los tolombones, junto al trabajo escrito para el dossier mencionado, y conocer sus impresiones.

En esta ocasión comencé el viaje llegando a la base de Gonzalo, Tolombón. Allí fui directo a la casa de Isabel Velardez y de Ceferino, donde estaba Mercedes también de visita. En esta oportunidad, Mercedes me acompañó a realizar nuevas entrevistas en Gonzalo, visitando a Américo Velardez, Aurelio Velardez, Gotardo Velardez, Román Ríos, Marcelo Cruz y Juan Cruz.

El 31 de julio viajé hacia Chuschagasta debido a que me habían invitado a la yerra que realizaba la familia Chocobar, un momento que había esperado con ansias dado que había escuchado varias veces hablar de estas actividades comunales. Allí me quedé en la casa de Ismael y Mariel nuevamente. Recuerdo una charla con Ismael al mostrarle los ejes de las preguntas mencionados, donde él me indicó que, si bien eran interesantes, pensase en cómo las realizaría ya que indagar en los conflictos territoriales actuales era un tema que evocaba mucho dolor. Sus palabras me dejaron pensando en el trabajo que estaba realizando. Me pregunté nuevamente en si estaba tomando dimensión de lo que implicaba mi presencia allí, recorriendo casa por casa inquiriendo (¿acaso “livianamente”?) por lo ocurrido aquel 12 de octubre del año 2009.

Durante mi estadía en El Chorro se realizó un nuevo encuentro de “la minga” con los compañeros y compañeras, amigxs, de Buenos Aires, el cual lo vivencié de otra forma. Exactamente un año atrás, cuando había conocido este espacio, si bien había disfrutado mis días compartiendo “la minga”, para mí mi presencia en Chuschagasta era para investigar. Recuerdo que volví a Buenos Aires con muchas preguntas dado que, nuevamente, surgía la tensión entre “observar” y “participar”. Además, esta vez, me encontré interpelada de otra forma, ¿este espacio qué representaba?, las charlas compartidas sobre “lo colectivo” me resonaban, tanto por el trabajo de campo propiamente dicho, la vida en el territorio, como también a nivel personal.

Durante mis días en El Chorro, varias charlas giraron en torno a la forma de sembrar, la forma de arar y los cuidados de los animales. También en el espacio de “la minga” leíamos relatos escritos por cada uno a fin de debatirlos. En estos encuentros, Ismael compartió sus primeras vivencias de estar en el territorio desde que comenzó a vivir allí junto a Mariel, hacía cinco años atrás. Entre sus charlas, surgieron la historia de los viborones, sobre lo que presentaba el desafío de vivir en el territorio, relatos sobre situaciones de intentos de desalojos en Tolombón, entre otros. Todas estas conversaciones y el día a día me continuaban sorprendiendo.

Durante este viaje también hubo días en los cuales me sentí descompuesta, algo que en los viajes anteriores no me había ocurrido. Por ejemplo, en el día de la yerra, cuestión que me preocupó dado que demandaba una jornada completa con almuerzo comunitario de por medio; además estar con poca energía me preocupaba dado que recorrer el territorio demanda mucha energía. Debido a mi malestar, los y las comuneras, como Aurora Chocobar, me brindaron té de molle con azúcar tostada. Luego Mariel, Azucena -Baby- Chocobar y Francisca Mamaní, quienes también se preocuparon por mí, me aconsejaron tomar té de tusca y carqueja, preguntándome cómo me sentía durante los días siguientes. Me comencé a sentir mejor y además querida y cuidada. Realicé más entrevistas en El Chorro, entre los comuneros y comuneras con quienes conversé, se encuentran Emilio Mamaní, Sebastián Cata y Audolio Chocobar. Una vez repuesta de mi malestar, visité nuevamente la base de Ñorco, donde volví a charlar con Adán Pérez. Luego continué el recorrido hacia La Higuera donde entrevisté nuevamente a Facundo Gutiérrez.

Un momento que tuvo gran impacto en la comunidad, como para mí, fue cuando, luego de ocho años y diez meses de espera, los chuschagastas se enteraron de que se había establecido la fecha de inicio del juicio por el asesinato de Javier Chocobar para el día 23 de agosto del año 2018. El anuncio del comienzo del proceso judicial generó un cambio de clima, movilizándolo y despertando en la comunidad, como en quienes la estábamos acompañando, sensaciones encontradas. Entre ellas, alegría -dado que los chuschagastas esperaron mucho tiempo el inicio de este juicio- y también nerviosismo, angustia e incertidumbre, ya que debían nuevamente recordar lo sucedido, aquello que aún resultaba costoso y doloroso de expresar y que esta vez sería ante un tribunal que los observaría y juzgaría de acuerdo con la lógica estatal-occidental.

Esos días fueron sumamente movilizadores. Recuerdo una charla con Gabriel Chocobar sobre lo sucedido aquél 12 de octubre del año 2009, una vez que habíamos terminado de limpiar la cancha dado que en el fin de semana próximo se llevaría adelante la ceremonia a la Pachamama y una peña para recaudar fondos para los gastos que implicaría el juicio. También, la participación en las asambleas generales, entre ellas con referentes de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (Tucumán), donde me brindaron su confianza de poder estar, luego acompañar a Delfín Cata a San Miguel de Tucumán para una reunión con el espacio “Mesa de Justicia por Javier Chocobar”.

No estuve durante el transcurso del juicio, dado que tenía los pasajes comprados desde hace meses para viajar a Buenos Aires y debía volver a dar clases en la universidad, justo días antes de que comenzase el juicio. No obstante, antes de irme prometí estar en la sentencia. Junto a “la minga” nos reunimos en Buenos Aires para organizar rifas y recaudar dinero para el juicio y acompañar en la difusión del juicio. Dos meses después, desde el 17 al 21 de octubre, viajé para la sentencia, fecha que fue corrida a último momento una semana más. Durante este breve viaje en El Chorro compartí charlas sobre cómo fue la preparación para el juicio, incluyendo a las asambleas organizadas para atravesar ese difícil momento.

El 19 de agosto viajé nuevamente hacia Tolombón debido a que se realizaba una asamblea general, donde participaron comuneros y comuneras de todas las bases. Allí realicé formalmente la Consulta Libre, Previa e Informada dado que antes no hubo asambleas generales. No obstante, como en el caso de

Chuschagasta, mi llegada a la comunidad fue consultada previamente. Durante el almuerzo comunitario conversé con familias que se encuentran en las bases de apoyo de San Miguel de Tucumán, con Domingo Mamaní y la exautoridad-cacique Jorge González y su mujer Lorena Vildoza, delegada de la base Gonzalo. Jorge González me contó cómo había impactado la pérdida de uno de los cercos de su familia en manos del *terrateniente* Critto. Asimismo, me relató sobre la historia del Pueblo Tolombón desde la conquista española, cómo había sido el derrotero hasta llegar al Valle de Choromoro, sobre las estancias y el trabajo de arriendos y sobre la Cédula Real, la cual surgía una vez más en los relatos.

Luego viajé a Potrero, donde conversé nuevamente con la autoridad-cacique Rufino Morales. Me contó que estaban preparando una charla en la escuela de la comunidad vecina Potrero Rodeo Grande por el festejo del centenario, mostrándome las fotos que llevaría para exponer, las cuales retrataban el trabajo con los animales, las labores de siembra. También me enseñó una carpeta con artículos académicos que mencionaban al Pueblo de Tolombón durante los siglos XV al XIX y fotos de la Escritura Real. La importancia dada a la historia en estos testimonios, incluyendo artículos académicos, llamó mi atención.

Durante la estadía en Gonzalo, pude comprender más cómo era el trabajo de Isabel como tutora/facilitadora al ocuparse de las becas interculturales y sobre la relación de la comunidad con las escuelas ubicadas a lo largo del territorio de la comunidad. Días más tarde, el 21 de agosto, fui hacia Rearte donde visité la casa de Carlos Villagra y Miriam Condorí. Allí nuevamente me invitaron a participar de la ceremonia a la Pachamama, contándome sobre el sentido de las ofrendas y cómo comenzaron a realizarlas de forma colectiva. También visité a Francisca Mamaní quien me acompañó hasta la casa de Donato Nievas. Mientras caminábamos, en un momento se detuvo para mostrarme los restos de pircas de los corrales de sus abuelos, “*marcas en el territorio de sus antepasados*”, tal cómo me señaló.

Una vez en la casa de Donato Nievas, charlamos sobre el tercer intento de desalojo que estaba atravesando, sobre sus expectativas acerca de la nueva instancia judicial que debía transitar -esta vez apelando ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación-. Cerca del mediodía, uno de sus hijos me alcanzó en

moto hasta Tacanas Chicas, donde me encontré nuevamente con Gladys Camacho, quien estaba apurada debido a que tenía que ir a rezar la novena del rosario ante el fallecimiento de uno de los comuneros en Hualinchay. Su madre me invitó a almorzar; cuando regresó Gladys pude entrevistarla.

Desde allí partí rumbo a Tacanas Grandes para conversar con Patricio Díaz -delegado de la base- y con su esposa Sonia Díaz, y de allí fui para Hualinchay. En el camino hacia Hualinchay fui acercándome a las casas que me habían referenciado ya que no todas las familias se reconocían como parte de la comunidad. Entre éstas, visité a Teodoro Mamaní. En las entrevistas ahondé sobre los conflictos territoriales, la historia de pago de arriendos y de las acusaciones que reciben los tolombones de ser “usurpadores” de sus propios territorios. Rumbo a Hualinchay, antes que se hiciera de noche, me crucé con Gladys quien me alcanzó hasta la casa de Elsa Pasayo para que pudiera rezar la novena con ellos por el comunero y familiar fallecido.

El 26 de agosto regresé a Gonzalo, donde entrevisté a Aurelio Velardez y a Isabel. El relato de Aurelio me sorprendió debido a que mientras conversábamos, me mostró detalladamente los diseños que estaban plasmados la fachada del Centro de Atención Primaria de Salud (CAPS) de Gonzalo, todos con simbología diaguita. Le consulté por qué en la unidad sanitaria, que no es de la comunidad, había diseños diaguitas, a lo cual Aurelio me indicó que habían participado de la propuesta de la reforma del CAPS unos años antes; dado que era un espacio donde un punto de asistencia donde se acercaban todos los pobladores, tanto comuneros/as como quienes no forman parte de la comunidad.

Reformulando el plan de tesis

De regreso a Buenos Aires cursé el Taller de Tesis II con la profesora Carolina Biernat, donde trabajamos en el armado del índice de la tesis y en presentaciones de un primer capítulo. Esta instancia fue sumamente provechosa dado que asistieron colegas, quienes trabajan la misma temática, para leer y comentar nuestros trabajos. En mi caso fue la investigadora María Victoria Pierini, quien me aportó observaciones muy enriquecedoras. A partir de allí, junto con mi director, volví a revisar el proyecto de investigación que daría lugar a la

presente tesis. Luego de varias reformulaciones, reelaboré y presenté el nuevo plan de investigación en la Universidad Nacional de Quilmes.

En síntesis, esta cuarta instancia de trabajo de campo fue distinta a las demás. Hubo situaciones a partir de las cuales comencé a darme cuenta de que “participar para observar” y “para investigar” se había convertido en un compromiso y en un involucramiento cada vez mayor hacia ambas comunidades. Desde los momentos en los que me sentí descompuesta y fui ayudada por los comuneros y comuneras en base a su conocimiento de las plantas medicinales del territorio, hasta la participación en las ceremonias a la Pachamama, la peña antes del inicio del juicio y las asambleas, fueron algo inesperado que estrecharon los vínculos con los chuschagastas y los tolombones. Inclusive en Tolombón, Isabel me confió quedarme en su casa aún cuando ella y Ceferino se encontraban de viaje en la ciudad, pudiendo ya manejarme sola fácilmente, tanto al guiarme para llegar a su casa, cómo, para prender fuego y en caso alimentar a algunos animales. Otro momento impactante fue el anuncio del comienzo del juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar. A partir de la notificación, imperó otro clima de sensaciones entremezcladas, lo cual me hizo reflexionar nuevamente sobre la implicancia de mis recorridos por el territorio preguntando sobre los hechos del 12 de octubre del año 2009. Asimismo, tomé dimensión de lo que representaba la lucha de la comunidad en defensa del territorio sin claudicar durante los casi nueve años de espera del anuncio del comienzo del juicio, el cual, finalmente, había llegado.

Quinta instancia de trabajo de campo: el cierre de una etapa

La última estadía de trabajo de campo transcurrió desde 29 de diciembre del año 2018 al 25 de enero del año 2019. Durante la misma, realicé un total de veintiún entrevistas grabadas más charlas informales. Esta vez, decidí viajar para pasar Año Nuevo en Chuschagasta, momento que quería compartir con los chuschagastas, más allá del trabajo de campo. La idea surgió del grupo de “la minga”, organizando con tiempo la compra de un cerdo el cual fue criado por Ismael y Mariel para el festejo de fin de año, el cual lo compartimos con la familia Chocobar. También compartimos la fiesta que organizó la comunidad unos días

antes, la cual fue muy emotiva dado que se celebraba el fallo a favor de la comunidad en el juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar.

Recuerdo que el primer día que llegaba a la Higuera en el colectivo, me encontré con Doña María Ragido. Ella me comentó sobre el juicio y sobre el conflicto sobre las tierras que aún irresuelto a pesar de la sentencia favorable durante el juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar. En el Chorro, realicé nueve entrevistas grabadas junto a diversas charlas informales que mantuve con los y las comuneras. Visité de nuevo a Gabriel Chocobar, a Mariela Vargas y su mamá, a Emilio Mamaní, a Audolio Chocobar, Ismael Chocobar, Facundo Gutiérrez, Vilma Fernández, Alberto Cata, a Andrés Mamaní y a su padre Mauro Mamaní, y Norma Mamaní. El eje de preguntas en esta ocasión fue focalizado en los posicionamientos públicos-políticos, es decir, en las acciones realizadas para visibilizar la causa y el juicio, sobre sus sensaciones antes y después del juicio, reviviendo cómo fue transitar la vía judicial. Asimismo, abordé sus visiones sobre la justicia y sobre cómo son interpelados por el derecho privado y, tal como Doña María Ragido me había adelantado, discutí acerca de la necesidad de una solución para el conflicto por el territorio, entre ellas que se ahonde en la Propiedad Comunitaria Indígena. En esta oportunidad llamó mi atención que, al conversar sobre la experiencia del juicio, en los relatos se entrecruzaba constantemente el marco legal de derecho y sus historias y memorias sobre la posesión territorial. En función de lo vivido durante las audiencias, emergieron nuevamente relatos sobre los tiempos de sus padres, sobre el maltrato de los *terratenientes*, el pago de arriendos y el poco conocimiento que sus padres tenían para defenderse de los hostigamientos.

En esta ocasión, fueron frecuentes las tardes en la casa de Ismael y de Mariel, donde se acercaban Gabriel Chocobar, Delfín Cata con su esposa Francisca y sus hijos, Audolio y Azucena-Baby Chocobar, a compartir unos almuerzos y mates con pan dulce y otras comidas que iban quedando de las fiestas. En estos encuentros, además de compartir charlas, se colaboraba con la conexión de agua y el rebalse que habíamos comenzado a armar desde una de las vertientes y también para arar parte del territorio para sembrar. Así, comencé a vivencia lo que es la “minga”. Si bien en varios momentos habíamos compartido reflexiones acerca de qué entendíamos por la idea del trabajo de “minga” y de lo

“colectivo”, comencé a darme cuenta que la misma tomaba forma en estas tareas en común y de colaboración mutua diaria entre los chuschagastas.

Para esos días, la comunidad se había enterado de que familiares de los *terratenientes* Amín querían comenzar a alambrar una parte del territorio en La Higuera para llevar adelante un proyecto productivo de quinua. Se realizaron asambleas para encarar esta situación, que sorprendió a todos ya que había transcurrido poco tiempo desde el juicio y la condena de Dario Amín por el asesinato de Javier Chocobar. Si bien la nueva carga de los Amín contra el territorio comunitario había tenido un importante impacto, pude apreciar la fortaleza y unidad de la comunidad. Un día “bajamos” con el tractor a La Higuera para acompañar el día de la charla que tuvo la comunidad con su abogado y estos familiares Amín que venían a informar que comenzarían a trabajar en el lugar. Allí, los chuschagastas unidos se posicionaron frente a ellos para indicarles que la comunidad no estaba dispuesta a permitir que ingresen al territorio. Luego se realizó una asamblea comunitaria en una de las casas de los comuneros en La Higuera con comuneros y comuneras de las cuatro bases para pensar en forma conjunta cómo afrontar esta nueva situación.

El día 12 de enero partí rumbo a Tolombón, donde realicé un total de ocho entrevistas grabadas más charlas informales. Primero decidí ir a la base de Potrero dado que el río Sepultura se encontraba con poco caudal de agua y la obra del terraplén estaba casi finalizada, lo cual permitía el paso del colectivo. Allí conversé nuevamente con la autoridad-cacique Rufino Morales, con sus padres, Aurora Velardez y Eloy Morales, y con una vecina que ellos me pidieron que entrevistara. En los testimonios recordaron nuevamente los desalojos, especialmente el reciente tercer desalojo al comunero Donato Nievas en la base de Rearte y sobre el fallo en contra de Corte Suprema de Justicia de la provincia de Tucumán. También hicieron especial mención al incremento, en los últimos años, de las notificaciones judiciales recibidas y los rumores de desalojo. Conversamos sobre el trabajo que estaba llevando adelante la comunidad para presentar, en los procesos judiciales, los vestigios arqueológicos como pruebas de la posesión territorial continuada a través del tiempo.

El 15 de enero me trasladé a Gonzalo, donde me quedé nuevamente en la casa de Isabel. Allí se encontraba también Justina Velárdez, su mamá, con quien pude conversar sobre los primeros conflictos territoriales judicializados, en

los cuales ella había sido afectada por la quema de parte del “*bosque nativo*” detrás de su casa por parte de los *terratenientes* Critto, y las primeras resistencias a los desalojos a Donato Nievas. Luego, acompañada de ella y de su hermana Miriam Velárdez, fuimos a Rearte dado que había una reunión de delegados. Allí conversé con Domingo Mamaní, Donato Nievas y con Pascuala, la ex delegada de Tacanas Grandes, sobre cómo estaban viviendo estos nuevos avatares judiciales. También ellas me acompañaron hasta la casa de Carlos Villagra donde Isabel tenía que preparar a uno de los jóvenes para que se presentase para un nuevo llamado de las becas interculturales.

El 16 de enero partí de Gonzalo rumbo a Tacanas Chicas con el objetivo de quedarme allí para continuar recorriendo Tacanas Grandes y Hualinchay. Como el día anterior había estado en la casa de Donato Nievas, él me indicó que uno de los hijos me podía llevar en moto hasta Tacanas Chicas. Una vez allí, me dirigí hacia la casa de Gladys Camacho, quien estaba ocupada en la construcción de su casa. Tras recibirme cordialmente me sugirió que me quedase a pasar la noche en la casa de la comunera Antonia Quiroga. Antonia vivía a unas tres casas de por medio, era fácil ubicar su casa porque tenía un cartel de venta de productos regionales. Si bien ella y su familia no me conocían personalmente, sabían que había “*una chica de la comunidad*”, tal como solían referirse a mí, que andaba por las casas entrevistando. Cuando llegué no estaba, pero su hija al explicarle quién era y que había estado conversando con Gladys, me alojó amablemente en su casa, ofreciéndome un té, pan casero y quesillo con dulce casero. Luego, la acompañé hasta el llamado Seminario, una gran extensión de territorio en manos de la Iglesia Católica, donde tenían su puesto de venta de productos regionales, además del de la plaza de San Pedro de Colalao. La extensión del Seminario me llamó la atención, tal como lo había señalado sobre la comunidad Indio Colalao, tomando nota de cómo era la configuración y distribución del espacio, donde se observaba, que las casas se encontraban en línea recta, una continua a la otra, a lo largo de la ruta N° 311, mientras que los cercos se encontraban del lado de enfrente.

Al día siguiente, conversé con Antonia, quien prefirió que no la grabase. Charlamos sobre su historia, sobre los hostigamientos y amenazas de los *terratenientes*, sobre cómo Tacanas Chicas comenzó a ser parte de la comunidad Tolombón cuando se estaba conformando la Comunidad Indígena y

sobre los vínculos entre los *terratenientes* con el poder político. Luego de este encuentro, fui caminando hasta Hualinchay. En el camino, al pasar por Tacanas Grandes, visité nuevamente al delegado Patricio Mamaní y a su esposa, Sonia Diaz, quienes estaban preparando pizzas para la procesión de la Virgen del Cerro. También pude charlar con el comunero Mario Huanca y con una comunera, quien al verme pasar me pidió si tenía un momento. Recuerdo que me llamó diciendo yo era “*la chica de la comunidad*” y si podía pasar para que me contara sobre los conflictos que estaba teniendo por su casa y sus cercos. A su vez, me indicó si podía hablar con la persona con quien tenía este problema y que le pidiese los papeles para que no la molestasen más, pedido que llamó completamente mi atención y me hizo repensar, cómo me veía la comunidad a mí, o al menos estas bases.

Otras cuestiones que me sorprendieron durante el recorrido fue al llegar al límite entre Tacanas Chicas y Tacanas Grandes, donde pude observar una parte de “casas nuevas” prefabricadas con el pasto macheteado. Luego, en charlas, los y las comuneras me indicaron que se trataba del “*barrio*” o el Club de Campo, es decir, “*zonas rojas*” que el *terrateniente* Saleme estaba vendiendo. La expresión “*zonas rojas*” llamó nuevamente mi atención y al indagar supe que se trataba de partes donde hay familias que no se reconocen como parte de la comunidad, y que el *terrateniente* “*aprovecha*” esa situación para vender tierras y luego “*avanzar*” hacia el resto del territorio que se encuentra relevado como parte de la comunidad. Esta observación me hizo dar cuenta de las diferencias entre familias que comparten territorio, siendo vecinos, pero distanciados por la relación con los *terratenientes*. Dichas distinciones también las noté cuando durante mi recorrido les iba preguntando a los y las comuneras a quién podría visitar, a lo cual me señalaban que había algunas familias comuneras que no estaban reconocidas como parte de la comunidad y con quienes, en algunos casos, tenían conflicto.

Finalmente llegué a la casa de Belardina Pasayo, quien, una vez más, amablemente me alojó en su casa y conversamos sobre la reemergencia de causas judiciales que estaba soportando la comunidad desde los últimos cuatro años. Asimismo, llamó mi atención que Belardina, como las veces anteriores, agradecía mi visita, diciéndome que “*Dios me había llevado hasta allí*” dado que ella estaba con conflictos con su casa, especialmente con algunos vecinos. De

forma tal que, como lo mencioné unas líneas antes, repensé en cómo estaban entendiendo mi aparición en el territorio, especialmente cuando se trataba de problemas por el territorio que incluía a las mismas familias locales.

En síntesis, a partir de las entrevistas y charlas en esta última instancia de trabajo de campo, definí que me avocaría a mostrar cómo los chuschagastas y los tolombones planificaron y elaboraron sus pronunciamientos públicos-políticos denunciando a los atropellos y hostigamientos de las familias *terratenientes* y su vinculación con el poder político. Asimismo, en los relatos sobre las instancias judiciales, surgía la noción de posesión donde señalaban, por ejemplo, las labores de siembra de sus antepasados y de hacer uso del territorio.

Otra situación resonante fue la llegada de un miembro de la familia *terrateniente* Amín a la base La Higuera. Ante esta circunstancia, pude apreciar la importancia de la unión entre los y las comuneras ante situaciones de conflicto con los *terratenientes* y de, cómo me lo han relatado en diversos testimonios de que, a pesar de algunas diferencias, lo importante era “*seguir luchando como comunidad*”. Los viajes a las bases de Rearte, Hualinchay, Tacanas Grandes y Tacanas Chicas me permitieron comprender otras dinámicas sobre la vida en el territorio, por ejemplo, sobre los vínculos entre las familias, dado que algunos viven “*cerro arriba*” y “*bajan*” hacia el invierno, es decir, las invernadas y las veraneadas y las diferencias con algunas familias que no son parte de la comunidad.

El comienzo del proceso de escritura

De regreso a Buenos Aires, comencé con la etapa de escritura de la presente tesis, la cual es una instancia más de la investigación y de la construcción del trabajo de campo (Guber, 2005). El proceso de escritura es una instancia del trabajo de investigación donde se comienzan a condensar las interrelaciones entre el plan de investigación y lo vivido durante el trabajo de campo. Por ello, en este proceso busqué obtener una reflexión crítica que me permitiese cuestionar mis supuestos teóricos y poder plasmar lo que las conversaciones y los momentos compartidos con los y las comuneras de Chuschagasta y de Tolombón durante los cinco viajes me han ido transmitiendo

acerca de la lucha y resistencia por el territorio. En este camino, fue clave las lecturas de varias personas, de mi director, del jurado en la mencionada instancia de Predefensa de Tesis, pero principalmente de los chuschagastas y los tolobones. Estas lecturas dedicadas enriquecieron este proceso de escritura en pos de un trabajo intercultural que produzca conocimiento en base a la interacción y respeto entre los actores y a la conjugación de saberes (Flores y Acuto, 2015).

La participación como testigo experta en el juicio

Hacia mediados del año 2019 fui llamada para ser testigo experta en el juicio realizado contra comunero Ismael Chocobar por parte de la familia *terrateniente* Amín, específicamente por Sofía Herrera de Amín, madre de Darío Amín. Un artículo que había escrito y publicado fue incluido en la causa. Si bien esta solicitud y mi participación en el juicio ocurrió una vez finalizado el trabajo de campo propiamente dicho, encuentro importante incluir esta experiencia dada la relevancia que posee al momento de trabajar sobre la reflexividad del investigador/a y las implicancias de llevar adelante una investigación desde un posicionamiento y desde una práctica intercultural.

Desde que comencé la investigación, y especialmente al seguir los pasos de mi director, nos plateamos que esta investigación debía respetar la voz y tiempos de los pueblos indígenas. Llevar adelante el trabajo de campo, entonces, implicó también la idea que menciona Joanne Rappaport (2007), realizar un trabajo en colaboración o “a demanda”. Para esto, busqué desarrollar trabajos colaborativos y en diálogo. En otros términos, tal como lo mencioné al comienzo de este capítulo, un trabajo guiado desde la interculturalidad donde el/la investigador/a se encuentre a disposición de los pueblos originarios, donde el/la investigadora pone a disposición su trabajo, las herramientas de conocimiento y su experticia académica a fin de contribuir, apoyar y, de ser posible, fortalecer los proyectos, demandas, luchas y derechos de los pueblos originarios. Así, se generan intercambios con los interlocutores, desde un compromiso ético y moral de colaboración, incluyendo las interconsultas que sean requeridas y necesarias (Katzner, 2018). Entre sus fines no sólo se encuentra producir conocimiento

académico validado, sino también generar, en la medida de lo posible, cambios en las realidades en las que interviene, siempre y cuando así le sea dado el lugar (Hale, 2006; Briones, Cañuqueo; Kropff y Leuman; 2007; Rappaport y Ramos Pacho, 2005; Rappaport, 2007; Segato, 2013; Flores y Acuto, 2015; Carrasco, 2016; Acuto y Flores, 2019).

La participación en este juicio fue sumamente significativa para mí dado que me llevó, una vez más, a reflexionar acerca de todo lo relatado hasta aquí. Las diversas experiencias en el campo, vivencias, y las tensiones entre “observación” y “participación” tomaron forma y sentido. Pude comprender, ya lejos de esa disyuntiva entre las modalidades de la observación participante, que, como indica Roxana Guber (2005), siempre el investigador/a, estando consciente o no, se encuentra interpelado e implicado en el trabajo de campo. Los grados de dicho compromiso varían de acuerdo a cada uno/a. En mi caso, desde que comencé la investigación me repregunté muchas veces por qué estar haciendo este tipo de trabajo, cuál era el rédito, ¿alcanzar un título de doctorado y/o había algo más? ¿por qué me inmiscuía en la vida de los chuschagastas y los tolombones, inclusive abordando temas tan delicados y sensibles como son los conflictos territoriales? Ante estas diversas preguntas, el pedido para ser parte y colaborar con conocimiento, el cual se convertiría en una prueba en el nuevo proceso judicial que debía atravesar la comunidad, fue gratificante. El trabajo realizado durante estos años sería, entonces, puesto al servicio de la comunidad.

Recapitulando

A lo largo de este capítulo presenté la metodología mediante la cual llevé adelante el proceso de investigación. Dado que toda investigación es una construcción, detallé cómo fue el derrotero inicial que, a partir de investigaciones previas, me llevaron a interesarme en los conflictos territoriales y luego específicamente en las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón. Como lo señala la bibliografía, hay un momento de “entrada al campo”, que en mi caso lo identifiqué en al año 2015 al estrechar vínculos que derivaron en la invitación a la inauguración del espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier*

Chocobar” en Chuschagasta. Dos años más tarde, en el año 2017, surgió una nueva invitación, esta vez, al *“Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita”*. *Inauguración del taller de Cerámica Javier Chocobar*”, experiencia que me permitió también acercarme a la comunidad de Tolombón. A partir de ese momento comencé a viajar cada seis meses, en instancias de viaje que organicé en función de los principales puntos que se sucedieron, como empezar a definir el campo, el ir afianzando los vínculos y luego el momento donde, si bien la reflexividad se encontró en cada una de ellas, cobró mayor fuerza con el proceso de escritura.

A partir del método etnográfico, el trabajo de campo y la observación participante, el cual incluyó mis tensiones al estar conviviendo en el territorio con los y las comuneras y replantearme, más de una vez, cuándo estaba investigando y cuándo no, si se trataba de “observar” antes que de “participar” o a la inversa, puedo indicar que transitar la práctica de investigación etnográfica se caracteriza por ser performativa. En otras palabras, se trata de un proceso de retroalimentación entre ambas modalidades, “observar para participar” y “participar para observar”, donde el/la investigador/a toma distintas posiciones e involucramientos, en función de las interrelaciones con los actores en “el campo”. En la investigación etnográfica, al construir “el campo”, confluyeron distintos factores, desde los enfoques teóricos y la continuidad de mi formación académica, los viajes y la búsqueda de información que luego serían datos, cuestiones personales, el ejercicio de escritura y de reflexividad (Guber, 2005 y 2011; Pizarro, 2014). Asimismo, participaron distintas personas en este proceso desde mi director y co-director, los chuschagastas y los tolombones, los compañeros y compañeras del espacio de “la minga”, los y las profesores, jurados y quien escribe con el apoyo de familiares y amigxs que me han leído.

Dicho carácter performativo del proceso de investigación etnográfico también se puede apreciar en el derrotero de las entrevistas y charlas, a medida que recorría el territorio, lo cual me permitió entender que el trabajo de campo se trata de un entramado de escenas y situaciones de interrelación heterogéneas (Katzner, 2019). Durante estos años seguí, en parte, una hoja de ruta, el plan de investigación, el cual fue reformulado en varias ocasiones. No obstante, comencé con un eje disparador, conocer sobre la historia de la Comunidad Indígena, su proceso de formación y los primeros conflictos territoriales

judicializados. A partir de este eje inicial, a partir de los relatos con los chuschagastas y los tolombones surgieron nuevas inquietudes. Entre ellas, me llevó a pensar en las categorías de autoadscripción de los y las comuneras y sus diferencias. Luego, a medida que compartía vivencias en el territorio, y a partir de los mismos relatos, comencé a preguntarme por la vida diaria en el territorio, cuestión que no me imaginaba que terminaría siendo importante. Las historias de sus antepasados mayores, la relevancia que adquirirían los vestigios arqueológicos y su conservación, las ceremonias a la Pachamama y transitar los espacios judiciales pasaron a ser temas de interés y de gran relevancia. Este camino fue dándose a medida que iba conociendo a los chuschagastas y a los tolombones y ellos a mí. A partir de estos intercambios, es decir, al ir preguntando, escuchando, observando y participando, se me fue habilitando caminar el territorio y entrar en la casa de muchos y muchas comuneros y comuneras.

Por último, a lo largo de estas páginas sobre cada instancia del trabajo de campo, busqué explicitar las repreguntas y reflexiones que fueron surgiendo, que interpelaban mi modo de pensar, de observar y de involucrarme. Todas estas acciones implicaron un desafío personal, no sólo por lo que conlleva estar *in situ*, conviviendo con nuevas personas sino también por lo que implica tomar dimensión y/o sentido -aunque nunca sea total- de lo que se persigue al preguntar sobre hechos traumáticos como han sido el asesinato de la autoridad Javier Chocobar y los desalojos y persecuciones en Tolombón.

Considerando lo dicho, y ya finalizando la escritura de mi tesis, puedo indicar que cobró sentido aquello que profesores, ya desde la maestría, me indicaban acerca de la perspectiva etnográfica: sentirse afectado por la investigación. Ideas que en ese momento me parecían extrañas respecto a mi formación inicial, la Ciencia Política, decantaron. Como señalé, hay muchos momentos compartidos que me interpelaron, como la primera participación en la ceremonia a la Pachamama en Rearte, donde me invitaron a ofrendar; en charlas sobre las preguntas que realizaría a los y las comuneras sobre recordar el momento del asesinato de la autoridad Javier Chocobar y sobre los desalojos, el anuncio del inicio del juicio, entre otros. Todos ellos fueron irruptores, en el mejor de los sentidos, ya que de allí afloraron sensaciones y emociones, involucramientos que, para mí, hasta ese momento, excedían a un trabajo de

campo. Así logré, y entendiendo que es una comprensión no totalmente acabada, que no se trataba sólo de estudiar, de analizar, de ir casa por casa pensando de forma automática preguntas, sino de vivenciar, de comprender el proceso, de acompañarlo.

CAPÍTULO V. PROCESOS DE AUTORRECONOCIMIENTO EN LOS CHUSCHAGASTA Y TOLOMBÓN. DERROTEROS DEL “DESPERTAR” DE LA IDENTIDAD INDÍGENA

En este capítulo analizo el proceso de autorreconocimiento de los miembros de la comunidad de Los Chuschagasta y de Tolombón. Dicho proceso atravesó tres momentos que dan cuenta de las distintas formas en que los chuschagastas y los tolobones se han ido autorreconociéndose y autonombrándose:

1) Tiempos de obligación y negación: *terratenientes e indios*: tal como lo sugiere el título, esta primera etapa -tiempos anteriores³⁹ a la década de 1990- refiere a la negación⁴⁰ y ocultamiento de la identidad indígena. Los y las comuneras utilizaron las categorías, *terratenientes-indios*, para nombrarse a sí mismos y a “otros” sectores. Durante este período se encontraban bajo relaciones de explotación de trabajo, *obligaciones*, y de un marco de derecho que los consideraba como objetos de derecho.

2) La conformación de la Comunidad Indígena: en este segundo momento los y las comuneras comenzaron a reconocerse como *indígenas* ante el cambio en el marco de derecho en Argentina, el cual comenzó a reconocer la diversidad cultural e impulsó la conformación de Comunidades Indígenas.

3) Reafirmación de la identidad: “*somos Pueblo Chuschagasta y Pueblo Tolombón*”: esta última etapa alude al proceso de reivindicación político-cultural como *Pueblos Chuschagasta y Pueblo Tolombón* ante la activación de planes de

³⁹ El “antes” remite a las experiencias vividas de los y las comuneras mayores (la mayoría adultos mayores de 70 años en adelante que han nacido de 1920 en adelante) y recuerdos que tienen de sus familiares (principalmente madres, padres y abuelos).

⁴⁰ Llamo a esta primera etapa como negación y ocultamiento de la identidad indígena ya que los y las comuneras se identificaron como *indios*, mostrando en sus relatos que dicha condición les generaba miedo y vergüenza, teniendo que abandonar y/u ocultar sus prácticas culturales e identitarias. No obstante, otros y otras comuneras directamente negaron identificarse en relación a atributos de indianidad, autorreferenciándose como criollos, mestizos, campesinos y/u otras categorías identitarias.

lucha y resistencia para afrontar el incumplimiento de las leyes indigenistas y los conflictos territoriales recientes.

Para entender y caracterizar el proceso de autorreconocimiento que han llevado adelante los chuschagastas y tolombones muestro el recorrido histórico de cómo los y las comuneras se han nombrado a sí mismos en tanto “nosotros” y cómo se han referido a “otros” (*terratenientes* y funcionarios estatales) a lo largo del tiempo. Este recorrido lo realicé al notar que durante las entrevistas los y las comuneras emplearon distintas categorías identitarias y significados para identificarse, remitiendo a los tiempos de sus antepasados. A partir de las variaciones encontradas entre las categorías pude observar cómo ellos han pasado de ocultar e ignorar su identidad a comenzar a autorreconocerse como pueblos indígenas y a posicionarse políticamente frente al estado y la sociedad civil.

Tiempos de obligación y negación: *terratenientes* e *indios*

Durante mis trabajos de campo y en las conversaciones que entablé con varias de los y las comuneras de Chuschagasta y Tolombón, las primeras categorías identitarias que surgieron al preguntarles, especialmente a las personas de mayor edad, sobre cómo era su vida antes de que se conforme la Comunidad Indígena, fueron las de *terratenientes* e *indios*. Mediante la categoría *terrateniente* los y las comuneras hicieron mención de las familias no indígenas que, desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, llegaron y ocuparon territorios en el Departamento de Trancas y de San Pedro de Colalao, donde actualmente se encuentran ubicadas y relevadas las Comunidades Indígenas Los Chuschagasta y Tolombón, respectivamente. Estas familias *terratenientes* se afianzaron en el territorio exigiéndoles a los y las comuneras realizar arriendos y pagos de pastaje, es decir, realizar un pago, ya sea de trabajo anual o trabajando quince o treinta días en la casa y/o tierras que decían ser del terrateniente-patrón a veces a cambio de jornales o gratis o entregándole cabezas de ganado al permitirles asentarse y vivir en el perímetro de la estancia

y/o finca⁴¹ (Lanusse, 2007; Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015; Espósito, 2017).

En el caso de la comunidad los Chuschagasta, Silverio⁴² indicó que en los tiempos de sus padres la primera familia *terrateniente* fueron los Colombre, quienes les obligaban a pagar el arriendo-pastaje por sus animales y a cumplir *obligaciones*, es decir, como mencioné anteriormente, trabajos de servicio personal, arriendo y/o pastajes. Para esos tiempos, el territorio se delimitaba en base a los perímetros y mojones de la estancia denominada de forma homónima, Colombre, la cual luego fue reestructurada como finca La Higuera. Hacia mediados del siglo XX, una vez que esta familia *terrateniente* quedó sin herederos, otra familia de apellido Amín ocupó las tierras reclamando ser los dueños de las mismas, reiterando estas prácticas de avasallamiento a través de imponer sobre los habitantes indígenas del lugar el pago de arriendos y de pastajes. Como explica el propio Silverio:

(...) [De] Esa finca han muerto los dueños (...). Y bueno, cuando han muerto los dueños, los Colombre, han salido (...). Los dueños no tenían ningún papel que lo acrediten que lo han comprado y si lo han comprado a quién lo han comprado porque ellos han muerto y no han dado a saber nada ni a los herederos (...). Aquí cuando vivían nuestros padres (...), los Colombre, sabían cobrar por pastaje de animales, por cabeza (...). Eso usted tiene 10 caballos, 10 vacas, así a usted le cobraba por los 10 caballos, por las 10 vacas pero el pastaje, lo que coma los animales (...). Entonces han muerto ellos [los Colombre] (...). Entonces estos turcos basura de los Amín que están ahí, ellos dicen que de ellos es la finca (...) (Entrevista a Silverio, 02 de febrero de 2018, base Ñorco).

Las memorias de Don Silverio son similares a las de otro comunero mayor, Don Mauro Mamaní⁴³, quien en una entrevista que le realizara señaló:

⁴¹ El término “finca” es utilizado actualmente en el Noroeste argentino para designar propiedades agrarias que pueden variar entre un tamaño grande a mediano, pero en ellas predomina una forma de producción orientada al mercado, es decir, son, por lo general, explotadas empresarialmente. Las fincas se diferencian así, en el lenguaje coloquial, de las pequeñas propiedades o parcelas rurales, cuya explotación apunta a satisfacer necesidades de una economía doméstica. En los Valles Calchaquíes y en el NOA en general, sin embargo, la palabra “fincas” suele evocar, antes que nada, aquellas enormes propiedades agrarias -o haciendas- que caracterizaron a la región desde tiempos coloniales (Lanusse, 2007; Espósito, 2017).

⁴² Silverio, de 85 años, es uno de los comuneros mayores de Los Chuschagasta “nacido y criado” en la base de Ñorco, quien vivió en carne propia estar obligado a pagarles arriendo a los *terratenientes* Amín.

⁴³ Don Mauro Mamaní es un comunero de 75 años que vive en El Chorro, padre de Andrés Mamaní, exautoridad tradicional-(cacique).

Nosotros pagábamos arriendo, pero no daba ninguna seguridad, que ninguno era dueño (...). Se hacían ellos, se hacían reconocer, el sangriao (sic) nomás y así han hecho mucho. Estos turcos Amín hacían mucho, le han quitao mucho a la gente. Se agarraban los animales, el sembradío igual, se agarraban ellos. Decían que hacían negocio (...). Eran (...) cinco hermanos, Rosario, Julio, Eduardo, Guillermo (...). (Entrevista a Don Mauro, 31 de julio de 2018, base El Chorro).

En el caso de la comunidad de Tolombón, también los y las comuneras de las distintas bases indicaron que en los tiempos de sus padres debían pagar arriendos y hacer obligaciones a los *terratenientes*. Para esa época, el territorio de Tolombón se encontraba distribuido y delimitado en base a la organización de estancias y fincas. Dando cuenta de esto, Rufino Morales⁴⁴ señaló que:

Acá hubo un problema de tierras, más de sesenta años, de desalojo. Mucha gente fue desalojada, mi abuelo, mamá, por parte materno, fueron desalojados, digamos, por cuestiones de las tierras (...). Digamos, por qué, porque supuestamente los que decían que eran dueños de las tierras (...) han agarrado y los han desalojado (sic), desalojaron, les sacó la siembra (...). Porque nosotros sembrábamos, la tercera parte para nosotros de lo que cosechábamos y todo lo demás (...) era de ellos, los animales (...) de los terratenientes se llamaban (...) A veces en la semana, al mes, más días pagábamos y trabajábamos gratis para ellos. Esclavos, éramos esclavos, en una palabra (...). Había que venderlo, pagárselo el arriendo y sino tenía un animal había que pagar con las artesanías, ya sea con peleros que es para los caballos, frazadas para taparse, pero tenían que ser buenos. Bien teñida, bien hecha. O sea, que ellos daban el valor, digamos. Eso es lo peor, daban el valor, de lo que equivalía, el pastaje que ellos pedían. Por eso digamos es una impotencia que le da lo que han hecho con nuestros abuelos (...). De las Criollas. No tan sólo los Critto sino los López, después vinieron los López de Zavalía, la familia Paz, Alurralde. Toda esa gente digamos, los Alurralde tiene que ver algo con Los Chuschagasta (...). Los Paz son la misma, la misma, rama de los Chuschagasta y de los Rodeo Grande, los mismos, los mismos. Ellos no tenían piedad con nada. (...). Como se dice, para, para trabajar para ellos y se venían para saludarlos, uno de le daba a mano y ellos te daban el dedo nomás. Eh, no era el tema, digamos, para nuestros abuelos, para nuestras abuelas ese saludo, digamos. Pero siempre han tenido que poner, digamos, el lomo digamos (...). (Entrevista a Rufino Morales, julio de 2017, base Potrero).

⁴⁴ Rufino Morales, de aproximadamente cincuenta y cinco años, es autoridad tradicional-cacique de la comunidad de Tolombón desde hace 18 años con un solo periodo de interrupción. Rufino es “nacido y criado” en la base de Potrero.

Por su parte, las comuneras Justina Velárdez⁴⁵ y sus hijas, Noemí⁴⁶ e Isabel Velárdez⁴⁷ de la base de Gonzalo, Tolombón, dieron cuenta de este proceso de apropiación de los territorios y explotación de la mano de obra indígena por parte de familias foráneas de inmigrantes que se establecieron en sus territorios reclamando ser los dueños de los mismos:

Guerinao, descendiente del otro padre de ellos, de Carlos Guerinao y María Benjamina Critto. [María Benjamina Critto] es la madre de los Guerinao éstos... Estos jóvenes que están ahora (...), ellos llegaron después de la Segunda Guerra Mundial, ahí, en esos años han venido para acá (...). Ellos disputan lo que es la mesada, la parte del otro lado de la banda que le decimos nosotros, para el otro lado, del otro lado nosotros le decimos Las Criollas, acá nomás (...). Se daban de dueños y no son dueños. Son inmigrantes, vinieron después de la segunda Guerra Mundial (...). Toda esa parte se repartieron a dedo ellos nomás (...). Claro, toda la familia Critto, entre los 7 hijos que han tenido, Guerinao (...). La señora decía que ellos [sus padres y antepasados] eran terceros. Le daban la tercera parte de lo que cosechaban a ellos, a los Critto (...). Le decían la obligación, que era que vos pagabas el lugar donde estabas. La ley de la obligación (...). (Entrevista a Justina y sus hijas, Noemí e Isabel Velárdez, 19 de enero de 2019).

Otros comuneros y comuneras de la base de Gonzalo, Gotardo⁴⁸ y Mercedes Velárdez⁴⁹ indicaron el poder que mantenían estas familias *terratenientes* sobre los y las tolombones al estar relacionadas con el Poder Ejecutivo y el Poder Judicial:

(...) Sabés cuantas cantidad (sic) de fincas hay de los Critto (...). En esa época, hace muchísimos años le hacía figurar como arriendos (...). Después ellos vuelven a enajenar cuando se conforma el estado y ahí se

⁴⁵ Comunera de setenta y dos años “*nacida y criada*” en la base de Gonzalo. Hace aproximadamente veinte y tres años tuvo uno de los primeros conflictos territoriales con Francisco “Pancho” Critto, *terrateniente* de la base de Gonzalo quien taló parte del bosque nativo de su casa, buscando desalojarla. Hace unos años Justina debió mudarse a Buenos Aires con una de sus hijas debido a problemas de salud.

⁴⁶ Noemí Velárdez es la hija más chica de Justina. Tiene treinta y cinco años. Nació y vivió en la base de Gonzalo hasta aproximadamente los diez años, edad en la que viajó con familiares a Buenos Aires.

⁴⁷ Isabel tiene cuarenta años, “*nacida y criada*” en Tolombón. Vivió parte de su juventud en Buenos Aires hasta que decidió volver hace unos años para cuidar a su madre y luego quedarse ella en la casa para que los *terratenientes* Critto no la usurparan.

⁴⁸ Gotardo es un comunero “*nacido y criado*” en el cerro, hacia las cumbres de Lara (base Gonzalo). Cuando era joven migró a un barrio en las afueras de San Miguel de Tucumán para conseguir un trabajo estable. No obstante, siempre vuelve al territorio a visitar a su familia. Entre ellos, se encontraba Basilio, ya fallecido, quien lucha contra los *terratenientes* Guerinao para proteger sus cercos.

⁴⁹ Mercedes es otra de las hijas de Justina Velárdez, hermana de Aurelio, Noemí e Isabel. Si bien vive en Buenos Aires actualmente, participa activamente de las decisiones de la comunidad.

hacen las provincias y ahí nos dejan a nosotros adentro como parte y todo de las estancias pero con obligaciones para decir no los pudimos matar a todos, entonces les instalamos la escuela, la Iglesia y ellos que nos trabajen gratis (...) y como nosotros no manejábamos papeles, después ha visto que empieza a salir los papeles de propiedad privada y ellos se hacen los papeles entre ellos que tienen la administración de la provincia y más siendo gobernador y todo (...) en la provincia de Tucumán debe tener muchas, si él ha sido gobernador (...). Cuando se conforma la provincia no estaban las leyes a favor de nosotros, estaban las leyes hechas al antojo de López de Zavallía. Él último Código que ahora se reformuló por suerte, ellos lo escriben. El Zavallía, el padre, el viejo. Ello a su criterio, todo a su convivencia y nosotros cuando se conformó la provincia no pudimos estar en el gobierno. Nosotros éramos los peones (...) son todos primos (...) ellos se dividen pero cómo se van a dividir a la gente (...). Eso tenemos que tenerlo en cuenta, somos seres humanos, por más que ellos quieran dividir, no somos esclavos (...). (Entrevista a Gotardo y a Mercedes, 26 de julio de 2018, base Gonzalo).

A partir de estos testimonios se puede observar que las familias *terratenientes*, tanto en Chuschagasta como en Tolombón, ocuparon los territorios y entablaron distintas relaciones de sujeción y explotación hacia los y las comuneras en base al llamado sistema de obligaciones. Además, estas familias *terratenientes* se autodeclararon dueñas de las tierras. La expresión *adueñarse* o *ser dueño de las tierras* señala tres puntos claves sobre el significado de la categoría identitaria *terrateniente*. 1) El primero refiere a que estas familias desconocieron y negaron la presencia de los chuschagastas y los tolombones y de sus antepasados, quienes habitaban ancestralmente el territorio. La negación por parte de los *terratenientes* de su preexistencia en el territorio responde al proyecto de estado- nación que se fundó y consolidó en base a la promoción de la llegada de población proveniente de las primeras y segundas olas de inmigración europea y blanca. Es decir, la llegada de estas familias migrantes respondió a un régimen de ciudadanía e identidad nacional homogeneizadora e ideas civilizatorias pensada como un crisol de razas tendiente al blanqueamiento racial y cultural de sus ciudadanos. Para lograr dicho efecto de blanquitud, la población originaria debía ser, como primera opción, erradicada. Dado que dicho objetivo que no se logró, se buscó, como segunda opción, assimilarla generando una invisibilidad hegemónica (Briones, 1998; Gordillo y Hirsh, 2010; Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015). 2) Un segundo punto es que estas familias *terratenientes* tomaron a los chuschagastas y a los tolombones para trabajo de servicio personal y

obligaciones con el respaldo del marco de derecho vigente en la época que consideraba a los pueblos indígenas como objetos de derecho, a tutelar y disciplinar. Asimismo, las familias *terratenientes* han mantenido el poder sobre ellos/as al tener una estrecha relación con Poder Ejecutivo y Judicial de la provincia de Tucumán, así como entre ellas mismas. Estas conexiones se hacen patentes en el caso de Miguel Critto, unos de los principales *terratenientes* en el Valle de Choromoro, quien fuera gobernador de Tucumán durante los años 1939 y 1943, y Fernando López de Zavalía, también *terrateniente* del Valle de Choromoro, quien fuera un reconocido jurista de la provincia de Tucumán. 4) En cuarto lugar, las familias *terratenientes* se declararon dueñas de las tierras, tierras que fueron organizadas y delimitadas bajo la lógica imperante capitalista-liberal y estatal de la propiedad privada. Esta forma de organización espacial dominante de la propiedad privada ha desconocido la posesión colectiva del territorio que han mantenido los y las comuneras y sus antepasados.

Ahora bien, en el marco de estas relaciones sociales asimétricas donde los *terratenientes* les obligaban a los chuschagastas y a los tolombones pagar pastaje y/o arriendos junto a que desconocían que tanto ellos/as como sus antepasados han habitado el territorio nos da el puntapié para indagar en la siguiente categoría identitaria. Aquella con la que los y las comuneras refirieron a sus antepasados, como *indios*. A continuación, daré cuenta de testimonios -la mayoría adultos mayores de setenta años en adelante que han nacido en la década de 1920- donde narraron sobre las experiencias vividas cuando eran chicos y jóvenes y los recuerdos que tienen de sus familiares (principalmente madres, padres y abuelos). En el caso de Chuschagasta, tanto la comunera María Ragido⁵⁰ como Silverio, entre otros comuneros y comuneras, contaron que sus padres eran tratados por los *terratenientes* y en la escuela como ignorantes, siendo discriminados y despertando sentimientos de vergüenza al ser tratados como *indios*:

⁵⁰ Doña María Ragido, tal como la conocen y la llaman en Chuschagasta, vivió prácticamente toda su vida en una de las bases de la comunidad, Ñorco. Su casa se encuentra frente a la escuela N° 312. Es una de las mujeres mayores de la comunidad y de referencia ya que afrontó los primeros conflictos por sus territorios, que derivaron en juicio contra la familia *terrateniente* Amín (hacia 1997-1998), junto a dos mujeres más ya fallecidas, Doña Gerónima Reyes y Doña Faustina Yapura. Doña María ganó el juicio de desalojo ante los *terratenientes* Amín y fue una de las comuneras activas y referente en el proceso de reorganización para constituirse la Comunidad Indígena.

(...) Usted ha visto que antes eh, decir “indio” era como ofensivo, o sea que, uno le tenía miedo a todo, le tenía miedo a un juez, a la policía, venía gente así, blanca, terrateniente y uno temblaba por qué no sabía quién era (...). Muchas veces hasta gente del lugar mismo, (...) te dicen que sos de una raza de forma despectiva (...). Por ejemplo a nosotros nos decían “eh, esos indios” y “qué van a hacer esos indios” (...) Lo tomaban como burla diciendo, “ah, ahora nos vamos a tener que poner las plumas” porque antes, yo sabía escuchar que decían así cuando se enojaban “vos sos un indio” y lo tomábamos realmente como si fuera una discriminación (Entrevista realizada a Doña María Ragido, 05 de agosto de 2018, base Norco).

(...) Es así, se creen dueños (...) empaburan (sic) a la gente con “soy el nuevo dueño aquí he comprado” y como la gente a veces ignora (...). Eso es lo que pasa aquí que nadie ha tenido un estudio, nadie. Antes la gente era pobre ha visto, no lo podían hacer estudiar, nadie sabe de leyes aquí, nadie sabe de leyes, eso era lo malo que no sabíamos de leyes (Entrevista a Silverio, 02 de febrero de 2018, base Norco).

Asimismo, en los relatos de comuneros y comuneras de Tolombón, como los de Américo Velardez⁵¹, y Gladys Camacho⁵² se remarca cómo eran tratados en la escuela:

Esta lucha es así, el desconocimiento hace tener miedo (...). El desconocimiento de los propios derechos. Nuestra enseñanza en la escuela era que Colón era buenito, que Colon descubrió América, los incivilizados éramos nosotros y eso uno lo tenía de siempre, el bueno era el otro. A medida que va pasando el tiempo uno se va dando cuenta de que no es así, que no es así el tema (...). (Entrevista a Aurelio Velardez, 26 de julio de 2018, base Gonzalo).

Después con respecto a la lengua nuestra hay palabras que todavía la tenemos, la conocemos, hemos aprendido a través de que mi padre siempre la ha tenido oculta porque nosotros mismo cuando íbamos a la escuela y decíamos el perro ochaba y qué era ochar, y era cuando el perro ladraba y “no, niña, cómo vas a decir ochar, se dice ladrar [le decía la maestra]. Y a nosotros no han empezado en el pizarrón el perro ladra y hojas enteras “el perro, ladra, ladra, ladra”. En la escuela, no han ido perdiendo a nosotros nuestra lengua. Y para hablar no era solo la timidez sino que realmente teníamos que callarnos y nuestra lengua no podíamos hablarla (...) (Entrevista a Gladys Camacho, 21 de agosto 2018, base Tacanas Chicas).

La primera connotación estigmatizante atribuida a la categoría identitaria *indio* refiere a la desvalorización social que sufrían los y las comuneras al no

⁵¹ Américo Velardez, de 49 años de edad. Siempre vivió en la base de Gonzalo. Se desempeña como conserje en la escuela N° 214 de la base de Gonzalo. Él fue uno de los comuneros que participó activamente durante el proceso de reorganización de la Comunidad Indígena.

⁵² Gladys Camacho, comunera “nacida y criada” en la base de Tacanas Chicas. Desde la conformación de comunidad de Tolombón fue delegada de base hasta el año 2017.

compartir atributos culturales hegemónicos. Es decir, los aspectos culturales dominantes enfatizan sobre las conductas y hábitos sociales que habilitan la inclusión de las personas en la sociedad al compartir saberes y costumbres socialmente aceptados. En este sentido, la escuela ha sido uno de los principales medios de dominación y de estatidad para construir un modelo de ciudadanía esperado y forjar una identidad nacional a través de la internalización y socialización de estos códigos y comportamientos socialmente legitimados. Hábitos sociales que se correspondieron con el discurso e idea de civilidad a través del sistema escolar políticas de higiene y salud pública, entre otros, asimilando a los pueblos indígenas (Grosso, 2007). Así, para los y las comuneras afrontar la enseñanza escolar ha consistido en grandes esfuerzos por adaptarse, aprender y demostrar las capacidades esperadas por un público dominante - maestros y maestras- que ha poseído legitimidad para evaluar tal performance y para otorgar premios y/o castigos en función de dicha adaptación (Pizarro, 2014).

Una segunda connotación estigmatizante de la categoría identitaria *indio* refiere a la diferencia entre los rasgos fenotípicos de los y las comuneras y los *terratenientes*. Así, en el caso de la comunidad Los Chuschagasta, María Ragido señaló:

Usted ha visto que antes eh, decir “indio” era como ofensivo, o sea que, uno le tenía miedo a todo, le tenía miedo a un juez, a la policía, venía gente así, blanca, terrateniente y uno temblaba por qué no sabía quién era (...) Muchas veces hasta gente del lugar mismo, (...) te dicen que sos de una raza de forma despectiva (...) Por ejemplo a nosotros nos decían “eh, esos indios” y “qué van a hacer esos indios” (...) (Entrevista realizada a Doña María Ragido, 05 de agosto de 2018, base Ñorco).

El término *blanca* refiere a la forma en que los y las comuneras identificaban a los *terratenientes* de acuerdo con rasgos fenotípicos como el color de piel. Asimismo, como surgen en diversos relatos, para los chuschagastas y los tolombones, los *terratenientes* en tanto *gente blanca* se dirigían hacia ellos y ellas de forma despectiva marcando que su piel y cabellos eran “*morochos*” y “*de baja estatura y con pómulos marcados y rosáceos*”. Inclusive los y las comuneras indicaron “*basta sólo con mirarse al espejo para darse cuenta que eran indios*”.

También en el caso de la comunidad de Tolombón, se encuentran relatos que aluden al trato diferencial que recibían por ser *indios*, es decir, por portar

rasgos fenotípicos distintos a los de las familias *terratenientes*. Así la autoridad Rufino Morales y la comunera Gladys Camacho recordaron cómo eran tratados sus antepasados, especificando en el maltrato recibido de los *terratenientes*:

Sí mi abuela era así, digamos, la cara, mi mamá, era la cara así. No teníamos los rasgos, como vamos a decir que somos españoles, si no teníamos los ojos celestes. (Entrevista a Rufino Morales, 27 de julio 2017, base Potrero).

Y estaba la doña Teresa que es la madre de este hombre, la teresa Guanuco con otros tres hombres que sacaban fotos (...). Y gracias Dios que este tipo no me pegó, con el palo, tenía un palo grueso así “te voy a matar india de acá”, “negra y sucia” y semejantes guasadas, “ya te me vas de acá que estas son mis tierras, qué tenés que hacer acá” (...) (Gladys Camacho, 21 de agosto 2018, base Tacanas Chicas).

Como se puede observar en los testimonios, la valoración social acerca de los rasgos fenotípicos de los chuschagastas y los tolombones resalta diferencias racializadas en base a las marcas corporales tal como el color de piel, del cabello, estatura, entre otros. Dichos rasgos fenotípicos actuaron como fundamento de las narrativas hegemónicas basadas en la idea del “crisol de razas”, donde el ciudadano aceptado era aquel que se correspondía con el estereotipo de blanquitud, ya sea por ser y/o parecer⁵³ de ascendencia europea. Aquellas personas que no podían ser caracterizadas y clasificadas de tal forma fueron diferenciadas como “otros internos” con “raíces indígenas” (Briones, 2005, Lanusse, 2007). “Otros internos”, quienes, como indicó la investigadora Laura Zapata (2014), han sido categorizados a partir de la noción de indianidad, definida por dichas marcas biológicas y naturales que rompen con el esquema social imperante.

Como se puede observar en los testimonios, la valoración social acerca de los rasgos fenotípicos resalta diferencias racializadas en base a las marcas

⁵³ El término apariencia es relevante ya que como indica la investigadora Claudia Briones (2005) desde la conformación del estado-nación argentino las formaciones de alteridad se construyeron en base a las diferencias entre “un nosotros nación” y los “otros internos” tanto por “ser” y/o “parecer” indígena. Es decir, a diferencia de otros casos como el de EE.UU., en Argentina se puede parecer “indígena” por el color de piel, pero no ser tratado como tal, es decir, no ser tratado estigmatizadamente. No obstante, Briones indica que, si bien se puede etnicizar la aboriginalidad, el “color” no se abandona como medio para describir/significar/predicar sobre la realidad de membresía de ciertos contingentes desmarcados como “individuos del país”, en pro de consolidar una hegemonía que refuerza las posiciones de los grupos dominantes, apostando a una pronta homogeneización cultura de la heterogeneidad (2005, p. 31).

corporales tal como el color de piel, del cabello, estatura, entre otros. Dichos rasgos fenotípicos actuaron como fundamento de las narrativas hegemónicas basadas en la idea del “crisol de razas”, donde el ciudadano aceptado era aquel que se correspondía con el estereotipo de blanquitud, ya sea por ser y/o parecer de ascendencia europea. Aquellas personas que no podían ser caracterizadas y clasificadas de tal forma fueron diferenciadas como “otros internos” con “raíces indígenas” (Briones, 2005, Lanusse, 2007). “Otros internos”, quienes, como indicó Laura Zapata (2014), han sido categorizados a partir de la noción de indianidad, definida por dichas marcas biológicas y naturales que rompen con el esquema social imperante.

Esta desvalorización social atribuida a la categoría identitaria *indio*, en base a los aspectos culturales y rasgos fenotípicos, permite entender las imágenes del “indio bruto”, “el indio animal” que forma parte de la idea de nación imaginada (Anderson, 1991). Dichas ideas emergen cuando los comuneros de Chuschagasta, como Don Silverio y quien fuese la primera autoridad-(cacique) de la Comunidad Indígena Los Chuschagasta, Francisco Balderrama⁵⁴, hicieron alusión a su descendencia *india* refiriéndose a los *indios* como *animales*:

Cuando yo hice el servicio en 1955 me tocó el servicio militar en Jujuy y ahí conocí al verdadero indio. Al verdadero indio que usaba chiripa, una tirita así toda de cuero, pero lo hacían ellos, pero una cosa, como, como, bien curtido, ahí yo le conocí al verdadero indio. Ellos no hablan como hablamos nosotros, ellos para conversar se quejan mmmmm [hace imitación] así (...) y otra cosa un indio que está sentado ahí usted va es como si le hablara a la gallina esa, no le dice ni buen día, ni buenas tardes, nada no le dan importancia, así son los indios (...) (Entrevista a Silverio, 02 de febrero de 2018, base Ñorco).

Ha sido la estrategia de los españoles, dividirlos o, como es, desterrarlos para que los puedan dominar mejor porque uno es como el animal (...) en ese tiempo con el poco conocimiento que había (...) de los derechos, aunque para ellos no éramos, cuando han venido los españoles para ellos no éramos gente nosotros. Sí, para ellos éramos un animal...un animal más, que en realidad ellos han hecho tipo malón por las injusticias que hacían (Entrevista a Francisco Balderrama, 30 de enero de 2018, base El Chorro).

⁵⁴ Francisco Balderrama fue la primera autoridad (cacique) de la comunidad, durante los años 2002-2010. Tiene su casa en la base El Chorro, aunque vive principalmente en la ciudad de San Miguel de Tucumán.

Asimismo, en Tolombón diversos relatos, como el de la autoridad tradicional Rufino Morales, señalan que las mujeres, las *indias*, eran tratadas como animales:

(...) Y ahí quedamos en conflictividad, digamos, de ahí viene ya, porque aquellos españoles dicen, que supuestamente, tenían que convertirlos a estos, supuestamente lo que dice la historia, a estos indios bárbaros, había que convertirlos al catolicismo, al cristianismo (...). Las indias, por ejemplo, ahí se habla de indias de 16 años a 23 años, eran jóvenes y ellas tenían que ser las sirvientas de las terratenientes. Se tenían (...) que levantarse a las 5 de la mañana para sacar la leche a las vacas, hacer los quesillos (...) y el maltrato que les daban (...) las sobras de comida dicen que les daban, lo que era para los perros (...). Eran muy maltratadas (...) incluso dice el libro que eran marcadas por la marca de vaca en la parte izquierda como a la vaca se la marca, tanto a los varones como a las mujeres. La última falleció en 1913, la última indígena que había sido marcada con la marca de vaca. Le ponían el hierro caliente ahí y te quemaba por supuesto (...) y esta terrateniente como los llevaba mucho a Salta, como estaba cerca del valle, la llevaba a Salta y la tenía marcada y después las volvía a traer. Y cuando se entregaba de que estaba fuera de su finca las mandaba a traer. Era como un animal (...). Esa es la bronca que me da, la impotencia, porque lo que nos pasó, no tenían piedad con nosotros, con mi abuela que ha sido huérfana no han tenido piedad (...) (Entrevista a Rufino Morales, 27 de julio de 2017, base Potrero).

A su vez, esta imagen del *indio* como animal y como parte de la naturaleza refleja una tercera característica despectiva atribuida a dicha categoría identitaria (*indio*). Tanto la expresión “*verdadero indio*” como “*la gente de antes*” le añaden a la categoría *indio* una idea de un pasado inamovible, la cual también se aprecia en los testimonios de los y las comuneras de Tolombón:

Una vez encontramos en la casa de mi mamá, una ollita, se ve que era una ollita de ellos, de los indios (...). Mi papá decía (...) antes vivían los indios, debe haber muchísimas cosas, que ellos eran los que antes vivían, habitaban acá, la gente de antes. Acá siempre se han encontrado muchas ollitas, y siempre hay que enterrarlas y en mi casa allá han encontrado un mortero así. (...) (Entrevista a Aurora, 10 de febrero de 2018, base Potrero).

Como se puede observar en los relatos, los chuschagastas y los tolombones refirieron a los *indios* utilizando tiempos verbales en pasado. Es decir, reflejan una imagen del *indio* exagerada e idealizada que se remonta a períodos prehistóricos sin continuidad en la actualidad ante la fractura civilizatoria que distingue y separa entre lo normal-civilizado y lo anormal-indígena (Pizarro, 2014). Esta diferenciación temporal ha sido establecida por un

proyecto específico, el estatal nacional, bajo los parámetros de la diferencia moderna, marcando un “antes” y un “después” el cual se evidencia en las divisiones dicotómicas como “comunidad-individuo”, “rural-urbano”, “tradición-modernidad”, entre otras (Lanusse, 2007). Así, surgen ideas metaculturales como “el tiempo de los antiguos” y “el tiempo de la gente de antes”, “*habitantes de antes*” -temporalizando a los indígenas antes de la llegada de los conquistadores- entendidos como un pasado cosificado y esencializado (Manzanelli, 2018). Dicha desconexión no es sorprendente si se considera que la idea de nación e identidad argentina se conformó, primero, en base a que los indios fueron extintos y luego, asimilándolos, como se vio con el rol de la escuela (Briones 1998; Carrasco, 2000; Pizarro, 2006; Gordillo y Hirsch, 2010). Es decir, la categoría identitaria *indio* se asemeja también a los modelos del llamado “indio hiperreal” o “del indio estatua” establecidos en el continuum de imágenes y categorizaciones dominantes de los indígenas anclados en lugares naturalizados como reliquias de un pasado sin tiempo -al menos para el orden temporal de los estados modernos- y sin capacidad de agencia, en clara oposición a la idea de civilización⁵⁵ (Carrasco, 2000).

Hasta aquí, las primeras categorías identitarias que surgieron de los relatos de los chuschagastas y tolombones son las de *terratenientes* e *indios*. Estas categorías se encuentran cargadas de significados y valoraciones estigmatizantes que llevaron al ocultamiento e invisibilidad de la identidad indígena. A continuación, doy cuenta de la segunda categoría identitaria que surgió a partir del reconocimiento identitario de los y las comuneras ante un contexto de cambio del marco de derecho y de las relaciones de explotación, hacia fines de la década de 1990.

La conformación de la Comunidad Indígena

Los y las comuneras marcaron un cambio en la forma de identificarse hacia fines de la década de 1990 cuando comenzaron a enterarse de que se estaban conformando Comunidades Indígenas en los Valles Calchaquíes. La categoría identitaria que surgió fue la de *indígenas*.

⁵⁵ Aquí no hay que olvidar la célebre doctrina de Sarmiento “civilización vs barbarie”.

En el caso de la comunidad Los Chuschagasta, Doña María Ragido indicó que había escuchado sobre *comunidades aborígenes* en la zona de los Valles Calchaquíes, particularmente en Amaicha del Valle y en Quilmes⁵⁶ hacia fines de la década de 1990, momento en el cual ella junto con otras dos familias más de apellido Yapura y Reyes, habían recibido las primeras notificaciones de desalojo por parte de la familia *terrateniente* Amín. El conocimiento sobre estas Comunidades Indígenas animó tanto a María como al resto de los y las comuneras a defender su territorio ante estas intimidaciones y a activar el proceso de reorganización para conformar una Comunidad Indígena con los habitantes locales de la zona. Así recordaba Doña María lo que acontecía hacia fines de la década de 1990:

Yo en esa época, la verdad que yo escuchaba por la radio que había comunidades en Amaicha, que eran comunidades aborígenes, que ellos tenían fuerza para evitar que los desalojen, esas cosas... porque mi descendencia (sic) es aborígen. Mi papá ha sido descendiente de aborígenes, lo mismo que mi mamá. Entonces ellos siempre me hablaron a mí, de las comunidades me hablaban de cómo han sido ellos, esas cosas. Entonces yo escuchaba eso y a través del problema que tenía, que era de desalojo (...). Y de acuerdo a eso es que yo trato de buscar, yo he escuchado mucho por la radio de las Comunidades en Amaicha, Quilmes, cómo era, y bueno yo deseaba de saber bien cómo es... pero bueno era todo distante (...) pero después de acuerdo a que tenía este problema busqué la forma de formar la comunidad (...) la gente de aquí no creía en la comunidad, no creía que uno tenga el derecho de posesión, los años que se viven, de tiempos inmemoriales, eso defiende la posesión (Entrevista a María Ragido, 05 de agosto de 2018, base Ñorco).

En el caso de la comunidad de Tolombón, también los y las comuneras de las distintas bases narraron, durante las entrevistas que les realizara durante mis investigaciones de campo, cómo comenzaron a defender el territorio y a reorganizarse a partir de la iniciativa del comunero Cosme Morales, primera autoridad tradicional de la comunidad y abuelo de la actual autoridad tradicional-cacique Rufino Morales:

Cuando mi papá le ha hecho juicio ahí a los Critto, le preguntó en los Tribunales [al juez y a los abogados de Lucía Critto, la terrateniente]: “yo

⁵⁶ Se encuentran en la zona de los Valles Calchaquíes en la provincia de Tucumán, hacia el oeste de Los Chuschagastas. Tanto Amaicha del Valle como India Quilmes son los primeros Pueblos constituidos como CI con personería jurídica y relevamiento territorial, en 1997 y 2001 respectivamente. Ver: en Arenas, Patricia y Ataliva, Víctor (2017) “Capítulo 1. Comunidades indígenas de la Provincia de Tucumán en el tercer milenio. Territorios y paisajes”. En Arenas, P. y Ataliva, V. Las comunidades indígenas: etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales, Ente Provincial Bicentenario Tucumán 2016, Buenos Aires. Pp. XXXII-XXXIV y 4-14.

quiero saber a qué indio le han comprado (...). Yo soy descendencia de indio". Él había tenido problema con Lucía Critto de Massalin (...) (Entrevista a Eloy, hijo de Cosme Morales y padre de Rufino Morales, 11 de febrero del año 2018, base Potrero).

Cosme Morales, cómo te voy a explicar (...). Se ha hecho escuchar, querer con políticos. Él ha tenido mucha influencia. Él no era así nomás. Era un líder. Analfabeto, pero viste como es el político, con no tener estudios, vos tenés la frase, hechas abajo a cualquiera. Vos tenés estudios pero no tenés esa fuerza, esa valentía, esa gana, perdiste. (...). Don Cosme tenía eso, era un hombre analfabeto, pero andaba, andá a ganarle. Él te contestaba poquito pero con la razón exacta (...) (Entrevista a Gotardo, 26 de julio de 2018, base Gonzalo).

Para darle continuidad a las primeras acciones de la autoridad Cosme Morales, un grupo de comuneros y comuneras profundizaron en el trabajo de reorganización. Entre ellos, se encontraban quienes, tal como lo relataron, tenían vinculación con otras comunidades del Valle Calchaquí y por ello empezaban a saber estas nuevas leyes indigenistas. Por ejemplo, Aurelio Velárdez⁵⁷ también se refirió a cómo fue el proceso de conformación de la Comunidad Indígena:

En ese tiempo cuando nos estábamos formando como Comunidad estaba una persona que venía de la Ciudad, era como decir, sí otro indio suelto pero sí sabía de leyes. Él se llamaba Antonio Martínez (...), nos hizo un lavado de cerebro porque nos sacó la venda de los ojos. Otro que venía y más corajudo estábamos (...). A todo esto, se estaba organizando la Comunidad. Esto fue en el año... antes del 2000 (...). Estaba Aurelio y una chica que era de los Valles. Ella conocía más, también conocía más de las costumbres de las comunidades (...). Lo que nosotros estábamos haciendo es que a través de esa comisión rescatar que se había perdido, mantener las costumbres y proteger el lugar. Ése era el fin digamos de la comisión esta que se estaba trabajando. Después cambiamos nosotros, nos vamos a lo de la Comunidad Indígena, organizarse, de tener primero un presidente. Duro más o menos como un año, hasta que nos acomodamos bien y empezamos a sumar gente (...). Era como que, sí teníamos capacitación. Era como que íbamos a lo seguro. Si esto es nuestro lo defendemos porque es comunidad y porque la ley dice esto y nosotros somos los originarios (...). En ese tiempo cuando nos juntábamos algo, teníamos que hablar, de la Constitución, del Convenio 169, a veces hablábamos de los Derechos Humanos (...). [En esas reuniones] estaba Eugenia, Cosme (...) (Entrevista a Américo Velardez, 26 de julio de 2018, base Gonzalo).

Como se puede apreciar en los relatos, una primera característica del autorreconocimiento de los y las comuneras de Chuschagasta y de Tolombón

⁵⁷ Aurelio Velardez es uno de los hijos de Justina Velardez. Tiene 55 años de edad y trabaja en el Centro de Salud de Atención Primaria (CAPS) en la base de Gonzalo como enfermero. Es conocido en la comunidad por ser quien estuvo trabajando en pos de la conformación de la Comunidad Indígena y enfrentando a los *terratenientes* Critto.

como *indígenas* es la resignificación de los sentidos estigmatizantes y de subalternidad atribuidos a la categoría *indio* o *aborigen*. Dicho cambio en las valoraciones se aprecia cuando los y las comuneras le atribuyeron a su ascendencia *india* significados de legitimidad y valentía para evitar ser desalojados, dejando atrás su condición de *indios ignorantes* y *analfabetos*. Justamente a partir de ese momento comenzaron a interiorizarse sobre sus derechos, accediendo a capacitaciones llevadas adelante tanto por actores externos, tales como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), la Universidad Nacional de Tucumán y abogados que contactaban, como así también por ellos mismos.

Una segunda característica de este proceso de reconocimiento se aprecia en el cambio de valoración asignado por los y las comuneras en base a los rasgos fenotípicos que se le atribuyeron. Esta revalorización se aprecia en el caso de la comunidad Los Chuschagasta cuando Doña María señaló que “*por sus venas corría sangre indígena*”, mostrando que ya ser identificada como *india* no representaba vergüenza sino símbolo de orgullo:

Yo sabía que yo soy descendiente aborigen. Yo sabía por mis padres (...) sí, que realmente por nuestras venas había sangre aborigen (...) Yo le digo a ella, a la chica y a los chicos que son solos, a mis sobrinos que en la escuela no falta nadie que le dice, que se burla y le dice “vos sos india”. Con orgullo, en mis venas corren sangre india. Aborigen (Entrevista realizada a Doña María Ragido, 10 de agosto del 2017, base Ñorco).

Asimismo, el comunero Francisco Balderrama señaló:

(...) digamos así, como decían los yankees, los indios, (...), los caras pálidas, bueno aquí no hay ningún cara pálida. Somos todos de los pueblos, los pueblos originarios, digamos bueno castigados por el sol, un poco más por el sol (...) (Entrevista a Francisco Balderrama, 30 de enero de 2018, base El Chorro).

En este mismo sentido, comuneros y comuneras de Tolombón, como Rufino Morales, también indicaron:

(...) Pero somos nativos digamos. Si uno se pone a ver las caras y se pone a hacer un ADN, no tenemos nada de españoles, ¿no? Muy poquita es la cruz que tenemos nosotros, muy poquita y si vamos a hacer un ADN, no tenemos casi nada digamos, del español, no tenemos nada. Los apellidos los podemos llevar, Mamani, López, Celardo, Méndez, Velárdez, Morales son apellidos digamos que no son de acá, pero si los nativos son Cata,

Catimay, Chachagua, Aguirre, esos apellidos son los nativos, sí, nativos (...) (Entrevista a Rufino Morales, julio 2017, base Potrero).

De esta forma, junto al proceso de reconocimiento de la identidad *indígena*, comenzaron a quedar atrás las imágenes del “indio bruto”, “el indio animal” y “bárbaro”. El dejar atrás estas imágenes dominantes se evidencia cuando los chuschagasta y los tolombones señalaron que estas nuevas leyes representaron herramientas para poder oponerse y frenar los desalojos de los *terratenientes* y ganar así seguridad y tranquilidad al dejar de hacer obligaciones y serviles a los *terratenientes*. La importancia otorgada a estas leyes se debe a su contenido. Entre estas nuevas normas se encontraba la ley nacional 23.302, considerada Ley Integral Indígena, la cual instaba a los pueblos indígenas a conformarse en Comunidades Indígenas, asegurando y promoviendo su participación en la formulación y ejecución de proyectos de desarrollo con identidad, y el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional (año 1994) que declara el reconocimiento de la preexistencia indígena como base del derecho a la “posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regulan la entrega de otras tierras aptas y suficientes” (Art. 75, inc.17, CN). En este sentido, estas leyes, al reconocer la identidad indígena y al promover la creación de Comunidades Indígenas, alentaron a los y las comuneras a reorganizarse conformando grupos demarcados territorialmente en función de una cultura definida en base a un clivaje étnico y de filiación indígena (Beckett, 1988, Pizarro, 2014). En este sentido, en este proceso de etnogubernamentalización, los y las comuneras fueron interpelados por el estado nacional y el estado provincial como “sujetos portadores de una cultura” (Espósito, 2017, p. 187). Dicha reorganización conllevó a que los chuschagastas y los tolombones comenzaran a preguntarse por sus prácticas socioculturales e identitarias asociadas a la idea de aboriginalidad. Prácticas que antes habían sido ocultadas frente a la discriminación y miedos vividos y que ahora comenzaban a ser resignificadas.

Así, una segunda característica del reconocimiento de los chuschagastas y los tolombones como *indígenas* y del cambio de su autopercepción y valoración negativa en tanto *indios* se observa con la importancia que los y las comuneras le otorgaron a su cultura. Este cambio de actitud se refleja, por un lado, en la

elaboración de los estatutos de sus Comunidades Indígenas donde se aprecia la intención de rescatar la cultura e identidad delimitada e identificada:

Prólogo: (...) conservando nuestras pautas culturales que reconoce la preexistencia de nuestros Pueblos Indígenas (...) Art. 11: cada comunero se sostiene con sus propios recursos, no hay bienes ni patrimonio, lo que se conserva en común son las aguadas, tierras, arroyos, que se viene pasando de tiempos inmemoriales y en la actualidad se lo sigue acuerdo para la nueva generación (...). Los objetivos de la comunidad serán la libertad de expresión, solidaridad, igualdad de derechos y obligaciones, participación plena y democrática de toda la comunidad en defensa de nuestra tierra y la recuperación de otra que ancestralmente nos pertenezca. La obligación de conservar nuestra fauna y las buenas costumbres y los lugares que se conservan con huella de nuestros antepasados (Estatuto Comunidad Los Chuschagasta, asamblea del 22 de septiembre del año 2001).

Artículo V. Reivindicar los derechos territoriales sobre el territorio que ocupamos desde tiempos inmemoriales (...). Mantener la autodeterminación como Pueblos indígenas, libertad de expresión, solidaridad e igualdad (...). Preservar y resguardar nuestro patrimonio Histórico Cultural, sitios sagrados, menhires, cementerios, etc. Artículo IX. Rescatar y fortalecer las fechas, conmemoraciones de nuestros líderes (...). Artículo X. Promover la enseñanza de nuestra espiritualidad e identidad cultural de acuerdo a nuestra cosmovisión El patrimonio de la Comunidad Indígena Pueblo de Tolombón está es el territorio que componen montañas, ríos, arroyos, vertientes naturales, plantas y animales (...) La propiedad del cultivo de la tierra y trabajos de plantas y animales, conocimiento genético, conocimiento medicinal propio, música, letras, exposiciones lingüísticas (...) (Estatuto Comunidad Indígena Pueblo Tolombón. Reforma del año 2007).

En este mismo sentido, los y las comuneras les otorgaron importancia a los derechos a la posesión territorial y preexistencia. En el caso de la comunidad Los Chuschagasta, la comunera María Ragido asoció en su relato su descendencia, a los años vividos en el territorio, a la antigüedad y a la posesión:

Se ha formado la Comunidad de acuerdo a que se ha producido un desalojo. O sea que los desalojos éramos tres personas mujeres y ya de edad, María Faustina Yapura, Josefina Reyes (...). Yo quería saber positivamente a dónde estaba parada yo, si es que mi casa estaba en terrenos de ellos que me querían desalojar, o eran terrenos de la provincia o qué pasaba (...) si a mí los años de vividos me defendían o no, y suerte que por la posesión (...), pero de acuerdo a eso yo, mis padres siempre me han sabido conversar de la, de mi descendencia. De que éramos descendientes de, ellos le decían "indios" porque los padres de mi papá dicen que ellos fueron indios, indios legítimos y bueno de ahí que ellos siempre me conversaron (...). Después de acuerdo a que tenía este problema busqué la forma de formar la comunidad (...) la gente de aquí no creía en la comunidad, no creía que uno tenga el derecho de posesión, los años que se viven, de tiempos inmemoriales, eso defiende la posesión

(Entrevista realizada a Doña María Ragido, 05 de agosto de 2018, base Norco).

De esta forma, María al asociar su *descendencia india*, a los años vividos en el territorio, al derecho a la *antigüedad* y a la *posesión* en el territorio dio cuenta de la importancia de la retórica de estos nuevos derechos que proclaman la preexistencia y posesión tradicional, la cual se reforzó con la sanción de la ley nacional 26.160 y su Programa de Relevamiento Territorial impulsada en el año 2009 con el fin de evitar los desalojos. El reconocimiento del derecho a la posesión, a la preexistencia y el relevamiento territorial representan puntos cruciales para las y los comuneras al momento de tener que legitimar su presencia y ocupación de sus territorios, tal como se verá en los siguientes capítulos.

Sí hasta la década de 1980 las leyes mantenían una retórica de negación e invisibilidad al considerar a los *indios* como objetos de derecho, a partir de fines del siglo XX se consolidó una nueva forma de referirse a estos “otros internos”, bajo la categoría identitaria *indígenas* a través del cambio del marco de derecho y de la creación de las figuras de las Comunidades Indígenas, en un contexto de multiculturalismo neoliberal. Es decir, ante la crisis de los estados nacionales de Bienestar y los cambios en las relaciones de acumulación capitalista, de territorialización y diversificación de prácticas y flujos económicos (productos), políticas y culturales (información y personas) (transnacionalización-globalización), las relaciones entre el estado y los pueblos indígenas se resignificaron. Específicamente se comenzó a contemplar a la diversidad como un componente central a considerar en la agenda política (Briones, 1998; Hale, 2002; Sieder 2002). Por ello, las diferencias en base a rasgos fenotípicos y culturales comenzaron a ser valorados de forma positiva desde un modelo estatal de integración étnico-cultural antes que de asimilación (Carrasco, 2000; Briones 1998 y 2005; Gordillo y Hirsch, 2010).

El autorreconocimiento como *indígenas* y este cambio de actitud de los chuschagastas y tolombones se refleja en dos momentos. Por un lado, los chuschagastas relataron que, tiempo antes del conflicto del 12 de octubre del año 2009, habían confrontado a la familia Amín, haciendo cortes pacíficos y colocando un portón en el camino frente a la cantera de lajas donde había tenido

lugar este trágico hecho, para evitar que esos *terratenientes* ingresaran y usurparan su territorio colocando casillas:

(...) ahí enfrente donde están las lajas, ahí había una puerta, no dejábamos pasar gente para allá que se querían ir a asentar ahí para Ñorco y hacer casillas. Y ahí sabíamos cuidar ahí u bueno ese día 12 de octubre de 2009 ha llegao el señor Amín. Serían seis y media aproximadamente, nosotros ya estábamos por salir ya cuando ellos llegaban (...). Ellos querían poner casillas por eso no lo dejábamos pasar (...). Se bajó y le decía "yo soy el nuevo este...aquí, de las tierras estas", "yo soy el nuevo jefe", dice... decía ... el Gómez. (...). "Yo soy el nuevo dueño", dice. Aquí tratemos de arreglar por las buenas, dice, por las malas no vamos, dice, a arreglar. Por las buenas podemos arreglar. Y Andrés dice, "¿qué es lo que estamos haciendo?" dice. y es ahí cuando Amín sacó el arma y le tiro un tiro hacia abajo (Entrevista a Emilio Mamaní, 24 de julio de 2017, base El Chorro).

Por otro, en el caso de los tolombones, también se puede apreciar este despertar y revalorización de su identidad indígena al dejar de firmar los comodatos que les imponían las familias *terratenientes*:

Hubo un momento que se corrió el rumor de que estaban por hacer firmar el comodato, era un escrito que ellos hacían (...). Después formamos lo de la Comunidad, pero a todo esto ya corrían rumores de que estaban haciendo firmar comodato (...). Entonces nos pusimos en alerta de decir no vamos a firmar nada y tenía en vista un contrato que le habían hecho firmar a gente anterior, en donde, en ese mismo escrito decía que a partir de ese momento ellos, con referencia de esa fecha, no contando lo anterior, como que todas las deudas anteriores no se paguen. Empezaban de cero a partir de ese contrato, es como que estaban presionando cada vez más. Bueno, entonces analizando eso, dijimos "no, no vamos a firmar". A todo esto, se estaba organizando la Comunidad (Entrevista a Américo Velardez, 26 de julio de 2018, base Gonzalo).

Ahora bien, en consonancia con la emergencia de un marco de derecho de reconocimiento formal de la diversidad cultural comenzó a tomar fuerza la última categoría identitaria, *Pueblo Chuschagasta* y *Pueblo Tolombón*. Dichas categorías, como veremos en el siguiente apartado, no sólo reivindican los derechos a la posesión y a la preexistencia, sino también aporta nuevos significados sobre forma en que se identifican, mostrando las falencias del marco de derecho indígena.

Reafirmación de la identidad: “somos Pueblo Chuschagasta y Pueblo Tolombón”⁵⁸

A pesar del cambio de marco jurídico que desde el retorno de la democracia en la Argentina han promovido el derecho indígena, los conflictos por el territorio han continuado y se han intensificado, tal como lo muestran, en el caso de la comunidad Los Chuschagasta, los hechos del 12 de octubre del año 2009. En el caso de Tolombón especialmente, el incremento de los conflictos se evidencia a partir del año 2015 cuando las familias *terratenientes* redoblaron la apuesta con sus amenazas e intentos de desalojos. Un ejemplo de ello fue el tercer intento de desalojo al comunero Donato Nievas por los *terratenientes* López de Zavalía, ocurrido en el año 2017, el cual contó con el aval de un fallo de la Corte Suprema de Tucumán.

En el caso de Chuschagasta, el conflicto territorial del 12 de octubre del año 2009 tuvo una repercusión negativa para los y las comuneras, que implicó una transformación en sus vidas: *“es la causa madre, hubo un cambio y un después a partir de ese momento (...) El asesinato de la autoridad Diaguita Javier Chocobar marcó un antes y un después”* (Entrevista a Ismael Chocobar, 30 de abril 2018, base El Chorro). Principalmente, porque Javier Chocobar fue asesinado por defender el territorio. Así lo remarcó el comunero Adán Pérez: *“acá el caso de Don Javier (...) ha sido el caso, nadie lo podía creer porque el caso de Javier ha sido... quedamos tan dolidos, de perder un ser humano acá de la comunidad y cómo y por qué, o sea, defendiendo nuestras tierras* (Entrevista a Adán Pérez, 24 de julio de 2017, base Ñorco).

En el caso de la comunidad de Tolombón a partir del año 2015 los conflictos recrudecieron, repercutiendo negativamente en la organización de la comunidad. Especialmente ante la pérdida de los cercos comunitarios de la familia Cayata junto a la quema del salón comunitario de la base de Gonzalo en manos de los *terratenientes* Critto en el año 2016 y ante el fallo en contra de la Corte Suprema de la Justicia de Tucumán en contra del comunero Donato Nievas en la base de Rearte. Dichos sucesos reavivaron los miedos en los y las

⁵⁸ Expresión tomada de las entrevistas realizada a los y las comuneras.

comuneras al notar que las leyes indígenas no son respetadas por el Poder Judicial provincial y las represalias de podían recibir por parte de los *terratenientes*, quienes retomaron sus estrategias de dominación al pedir que comuneros y comuneras firmaran comodatos (documento que indica que se le alquila la tierra a los y las comuneras para que la puedan trabajar, lo cual implica reconocer al *terrateniente* como dueño) y que trabajasen como arrenderos nuevamente. En la base de Rearte con el conflicto del comunero Donato Nievas⁵⁹:

Ha venido ese desalojo, más antes también nos ha agarrado de sorpresa (...) pero lo hemos resistido. Bueno ellos también no estaban tan bien armados como ahora. Ahora más bien...Son los López de Zavalía (...). Ahora el problema es que se viene el desalojo ese, qué pasará si nos correrán o seguiremos aquí. Lo único que queda [resistir] pero a veces la gente no se puede reunir, estamos lejos y bueno ellos hacen atropellos, atropellos que no te dejan preparar nada. Te vienen y te van a sacar nomás (...). Los primeros fueron hace doce años y quedó en silencio. En 2005 y también el segundo por ahí ha sido, porque fueron seguidos, seguidos nomás. Primero no me han podido sacar y después han vuelto nomás, más con ganas y no me han podido sacar y ha quedado en silencio doce años y ahora ha vuelto. Nos quieren sacar, no quieren que estemos aquí y antes como uno ya no lo hace caso, ya uno no le trabaja para ellos ya quieren sacarlo a uno, no quieren que estemos, quieren que trabajemos bajo el zapato de ellos (...). (Entrevista a Donato, 27 de julio de 2017, base Rearte).

Como se observa en los relatos, la reemergencia de los conflictos territoriales y las amenazas de los *terratenientes*, quienes continuaron desconociendo su preexistencia y tratándolos como “usurpadores” o como “indios truchos”, removió aquellas sensaciones y sentimientos de miedo y de maltrato que sus padres y familiares ya habían vivido, causando un retroceso en la organización de la comunidad. No obstante, un grupo de comuneros y comuneras, comenzaron un camino de lucha para exigir justicia y fortalecer a la comunidad nuevamente. En el caso de Chuschagasta, a través de comuneros y comuneras en El Chorro, entre ellos por los hermanos Chocobar, quienes pertenecen a ambas comunidades. En el caso de la comunidad de Tolombón se buscó darle impulso a la comunidad llamando nuevamente a elecciones y fomentando la participación de la gente. Entre el grupo se encuentra la vuelta de

⁵⁹ Donato Nievas, comunero de la base de Rearte, quien tuvo uno de los primeros conflictos con los *terratenientes* López de Zavalía.

la autoridad tradicional-cacique Rufino Morales, la participación de Isabel Velárdez como tutora, la continuidad de Domingo Mamaní⁶⁰ como delegado en la base de Rearte -luego de unos meses sin estar en dicho cargo-, Carlos Villagra en su rol de Secretario General. Asimismo, la participación de comuneros y comuneras de la base de apoyo, entre ellos de Mercedes y Noemí Velardez, entre otros.

Este camino de lucha instó a los y las comuneras a buscar salidas para vencer el miedo y para reclamar ante el estado-nacional y provincial por el cumplimiento de sus derechos territoriales. Una de estas respuestas fue discutir el significado de las categorías identitarias, replanteándose así las formas de identificación. En el caso de los chuschagasta, lo señaló la comunera Nancy Chocobar⁶¹:

(...) para reorganizarnos como Pueblos para poder fortalecer nuestra identidad indígena, nuestra identidad originaria (...). El estado para nosotros es cómplice de los terratenientes (...) nos exige estar en el marco a partir de la Reforma Constitucional de 1994 el estado argentino nos considera como sujetos derechos (...). Antes de la reforma de 1994 la constitución era mantener el trato pacífico con los indios (...) Entonces hay un giro un cambio, pero el estado aun así, de crear todas esas leyes es responsable también y por supuesto del asesinato de nuestra autoridad porque no ha generado las condiciones y cómo mismo lo dice la Constitución Nacional no ha sido garante de nuestros derechos. Somos ciudadanos argentinos pero nuestra nacionalidad es distinta porque es la nacionalidad diaguita. Entonces tenemos derechos como ciudadanos comunes y tenemos derechos como sujetos de derecho colectivo porque así los manda el marco jurídico vigente nacional e internacional de derecho indígena. Se han violado todos los derechos (Entrevista a Nancy Chocobar, 24 de agosto de 2018, programa radical "Primera Fuente" (Radio Prensa FM 90.1))⁶².

En el caso de la comunidad de Tolombón, el comunero Domingo Mamaní señaló:

Hay comunidades que han arreglado con parte del gobierno y el gobierno supuestamente le ofrece una mesa, una silla pero firmame el convenio para trabajar en ecoturismo, lo que ellos quieren. Ellos quieren meterse en

⁶⁰ Domingo Mamaní es delegado de la base de Rearte desde hace dos mandatos (ocho años) y reconocido por su lucha contra los *terratenientes*, especialmente contra los López de Zavalía, contando con diversas causas penales iniciadas por esta familia en su contra, entre la que sobresale, la llamada "mesada de abajo".

⁶¹ Nancy Chocobar es sobrina de la autoridad diaguita asesinada, Javier Chocobar, referente y vocera de Los Chuschagasta.

⁶² Ver link: <https://radioteca.net/audio/juicio-por-chocobar-por-la-justicia-y-contra-el-co/>

la comunidad para pelear, para hacer pelea porque esa es una, el rol de ellos y manejar las cosas arqueológicas que tenemos nosotros (...). Nosotros nunca hemos estado de acuerdo ni queremos que se dé porque tenemos que pensar dos veces, tres porque si nos metemos con el cartel del gobierno (...). El gobierno no nos da ni la consulta ni la participación (...). Hay cosas a las que nunca vamos a estar de acuerdo porque hay mucha diferencia y hay mucho interés en juego (...). Por eso cada comunidad tiene su autonomía propia y tenemos nuestro derecho de seguir haciéndolo valer. Son cosas que queden para la historia, para nuestros nietos, esperemos que lo valoren porque esta pelea no es muy fácil, pero bueno queremos dejar lo que más bien tengamos (...). Más o menos el proyecto que tenemos nosotros y que queremos de llegar a algún día (...) es lo que venimos planteando y hoy Rufino (...) la autonomía propia lo que queremos dejar con Rufino algún día cuando se termine el mandato y bueno quedará para la historia. Espero que se valore mucho (Entrevista a Domingo Mamaní, 20 de agosto 2018, base Rearte).

En los testimonios se muestra que los chuschagastas y los tolombones se replantearon y resignificaron la categorización estatal-dominante de la Comunidad Indígena para identificarse como *Pueblo Chuschagasta* y *Pueblo Tolombón*. Esta nueva categoría identitaria apunta a tres cuestiones principales. 1) En primer lugar, los chuschagastas y los tolombones buscaron ir más allá del discurso estatal, especialmente debido a que entendieron que el estado nacional y provincial ha sido cómplice de los *terratenientes* al incumplir con los derechos territoriales colectivos proclamados de los que debían garantizar su seguridad, frenando las situaciones de violencia, tales como desalojos y persecuciones. 2) En segundo lugar, los chuschagastas y los tolombones comenzaron a hacer valer y dar cuenta que no sólo son sujetos de derecho, sino que también son sujetos políticos colectivos con capacidad de cuestionar las categorías estatales y en los históricos procesos de subalternización estatales (Roseberry, 1986). Así, el término “Comunidad Indígena” es leído como una categoría identitaria hegemónica ya que muestra que el estado es quien genera las condiciones de existencia y de organización de los grupos subalternizados como son las comunidades de pueblos originarios (Espósito, 2017; Manzanelli, 2017), al incidir en sus vidas normalizándolos y categorizándolos a través de sus leyes indigenistas y dispositivos estatales, principalmente a través de las leyes 23.302 y 26.160. 3) Además, la categoría “Comunidad Indígena” da cuenta del poder jurídico-institucional y biopolítico estatal basado en una de las lógicas hegemónicas: la de la individualidad. Dicha lógica se evidencia cuando, por un lado y como lo refleja en su relato Domingo Mamaní, el estado opera con una

lógica separatista instrumentalizada. Por otro, como indiqué, el estado nacional y provincial continúan, a pesar del reconocimiento formal proclamado, acatando los desalojos, y garantizando los derechos a la propiedad privada de las tierras y territorios, derechos que descansan y retoman la idea de un tipo de ciudadano individual, blanco y civilizado:

(...) La conformación de la Comunidad es el reconocimiento hacia el estado argentino ahora nosotros nos planteamos como Pueblos y cuál es la reconstrucción que nosotros hacemos de nuestra historia (...) estamos empezando a trabajar, a resignificar sería la palabra, resignificar el discurso (...). La gente todavía habla de la Comunidad pero nosotros tratamos de reflexionar somos Pueblo antes que comunidad porque si no viene la confusión de la gente nuestra como si el sujeto de derecho colectivo fuera la comunidad y en realidad es el Pueblo, somos diaguitas antes que nada y dentro de eso, en el caso diaguita hay distintos Pueblos, el de Tafí, Amaicha, Chuschagasta, Tolombones (...) (Entrevista a Nancy Chocobar, 30 de mayo de 2018, Buenos Aires).

En contraposición, la categoría identitaria *Pueblo* reivindica la institucionalidad originaria: el *Pueblo* ya no sólo entendido como sujeto de derecho sino como sujeto político colectivo; sujeto político que reivindica por sí mismo sus costumbres, estilos de vida, cosmovisiones y formas de sociabilidad comunitarias. Esto ha sido claramente expresado por los actores mismos, tal como aparece en la siguiente cita:

(...) Los conceptos quedaron como más claro digamos, pero siempre estuvo, siempre fue territorio y siempre porque por ejemplo fue y fue territorio comunitario (...). Acá tenemos que hablar de Pueblo, de territorio, de que es compartido, de que todo es comunitario (...). Hay cosas que ya cambió, hay conceptos nuevos no sé si tan nuevos, sino que ya estaban y ahora se hacen explícitos pero Pueblo siempre fuimos acá, pueblo Diaguita, siempre fue así (...). No es que decimos que somos pueblo Diaguita, pueblo Tolombón (...). Después decíamos sí nosotros tenemos tales costumbres, tenemos tales características, practicamos y resulta que al final practicamos como Pueblo y éramos inconscientes en ese sentido (...) (Entrevista a Noemí e Isabel Velardez, 19 de enero de 2019, base Gonzalo).

Así, la emergencia de la categoría identitaria *Pueblo* responde a formas de identificación definidas más bien en base a aspectos culturales propios y singulares de un grupo de personas, en este caso de los y las comuneras de Chuschagasta y Tolombón, antes que por la diferencia respecto a un “otro”. Es decir, a través de la emergencia de la categoría *Pueblo* se puede apreciar una forma de identificación que se aleja de la lógica de la identidad moderna que

requiere de un “otro” como diferencia y negatividad constitutiva (Grossberg, 2003). Por ello, si bien la asociación de la categoría identitaria *Pueblo* con la noción de *ancestralidad* será tema a trabajar en los siguientes capítulos, especialmente mostrando la forma en que los y las comuneras han revalorizado y explicitado sus prácticas colectivas y ancestrales y sus sentimientos de pertenencia territoriales, en relatos de los y las comuneras se puede observar que los chuschagastas y los tolombones han dado cuenta de la necesidad de reparar aquella fractura civilizatoria y atemporal que entendía a sus antepasados sin ninguna continuidad cultural con las generaciones actuales. Así, los chuschagastas y los tolombones, en esta nueva etapa, han resignificado los sentidos dados a los derechos a la posesión y a la preexistencia asociándolos y atribuyéndoles a su *ancestralidad* y la continuidad cultural en el territorio, a las pautas culturales propias de cada Pueblo y a la autodeterminación.

(...) hay que hacer como un registro de volver a reflexionar con el mismo discurso que uno tiene porque pareciera que cuando nosotros hablamos de los indios o de la gente de antes hay como una, una desconexión entre el pasado y el presente, como que es otra cosa (...). Estamos en ese proceso de poner en valor las palabras de la gente mayor, que nos cuenten la gente propia del lugar sobre cómo era antes, que eso tenga más valor que un manual de historia. Ese proceso está súper ligado con la recuperación de la identidad (...) pero para eso tenemos que resignificar las palabras, “autoridad tradicional”, profundizar más sobre la espiritualidad, como hacer una reconstrucción cultural para poder transmitir. Porque si bien estas historias están, darles el contexto de Pueblo (...) las historias están porque cada uno te puede, me acuerdo mi abuelo, las yerras, que mi abuelo le daba de comer a la tierra (...)
(Entrevista a Nancy Chocobar, 30 de mayo de 2018, Buenos Aires).

También los y las comuneras le han atribuido a la categoría identitaria *Pueblo* el sentido de dinamismo y de autodeterminación para diferenciarse del término Comunidad Indígena. Es decir, por un lado, el proceso de autorreconocimiento identitario no es estático ni unidireccional, sino contingente y cambiante al intervenir diversos factores y contextos en las formas de identificación de los y las comuneras a lo largo del tiempo. Así, como mostré, en un momento los y las comuneros hicieron referencia a su ascendencia como *indios*, con el cambio de marco de derecho, comenzaron a reconocerse como *indígenas* y luego ante el incumplimiento de sus derechos y continuidad de los avasallamientos por parte de los *terratenientes*, comenzaron a repreguntarse

nuevamente cómo se reconocen. A su vez, junto a esta repregunta por sus formas de identificación, emergen interrogantes asociados a sus formas de organización social y política y quién las determina: ¿los propios comuneros y comuneras o es el estado con sus categorizaciones hegemónicas? El comunero Ismael Chocobar⁶³ y la comunera Nancy Chocobar puntualizaron:

[Yo] por formar parte de las dos Comunidades, observó que en Chuscha se dieron procesos diferentes (...). Vamos a atravesar otros procesos porque los pueblos son dinámicos y porque somos la continuidad, de Pueblos que se rastrean más allá de los 9000 años. Somos un momento histórico nosotros desde que nos tocó lamentablemente atravesar lo de Javier Chocobar pero hacia adelante van a surgir nuevas formas de reorganizarnos seguro (...) Somos un momento en la historia de los pueblos diaguitas que son milenarios (Entrevista a Ismael Chocobar, 02 de agosto de 2018, base El Chorro).

(...) Hay que entender que un proceso dinámico [por los procesos de reconocimiento identitario], hay gente que ahora se reconoce y después capaz no (...). Lleva tiempo, hay cambios (...) Antes (...) la gente no estaba acostumbrada a hablar, a debatir (...) imagínate que en la escuela hablaban de nosotros en pasado (...) había un relato en pasado “eran recolectores y cazadores” (...) Están hablando en pasado cuando en realidad es presente (...). Es una reconstrucción identitaria, va a generar otro tipo de repercusión entre la gente de fortalecimiento identitario y organizativo, recuperar la lógica orgánica, las memorias de los mayores, que la historia de Pueblos tenga contenido diaguita (Entrevista a Nancy Chocobar, 30 de mayo de 2018, Buenos Aires).

Así, en los relatos de Nancy Chocobar e Ismael se puede observar que para los y las comuneras identificarse como *Pueblo* da cuenta que sus formas de organización y de identificación no pueden ser impuestas desde el estado nacional ni desde el estado provincial. Imposiciones que como se vio con el término Comunidad Indígena entienden que hay una necesaria correspondencia⁶⁴ entre los sujetos a administrar (indígenas), sus características físicas y culturales, como los rasgos fenotípicos-biológicos y étnicos, y los

⁶³Ismael Chocobar, es también sobrino de Javier Chocobar, referente y vocero de la comunidad-Pueblo y hermano de Nancy. A Ismael lo conocí durante la participación en la actividad de señalización del territorio durante diciembre del año 2015. Luego, a partir de la segunda actividad del Taller de Cerámica en 2017 comencé a alojarme en su casa. Ismael ganó referencia en la comunidad debido a tu participación en la radio comunitaria Raíces de La Higuera.

⁶⁴ Justamente, uno de los puntos centrales al momento de debatir sobre el anteproyecto de ley de Propiedad Comunitaria Indígena desde el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales Indígenas (ENOTPO) fue que el “el proceso de autorreconocimiento de la identidad de los pueblos originarios es dinámico, permanente y ascendente, es por ello que toda norma debe contemplar esta realidad y bajo ningún motivo podrá limitar la recuperación de la identidad, y por ende la incorporación de territorios al instituto de la propiedad comunitaria indígena” (Manzanelli, 2017:79).

lugares donde están autorizados a habitar, como son los ámbitos rurales (Hall, 2010) ⁶⁵. En contraposición, se destaca que es necesario romper con dichas correspondencias ya que quien determina quién es parte del *Pueblo* son los propios comuneros y comuneras colectivamente en base a los criterios que ellos y ellas crean necesarios.

Recapitulando

En síntesis, hasta aquí mostré el recorrido que tuvo el proceso de autorreconocimiento en las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón, el cual pasó de la negación al reconocimiento y por último a la reivindicación político-cultural de la identidad indígena. Durante el recorrido de dichas etapas surgieron distintas categorías identitarias que muestran que las identificaciones son construcciones contingentes, procesos en constante cambio y nunca totalmente acabados. Es decir, las identificaciones resultan de cómo las personas, en este caso los chuschagasta y tolombones entienden y se posicionan ante las condiciones, reglas y dispositivos dominantes. Estos distintos posicionamientos, a saber, la aceptación, modificación y/o cuestionamiento de las reglas establecidas, varían de acuerdo al tipo de estructura social, política y económica de cada período histórico y de las relaciones entabladas entre los actores dominantes y los subalternizados (Hall, 2003; Briones 2008; Van Vleet, 2008; Isla, 2009). No obstante, también las identificaciones presentan determinantes de existencia, puntos constantes como son los recursos materiales y simbólicos que la sostienen. En el caso de la identidad indígena estos determinantes refieren al proceso de subalternización histórico caracterizado por el tratamiento diferencial, estigmatizante y marcado racial y étnicamente de los pueblos indígenas.

Considerando lo dicho, en las tres etapas surgieron distintas categorías con distintos significados y valoraciones. En primer lugar, se encuentra la etapa de ocultamiento y negación de la identidad indígena en tiempos anteriores a la

⁶⁵ Esta necesaria correspondencia entre atributos, personas y lugares a habitar alude al principio de afiliación étnica como base y como condición primordial de la creación de sentido de pertenencia de grupo, estableciendo y marcando límites y exclusividad entre unos y otros, “nosotros” - “ellos” (Comaroff y Comaroff, 1992; Brubaker y Cooper, 2002).

década de 1990. Las primeras categorías identitarias que surgieron de los relatos de los y las comuneras son las de *terratenientes* e *indios*. Estas categorías se encuentran cargadas de significados y valoraciones estigmatizantes ya que para ellos y ellas los *terratenientes* son aquellos pobladores que se instalaron en sus territorios, negando/ocultando su presencia y la de sus antepasados en el territorio y explotándolos al exigirles pagos y trabajos de servicio personal, como se vio con las *obligaciones*. Específicamente, y en el caso de Chuschagasta, remarcaron que por mucho tiempo fue específicamente la familia *terrateniente* Amín quien los obligaba a pagar arriendos y pastajes, respaldados por el marco legal imperante antes del retorno de la democracia en Argentina, que consideraba a los y las comuneras como objetos de derecho a asimilar y tutelar. Es decir, como “otros internos” no aptos para el modelo de civilidad dominante al no responder ni fenotípica ni culturalmente al patrón de ciudadano blanco, europeizado y socialmente aceptado de aquellos tiempos. Además, como se vio en los relatos, hablar de *descendencia india* para los y las comuneras se asociaba a ideas despectivas y estigmatizantes de animalidad y de tiempos pasados remotos y prehistóricos que estaban superados. Así, si bien los y las comuneros se identificaron como *indios*, mostraron en sus relatos que dicha condición les generaba miedo y vergüenza, teniendo que abandonar y/o ocultar sus prácticas culturales e identitarias, mientras que otros y otras directamente negaban identificarse en relación a atributos de indeaneidad, autorreferenciándose como criollos, mestizos, campesinos y/o otras categorías identitarias alternas. Así estas narrativas dominantes reflejan el tratamiento de subalternización de los pueblos indígenas con las imágenes del llamado “indio hiperreal”, “del indio estatua” y/o “salvaje indómito” (Carrasco, 2000), creando una invisibilidad hegemónica de la cuestión indígena en Argentina, aunque no logrando erradicarla. Estos “otros internos” *indios*, no reconocidos, se encontraban allí como puntos de referencias latentes y resabios en las retóricas dominantes (Briones, 1998 y 2005; Katzer, 2009; Gordillo, y Hirsh, 2010).

En segundo lugar, identifiqué el paso de una etapa de negación y ocultamiento a otra de reconocimiento de la identidad indígena, el cual se explica a partir del surgimiento de un nuevo contexto social, político y legal. Si hasta la década de 1980 las leyes mantenían una retórica de negación e invisibilidad al

considerar a los *indios* como objetos de derecho y bajo relaciones de explotación con el pago de arriendos y pastajes, a partir de fines del siglo XX emerge un nuevo marco de derecho, en un contexto mundial de expansión de un neoliberalismo multicultural (Briones, 1998; Hale 2002; Sieder, 2002). Dicho nuevo marco de derecho dejó atrás retóricas de negación hacia los denominados *indios* al otorgar el reconocimiento como sujetos de derecho en base al respeto a la diversidad cultural y a la diferencia étnica, tras luchas en otras partes del país durante la década de 1990 por las tierras (Gordillo y Hirsch, 2010). En este sentido, el nuevo marco legal introdujo la categoría identitaria “indígenas” y creó la figura etnogubernamental de las Comunidades Indígenas revalorizando la noción de aboriginalidad y de preexistencia de pobladores antes de la colonización, los cuales tienen descendencia en la población actual (Beckett, 1988; Bartolomé, 1998). Por ello, los y las comuneras señalaron que al enterarse de que había nuevas leyes que reconocían su identidad y que les otorgaba derechos de posesión territorial y preexistencia, pudieron sentirse orgullosos de adoptar la denominación *indígena* y, simultáneamente, abandonando categorías históricamente cargadas de negatividad como *indios* o *aborígenes*. Este paso de la negación y ocultamiento al reconocimiento de la identidad indígena refleja el cambio de autopercepción y valoración de los y las comuneras sobre sí mismos. Si hasta antes de la década de 1990 las diferencias en base a rasgos fenotípicos y culturales eran consideradas socialmente, y por los mismos comuneros y comuneras, como peyorativas y como sinónimo de discriminación y vergüenza, a partir del nuevo modelo estatal de integración étnico-cultural dichos rasgos fenotípicos comenzaron a ser valorados positivamente como parte de un mosaico sociocultural y nacional (Briones, 2008; Lenton, 2010). Así, este proceso de reorganización bajo la figura de las Comunidades Indígenas respondió a las formas etnogubernamentales estatales de reconocimiento y legitimación de los pueblos indígenas delimitados a un territorio y a una cultura-etnia como principios y categorías fundacionales y esencializadores de la clasificación de grupos distintos al ciudadano-común (Manzanelli, 2017), punto que en la siguiente etapa fue cuestionado.

Finalmente, ha tenido lugar un proceso que ha llevado del reconocimiento a la reivindicación político-cultural de la identidad indígena, el cual se aprecia con

la emergencia de la categoría identitaria *Pueblo*, *Pueblo Chuschagasta* y *Pueblo Tolombón*. Los chuschagastas y los tolombones a través de estas últimas categorías identitarias, *Pueblo*, cuestionan la forma en que las narrativas dominantes los han marcado y ubicado a lo largo de los tiempos, pasando de un extremo en el continuum de civilidad que los clasificaba como “ignorantes”, “indómitos” y “bárbaros” a otro extremo que los ha colocado como sujetos de derecho reconocidos por el estado, pero controlables. Así, los y las comuneras, a partir del conflicto del 12 de octubre del año 2009, comenzaron a replantearse y a resignificar la categoría identitaria-organizativa dominante, Comunidad Indígena. Replantear y resignificar esta categoría dio lugar a que los y las comuneras señalaran diferencia entre dichas categorías, Comunidades Indígenas y *Pueblo Chuschagasta-Pueblo Tolombón*. Así, para los y las comuneras Comunidad Indígena da cuenta de la forma en que el estado nacional y el estado provincial han incidido en la vida de los pueblos indígenas, normalizándolos y categorizándolos a través de sus leyes indigenistas y dispositivos estatales, principalmente a través de las leyes 23.302 y la ley 26.160. En contraposición, la categoría identitaria *Pueblo* reivindica la institucionalidad originaria colectiva, el *Pueblo*, los lazos colectivos indígenas, la ancestralidad y la continuidad cultural en el territorio. Esta identificación se expresa tanto en las prácticas ancestrales como en los vestigios -restos de cerámica, ollitas- que aparecen en el territorio, tema a tratar en los próximos dos capítulos.

En suma, este primer tipo de política de identidad de autorreconocimiento identitario con sus tres etapas y modificaciones en cada categoría identitaria - *indio-indígena-Pueblo*- evidencia, en primer lugar, que las identificaciones son construcciones contingentes, procesos en constante cambio y nunca totalmente acabados. Así, estas distintas identificaciones devienen en pliegues, puntos de sutura donde se anudan esferas del “adentro” y el “afuera”. En otras palabras, resultan de cómo los chuschagastas y los tolombones entienden y se posicionan ante las condiciones, reglas y dispositivos dominantes de acuerdo con el tipo de estructura social, política y económica y de las relaciones entabladas entre los actores dominantes y los subalternizados en cada período histórico (Hall, 2003; Briones 2008; Van Vleet, 2008; Isla, 2009). En este sentido me interesa resaltar que si bien las distintas categorías identitarias-indio, indígena y Pueblo-fueron

presentadas, a modo de organización de la exposición, en tres etapas, no se trata de un proceso lineal o de instancias escindidas entre sí; sino que aún es posible encontrar que continúen superponiéndose en los testimonios. Especialmente, las categorías indígena y Pueblo. Ello remite a la forma en que las narrativas hegemónicas locales negacionistas y asimilacionistas, como mostré con las frases “indios truchos”, “usurpadores”, mantienen aún una poderosa influencia en la forma de identificación y de nombrarse para las comunidades. De esta forma, el proceso de autorreconocimiento puede ser caracterizado por sus ambigüedades, continuidades y discontinuidades entre las categorías identitarias en diálogo con las narrativas hegemónicas, antes que como contradicciones (Pizarro, 2006 y 2014; Crespo, 2017 y 2018 a y b; Tozzini, 2014).

CAPÍTULO VI. LOS PROCESOS DE COMUNALIZACIÓN DE CHUSCHAGASTA Y TOLOMBÓN. “HACIA UNA VIDA EN COMÚN”

En este capítulo analizo uno de los tipos de políticas de identidad que las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón han activado para continuar con su camino de lucha y resistencia ante el conflicto del 12 de octubre del año 2009 en Chuschagasta y ante el recrudecimiento de las amenazas e intentos de desalojos en Tolombón en los últimos cinco años. Entre éstos se encuentra la mencionada quema del “*quincho comunitario*” en la base Gonzalo (año 2016), la pérdida de un cerco comunitario por parte de la familia Cayata, cuyo uno de sus miembros era la autoridad-cacique de ese momento (año 2016) y el tercer intento de desalojo al comunero Donato Nievas por los *terratenientes* López de Zavalía ocurrido en el año 2017, el cual contó con el aval de la Corte Suprema de la provincia de Tucumán.

Como señalé en el capítulo anterior, la agudización de los conflictos territoriales produjo nuevos temores entre los chuschagastas y los tolombones que los remitió a la situación de maltrato que habían vivido sus padres y familiares y se tradujeron en desinterés y apatía por los asuntos sociales y políticos de la comunidad. En Chuschagasta, dicho debilitamiento se reflejó en una menor participación de los y las comuneras en las actividades comunitarias, entre ellos de las bases La Higuera y Chuscha, debido al temor a represalias por parte de los *terratenientes* Amín, quienes luego de los hechos del 12 de octubre del año 2009 continuaron hostigando a la comunidad. En el caso de Tolombón, dicho desinterés se manifestó con la desarticulación, en parte, del Consejo Administrativo, dejando algunos delegados sus cargos, incluyendo a la autoridad tradicional-cacique de aquel momento y con nuevas formas por parte de varios comuneros y comuneras de comodatos falsos -documento de alquiler o arriendo de la tierra- a las familias *terratenientes* por miedo a futuras represalias. Para revertir estas estrategias de los *terratenientes* de atemorizar y de separar a la comunidad, ambas comunidades, además de revalorizarse política y culturalmente al repreguntarse por sus formas de identificación (trabajado en el

capítulo V), desarrollaron estrategias orientadas a fortalecer su proceso de comunalización.

Parto de la idea de que el proceso de comunalización, como lo indiqué en el capítulo II, consiste en distintas acciones cuyo fin es fortalecer los sentidos de pertenencia a la comunidad, reavivando el sentido colectivo por sobre las individualidades y, mismo, por sobre el proceso de individuación al que constantemente los empuja estas situaciones conflictivas. En todo proceso de comunalización, dicho sentido de pertenencia refiere al estado subjetivo que hace que una persona se sienta parte de la comunidad y por lo tanto se reconozca y sea reconocido como un *comunero* y *comunera*. En otras palabras, dicho proceso refiere a que quienes participan de una comunidad logren adquirir consciencia de que mantienen una identidad y cultura compartida a través de acciones que enlazan su tiempo presente con un pasado y un futuro en común (Brow, 1990; Fasano, 2006; Canelo, 2012). Considerando lo mencionado, y a fin de organizar la presentación de las actividades impulsadas por los chuschagastas y los tolombones, distingo tres momentos:

1) Acciones orientadas a promover espacios compartidos para estrechar los vínculos comunitarios donde los chuschagastas y los tolombones han podido encontrarse, verse cara a cara, compartir momentos, charlas y proyectos en común. En primer lugar, ejemplos de este tipo de comunalización son la constitución de espacios en común como las asambleas comunitarias, la construcción de salones comunitarios y las canchas de fútbol. En segundo lugar, se encuentran la revitalización de los lazos de reciprocidad como son los trabajos de minga que incluyeron actividades comunitarias, como bingos y peñas, e intercambios entre familias como yerras, armados de adobe y colaboración en las labores de siembra.

2) Iniciativas que les ha permitido a ambas comunidades resignificar el vínculo que mantienen con el pasado, orientadas a reforzar la consciencia de que mantienen un origen en común y continuidad cultural en el presente (Brow, 1990). En este sentido, mostraré cómo en ambas comunidades se trabajó en el rescate de prácticas y saberes de sus antepasados a través de proyectos como el espacio *“Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia. Javier Chocobar”* y el

“Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita. Inauguración del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar”, en el caso de Chuschagasta. Luego, en el caso de la comunidad Tolombón se hallan los talleres de reflexión y explicitación de prácticas de sus antepasados y la búsqueda de una Escritura Real que data del siglo XVII, la cual les otorgó a los tolombones títulos de propiedad comunal de su territorio. El hallazgo de la misma generó la reconstrucción de la historia del Pueblo de Tolombón marcada por la colonización española. Asimismo, y en el caso de ambas comunidades, se produjo un proceso de resignificación y reactivación de técnicas, conocimientos y formas aprendidas de sus antepasados-mayores para llevar adelante prácticas y costumbres agrícolas, ganaderas y artesanales, tales como las técnicas de siembra manual y de arado del territorio, los cuidados en la cría del ganado, el trenzado del cuero, trabajo en cerámica, saberes culinarios, entre otras.

3) Actividades destinadas a proyectar el sentido de afiliación a las futuras generaciones, recreando la condición de “comunidades imaginadas” (Anderson, 1991). La idea de comunidad imaginada apunta a que cualquier persona pueda proyectarse como miembro de una comunidad sin necesariamente haber conocido personalmente a quiénes los precedieron. De esta forma, en dicha sección describiré y discutiré los trabajos orientados a fortalecer los vínculos identitarios y de pertenencia al territorio en las generaciones futuras, tal como la puesta en marcha del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar y la promoción de ciclos de cine-debate en Chuschagasta, y la realización de tutorías internas enfatizando en la enseñanza de la historia y costumbres en el caso de Tolombón.

Fortaleciendo los lazos comunitarios cotidianos

Las asambleas comunitarias

Una de las consecuencias del agravamiento de los conflictos territoriales en los últimos diez años, fue el debilitamiento de la organización de las asambleas comunitarias. Ante esta situación, un grupo de comuneros y comuneras de Chuschagasta y Tolombón, referido en el capítulo V, decidió fomentar su convocatoria. Las asambleas comunitarias son puntos de

encuentros donde toda la comunidad participa para charlar, estar al tanto de novedades, planificar proyectos y/o debatir temas que requieren de atención y resolución (Schavelzon, 2012). Como mencioné en el Capítulo IV se encuentran dos tipos de asambleas: las generales-ordinarias donde, aproximadamente, cada un mes los chuschagastas y los tolombones son llamados a reunirse; y asambleas generales-extraordinarias donde trabajan temas de urgencia que requieren de rápida atención y solución.

Para comprender la importancia que adquieren las asambleas comunitarias para los chuschagastas y los tolombones es necesario indicar el papel clave que éstas cumplieron durante el proceso de reorganización y de conformación como Comunidades Indígenas hacia fines de la década de 1990 y ante los primeros conflictos territoriales que fueron judicializados. Desde aquel primer momento las asambleas comunitarias han representado ámbitos donde comuneros y comuneras -como Doña María Ragido, Javier Chocobar, Gerónima Yapura, Delfín Cata, Andrés Mamaní, Francisco Balderrama en Chuschagasta; y Cosme Morales, Aurora Velardez, Justina Velardez, Américo Velardez, Aurelio Velardez, Francisca Mamaní, en Tolombón- se reunían y conversaban sobre los conflictos territoriales, difundían información sobre las incipientes leyes indígenas y las Comunidades Indígenas que se estaban formando en los Valles Calchaquíes. Para llevar a cabo las asambleas, cada uno/a llevaba comida -panes, carne, verduras- y/o se ofrecía para cocinar, para anotar los principales temas e ideas que surgían, entre otras actividades. Además, en diversas charlas y testimonios que mantuve con los chuschagastas y los tolombones pude apreciar, por un lado, el esfuerzo que les conllevaba organizarlas y asistir a las mismas ya que debían viajar por horas a caballo y/o a mula ante las grandes distancias que separaban una casa de la otra, tratando de no ser vistos por los *terratenientes*. Por otro lado, sus testimonios denotaban las ganas y el entusiasmo que les generaba participar de las mismas ya que era el lugar donde podían compartir las amenazas y hostigamientos que estaban viviendo por parte de las familias *terratenientes*. Asimismo, y como indiqué en el capítulo anterior, en ambas comunidades me señalaron que fue en estos espacios en común y de encuentro donde comenzaron a hablar sobre su cultura e identidad, ganando confianza en sí mismos y comenzando a reconocerse como pares, *indígenas*, en

otras palabras, despertando así el espíritu corporativo, de hermandad y lealtad (Brow, 1990).

Considerando la importancia que las asambleas comunitarias han tenido desde el primer momento de la conformación como Comunidades Indígenas (fines de la década de 1990 y en los primeros años de la década del 2000) y especialmente ante el aumento de los intentos de desalojo en Tolombón y de las amenazas en Chuschagasta por parte de las familias *terratenientes*, los chuschagastas y los tolombones decidieron aumentar la frecuencia y asiduidad de las convocatorias a asambleas generales. Para ello, comenzaron a realizarlas rotándolas de base en base, de forma que todos/as los y las comuneras pudiesen acceder en igualdad de condiciones, considerando las grandes distancias que hay entre las bases y la dificultad para acercarse⁶⁶. Asimismo, a medida que ambas comunidades se fueron reorganizando, los chuschagastas y los tolombones decidieron definir y revalorizar a la asamblea como institución-órgano fundamental de la comunidad. Así, por ejemplo, se refleja en el estatuto de la comunidad Tolombón:

Artículo XXXV. La Asamblea General Comunitaria es la máxima autoridad de la Comunidad Indígena Pueblo Tolombón. La misma será convocada por el cacique y en su caso por el Consejo de Delegados y sus resoluciones y disposiciones serán obligatorias para todos los integrantes de la comunidad (...). Artículo XXXVII. Las ordinarias se realizarán una vez al año. Las extraordinarias cada vez que se las requiera citados por el cacique en coordinación con los delegados de base con un mínimo de antelación de veinte días corridos, y/o cuando existan un motivo de interés comunitario (...). Artículo LXI. Será la Asamblea General Comunitaria la que podrá remover al Cacique y a cualquier órgano de gobierno cuando compruebe que han violado cualquiera de los principales fundamentos, plasmados en el presente Estatuto (Estatuto Comunidad Indígena Pueblo Tolombón).

Como se puede vislumbrar en el fragmento transcrito del estatuto de Tolombón, la *Asamblea General Comunitaria* es considerada la autoridad máxima para la organización política de la comunidad. El rol político que asume se debe a que representa la voz comunal. Ahora bien, ¿cómo se caracterizan

⁶⁶ Como indiqué en el Capítulo IV, al no haber medios de transporte públicos disponibles (excepto en el caso de las bases de Tolombón, Gonzalo y Potrero, y en el caso de Chuschagasta, La Higuera y Chuscha, que conectan con el colectivo de la línea rural San Pedro de Colalao en días y horarios específicos).

estos espacios de encuentro e intercambios de donde emana la voz colectiva? En las asambleas a las que fui invitada en ambas comunidades, pude apreciar que los y las comuneras se ubican en ronda, de forma tal que puedan verse cara a cara. Esta disposición de los y las presentes es importante ya que permite que la palabra *circule* comenzando desde la izquierda hacia la derecha. La elección de orden circular para tomar la palabra responde a que cada uno de los presentes -sea comunero/a y/o ajeno/a- se pueda presentar⁶⁷ y dar su opinión sobre el tema que se esté debatiendo. Al momento de finalizar el debate se prioriza que la decisión tomada sea la que refleje lo que la mayoría aportó.

La organización y el llamado a asambleas comunitarias cumplieron un rol fundamental. Por ejemplo, en el caso de la comunidad Los Chuschagasta, para el proceso de planificación y puesta en marcha de los proyectos de creación del espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” y el “*Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguíta. Inauguración del Taller comunitario*”⁶⁸. A medida que éstas se fueron reiterando, los chuschagastas comenzaron a participar más, mostrando mayor interés y entusiasmo por estas iniciativas comunitarias dado que comenzaron a sentirse más familiarizados y conectados entre ellos y ellas, descubriendo que no debía quedar duda que el camino viable para continuar en la lucha y resistencia por el territorio era en conjunto. No es menor adelantar que uno de los motivos que impulsó a pensar este primer proyecto comunitario fue para que las bases La Higuera y Chuscha recuperasen el interés por la comunidad, venciendo los temores a acercarse a El Chorro. Así, la comunera Nancy Chocobar señaló el rol fundamental que cumplieron las asambleas comunitarias para organizar los proyectos mencionados:

(...) La idea era construir algo colectivo, que sea consultado y que la gente lo sienta como propio. Eso era algo que nos importaba (...). Uno de los procesos fue reunirnos en asamblea en la comunidad y empezar a pensar cómo sería el proyecto (...). Durante el proceso, durante la construcción

⁶⁷ Las presentaciones se realizan cuando hay personas externas a la comunidad como fue mi caso en las primeras asambleas comunitarias en la que participé (julio del año 2017) y en una de las asambleas antes del inicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar, donde se apersonaron referentes de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguíta (agosto del año 2018).

⁶⁸ Ambos proyectos, como detallaré luego, representan momentos e instancias importantes para los chuschagastas al referirse a un trabajo colectivo en homenaje a la autoridad asesinada Javier Chocobar.

de las piezas cerámicas, porque íbamos manteniendo esto de las asambleas, de bajar al territorio. Hubo dos asambleas seguidas. Una un día y el otro al siguiente (...). La primera había sido más con la familia [de la autoridad asesinada Javier Chocobar], las autoridades y algunos comuneros, pero no con toda la comunidad. Al otro día sí estuvo presente toda la comunidad y los abogados. Me pidieron que lo comparta para ver si a los abogados les parecía bien. Como las piezas iban a ser puestas en la cantera de lajas, teníamos que ver cuando llegase el juicio y se haga la reconstrucción del hecho esto no alterase el lugar (Entrevista a Nancy Chocobar, 11 de mayo de 2016, Buenos Aires).

Como se puede apreciar en el testimonio citado, el trabajo en varias asambleas comunitarias permitió construir “*algo colectivo*” y “*propio*”, “*bajando al territorio*”, es decir, consultando en estos espacios comunales la opinión y decisión colectiva y definiendo la forma y contenido de estos proyectos. De esta forma, se refleja, nuevamente, el impulso que estos puntos de encuentro les han dado a ambas comunidades al mantener vivo el espíritu corporativo, de hermandad y lealtad (Brow, 1990).

Otro ejemplo que refleja la importancia de las asambleas para impulsar la organización y el compromiso colectivo fue cuando la comunidad tuvo que afrontar el juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar (agosto-octubre 2018). En esta instancia crucial, los chuschagastas acudieron a estos espacios para preparar y capacitar a quienes tuvieron que ser testigos/as, como también al resto de la comunidad. Así los y las comuneras comenzaron a ganar confianza y valor en sí mismos para poder hacer frente y vencer el maltrato y las continuas descalificaciones que recibieron por parte de los *terratenientes* y funcionarios judiciales durante las audiencias judiciales. En entrevistas que mantuve con Ismael y Audolio Chocobar -sobrino e hijo, respectivamente, de Javier Chocobar-, ambos expresaron la importancia de estos trabajos de charlas, escucha y preparación interna:

(...) La verdad, en ese sentido, la comunidad demostró organización y de que está sola, qué se puede salir de esta situación organizándonos (...). Al segundo día, después del fracaso de las declaraciones, nos juntamos en asamblea para ver cómo declarar, lo que sentimos, hicimos ejercicios nosotros de cómo sentimos, lloramos entre nosotros, nos puteamos y después dijimos: ‘bueno ahora hay que hacer esto’ (Entrevista a Ismael Chocobar, 05 de enero de 2019, base El Chorro).

(...) El primer día ha sido muy feo para mí. Después, bueno, hemos ido tomando un poquito más de confianza porque ya nos hemos preparado

nosotros, nosotros mismos, digamos, internamente, como comunidad y de ahí es que, como que la fuerza ha seguido mucho más que ha tenido ese día y hemos podido encarar las cosas como tenía que ser, pero sí todo el proceso ha sido muy duro, muy duro” (Entrevista a Audolio Chocobar, 08 de febrero de 2019, base El Chorro).

Como se aprecia en los relatos, las asambleas aquí no sólo oficializaron de punto de encuentro, sino también como un espacio de desahogo colectivo. Es decir, para los chuschagastas estas asambleas comunitarias representaron un espacio que, ante el inicio del juicio, les permitió comenzar a romper silencios y a expresar aquello que tanto dolor les causaba verbalizar: los hechos de aquél fatídico 12 de octubre del año 2009, tal como desarrollaré con mayor profundidad en el próximo capítulo.

La comunidad de Tolombón también encontró en las asambleas comunitarias un espacio clave de integración y de fortalecimiento comunitario donde debatir e intercambiar ideas y proyectos en común. Especialmente ante el incremento y agravamiento de los hostigamientos que han sufrido por parte de las familias *terratenientes* en los últimos cuatro años. Entre ellos, la mencionada la pérdida del cerco de la familia comunera Cayata -cuyo uno de sus miembros era autoridad tradicional-cacique durante dicho atropello- y el fallo de la Corte Suprema de Justicia de Tucumán en contra ante el tercer intento de desalojo del comunero Donato Nievas. Ejemplo de estos intercambios entre los y las comuneros y de decisiones comunales se aprecia en una de las asambleas generales en las que participé -el día 19 de agosto del año 2018-. Allí, los tolombones, luego de debatir, acordaron organizar eventos comunitarios como bingos y peñas para recaudar fondos por las causas judiciales que mantienen, especialmente el mencionado tercer intento de desalojo del comunero Donato Nievas en la base de Rearte, en los cuales profundizaré más adelante.

Hasta aquí encuentro dos cuestiones a destacar sobre las asambleas comunitarias: el tipo de intercambios que generan, la búsqueda y fomento del interés colectivo. Por un lado, en tanto punto de encuentro y de intercambios se particularizan, a diferencia de otro tipo de reunión, por su adjetivo “comunitarias”. Como indica Salvador Schavelzon (2012), las asambleas han sido un componente central para entender y ejemplificar la vida comunitaria indígena-andina debido a que es el lugar de diálogos fluidos, de intenso contacto y de

mutuo contagio entre los y las comuneras. Allí, la palabra *circula*, reforzando la interacción, los vínculos y relaciones sociales horizontales -aunque sin excluir las relaciones verticales-. En este sentido, y como se aprecia en el estatuto mencionado de la comunidad de Tolombón, las asambleas comunitarias han representado un órgano-institución primordial para la funcionalidad y sentido de pertenencia a la comunidad dado que en este tipo de espacios prima la voz colectiva por sobre cualquier individualidad, incluyendo la de las autoridades como la figura del cacique y del presidente. Las asambleas comunitarias son así consideradas como un acontecimiento que debe su existencia a la articulación de sus componentes, es decir, la presencia y voz de los y las comuneras, de una convivencia y de cohabitar un mismo espacio, un territorio históricamente compartido (Prada Alcoreza, 2008).

Por otro lado, las asambleas comunitarias representan el lugar donde se revitaliza el interés comunitario. Es decir, en tanto base social y política, les permite a los chuschagastas y tolombones ‘estar al tanto’ de novedades, planificar proyectos y/o debatir asuntos para llegar a una decisión común, especialmente ante temas que requieren de rápida atención y resolución como ocurre con los conflictos territoriales. En este sentido, ambas comunidades han buscado que todas las decisiones políticas tomadas sean previamente consensuadas, transformándose en así en un “*mandato colectivo territorial*”. En diversos relatos que fui escuchando a lo largo de mi trabajo de campo, los chuschagastas y los tolombones me indicaron que principalmente después de que fueron notificados sobre el inicio del juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar en Chuschagasta y a partir del fallo de la Corte Suprema de Justicia de la provincia de Tucumán en contra del comunero Donato Nieves en Tolombón, comenzaron a otorgarle mayor importancia al hecho de que las decisiones debían tomarse de forma colectiva. De esta forma se puede apreciar la relevancia que adquirió la búsqueda del interés compartido en ambas comunidades.

Los salones comunitarios, las canchas y los partidos de fútbol

Ahora bien, para fomentar estos espacios de encuentro e intercambios como son las asambleas y otro tipo de eventos comunitarios -celebraciones comunitarias, organización de bingos y peñas, entre otras actividades- se requiere contar con un espacio físico suficiente. En este sentido, una segunda forma pensada por los chuschagastas y tolombones para reafirmar la cohesión social y promover espacios en común fue a través de la construcción de salones comunitarios en las distintas bases territoriales. Éstos adquirieron gran relevancia ya que son espacios físicos amplios que cuentan con mesas, sillas y demás recursos que facilitan la organización de eventos para un número extenso de personas. A su vez, representaron un importante cambio ya que antes, especialmente durante el proceso de conformación como Comunidades Indígenas, las asambleas eran realizadas en las viviendas familiares. Luego, a medida que el número y participación de los comuneros y comuneras y las actividades comunitarias se incrementaron, las casas particulares resultaron insuficientes para contener a tantos/as comuneros y comuneras, por lo que en ambas comunidades comenzaron a notar que necesitaban de un lugar destinado para tal fin.

En el caso de la comunidad de Chuschagasta tiempo antes del trágico suceso del 12 de octubre del año 2009 las autoridades Javier Chocobar, Andrés Mamaní y Delfín Cata habían comenzado con las tareas de construcción de un espacio comunitario, las cuales ante los hechos sucedidos se vieron interrumpidas. Cinco años después, los chuschagastas junto a la planificación del primero proyecto *“Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar”*, comenzaron los trámites para obtener financiamiento del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) para poder continuar con las obras de edificación del salón comunitario. Así, el 12 de diciembre del año 2015 en la base El Chorro, ya finalizadas las obras lo inauguraron. La construcción del salón representó así la continuidad del trabajo comenzado por las autoridades Javier Chocobar, Andrés Mamaní y Delfín Cata.

En la comunidad de Tolombón, al igual que en el caso de Chuschagasta, la construcción de los salones comunitarios también fue “*a pulmón*” como lo han señalado varios comuneros y comuneras. El único de los espacios comunitarios que poseían, el “*quincho comunitario*” se encontraba en la base de Gonzalo. Sin embargo, en el año 2016 fue quemado y destruido por parte de los *terratenientes* Critto junto al desalojo de los cercos de la familia comunera Cayata, cuyo uno de sus miembros era en ese momento autoridad tradicional-cacique de la comunidad. La quema del “*quincho comunitario*” representó un golpe difícil de sortear para los tolombones ya que este acto bárbaro no buscó simplemente la destrucción de una estructura, sino que la intención simbólica fue atacar el corazón comunitario a fin de buscar la disgregación del todo colectivo. Se puede apreciar así que los salones comunitarios no representan simplemente un edificio y/o un inmueble. Por el contrario, poseen una relevancia simbólica central para la integración comunal ya que en cierto sentido se ha transformado en una suerte de *axis mundi* de la vida social en los territorios de Chuschagasta y Tolombón. Allí, se realza la idea de conjunto y unidad ya que no se trata de la propiedad privada-individual de ningún comunero-comunera, como ocurría tiempo antes cuando las reuniones se hacían en las casas particulares.

Ahora bien, otro de los espacios que oficializaron como puntos de encuentros tanto antes como después que los chuschagastas y los tolombones se reorganizaran como Comunidades Indígenas han sido las canchas de fútbol. A medida que la comunidad se fue afianzando y junto a la construcción de los salones comunitarios, las canchas también fueron adquiriendo otra impronta, al pintarles las cuatro líneas que la demarcan -entre ellas líneas de meta, interiores y exteriores- y las áreas, arreglar el césped y colocar los arcos. Asimismo, se fueron fortaleciendo los equipos de fútbol masculinos, femeninos y a veces mixtos que representan a cada comunidad. Durante mi trabajo de campo era muy común que dos veces por semana, durante las tardes, los y las comuneras se dirigiesen a entrenar y jugar partidos. Los partidos de fútbol siempre han representado un espacio de encuentro, donde los y las comuneras se distienden, pasan un buen momento jugando, y luego comparten un tanto más charlando y “*poniéndose al día*” como lo relataron en numerosas ocasiones: “*hay muchas actividades que siempre nos hemos juntao y bueno. A veces, aquí mismo [en*

referencia al predio del salón comunitario] *hacer un partido de fútbol o partidos de mujeres (...) También conversar (...) nos ha ayudao a que nos fortalezcamos y nos unamos cada día más* (Audolio Chocobar, 08 de agosto del año 2018, base El Chorro).

En el caso de la comunidad de Tolombón, a pesar de la destrucción del espacio comunitario, las canchas de fútbol se han mantenido en cada una de las bases, las cuales, junto a las casas particulares de los y las comuneras y a otras actividades comunitarias que mostraré, les permitió a los tolombones revertir este desánimo colectivo que suscitó tremendo acto. Así, uno de los comuneros en Chuschagasta, cuyo comentario se hace extensivo también para la comunidad de Tolombón, me indicó que, desde volvió a vivir en la comunidad, notó que para estrechar vínculos con el resto de la comunidad era fundamental participar en los partidos de fútbol como también en otras actividades, como mostraré en el caso de las yerras. *“Es allí donde acá la gente se pone al día, comparte. Si empezás a participar, se empieza a dar otra cosa, hay más confianza”*, me relató mientras nos dirigíamos hacia salón comunitario para asistir a una asamblea general. De esta forma, se aprecia cómo en todo proceso de comunalización, al fomentarse el sentido de pertenencia compartido se combinan e intervienen componentes afectivos, un sentimiento de solidaridad, como lo muestra estos lazos de confianza (Brow, 1990).

Por su parte, los tolombones también señalaron la importancia de estos espacios recreativos, resaltando que hacia el año 2016 también otro de los ataques de los *terratenientes*, en esta oportunidad de la base de Tacanas Grandes, fue por parte de ‘los’ Saleme, cuando uno de sus miembros intentó destruir la cancha de fútbol, impidiéndoles usarla. Ante este nuevo acto violento, junto a la mencionada quema del *“quincho comunitario”* en la base de Gonzalo, se reafirma que la lucha por el poder y la subordinación posee claramente como objetivo destruir todo aquello que genera lazos comunitarios a fin retrotraer la situación territorial a los momentos de atomización social que tuvieron lugar antes que se conformase las Comunidades Indígenas.

Como trabajé hasta aquí, los salones comunitarios y las canchas de fútbol en tanto espacios de encuentro comunitarios habilitaron a que los chuschagastas

y los tolombones contasen con el espacio necesario para dedicarle mayor tiempo e importancia a actividades comunitarias como bingos y peñas. De esta forma, la importancia de dichos espacios reside, en primer lugar, en que se trata de puntos de encuentro y unidad colectivos. A diferencia de las casas particulares, lugares donde se reunían antes de la construcción de los salones comunitarios y de las canchas a su alrededor, representan simbólicamente lo compartido, lo indiviso. Luego, se trata de puntos que permiten la realización de actividades colectivas, de distensión e intercambios para estrechar vínculos y lazos de camaradería y confianza con el resto de la comunidad. No es menor recordar que tanto los salones como las canchas de fútbol han sido “*blanco*” de ataque de los *terratenientes*.



Ilustración 6. Equipo de fútbol con comuneros de Tolombón y Chuschagasta.

Los trabajos de la minga: actividades colectivas e intercambios en base de reciprocidad

En esta sección me interesa profundizar en los tipos de actividades comunitarias que denomino trabajos de minga, señalando primero qué son las mingas y el contexto en el que ambas comunidades retomaron esta modalidad de trabajo. Luego, detallando en cada una de ellas, por un lado, los bingos y peñas y por otro, los intercambios en base a las yerras, armados de adobes y de colaboración en las labores de siembra.

Resulta importante recordar, en primer lugar, que la minga o mink'a es una práctica tradicional tanto de trabajo colectivo-comunitario y de intercambios recíprocos entre las familias de raigambre andino (Allen, 1988; Wachtel, 2001; Van Vleet, 2008). Se encuentran dos tipos de mingas. Por un lado, un primer tipo se caracteriza por las prestaciones a la comunidad o a través de obras de beneficio común. En este caso, las familias miembros de la comunidad ofrecen su fuerza de trabajo a fin de colaborar en tareas comunitarias que benefician al colectivo, como es el caso mencionado de la organización de bingos y peñas. Por otro, un segundo tipo son los intercambios recíprocos de trabajo entre las familias de la comunidad como las yerras, las tareas de siembra y de armado de adobe. Dichos intercambios representan un ida y vuelta de acciones, del llamado "don -a- dar", es decir, un circuito de deudas en constante proceso donde cada familia comunera que recibe la colaboración luego compensará a otra familia con iguales prestaciones de trabajo. Entre estos intercambios algunos refieren al *ayni*, es decir, a la circulación cosmológica y material de energía y cuidado entre las entidades que habitan en el mundo andino (Allen, 1988; Wachtel, 2001; Van Vleet, 2008). Como indiqué en el capítulo II, el *ayni* no es un intercambio interesado, sino que se encuentra mediado por sentimientos como el respeto o el afecto (Orta, 2000, p. 874).

En segundo lugar, encuentro importante señalar que los chuschagastas y los tolombones promovieron este tipo de actividades y de intercambios de la minga debido a la mencionada apatía y desinterés por los asuntos de la

comunidad despertado por el incremento de los conflictos territoriales. En este sentido, el comunero Delfín Cata⁶⁹ ilustró de una forma clara cómo el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar impactó en la realización de tareas a partir del intercambio conjunto entre las familias, como las labores de siembra, al reavivar miedos de usar el territorio:

Antes, hasta Javier, lo que yo recuerdo es que hasta Javier sabía sembrar mucho el poroto. Sabía tener cercos, donde, este, él trabajaba [refiere a cercos ubicados más arriba de su casa] (...). O sea de dónde él ha terminado, ha fallecido [por la cantera de lajas], o sea, arriba a los dos lados, él tenía cerco, trabajaba... y él sembraba mucho este, el poroto, esas cosas... Así que... y yo me acuerdo que sabíamos ir ayudarlo en las tareas (...). Él se ha criado trabajando a la par del padre, de la madre. Después lo continuó él y le ha enseñado a los hijos (...) Lo que no se está haciendo mucho ahora es la cosecha del maíz. Mermó un montón (...). Por eso yo digo que si la comunidad tiene el relevamiento realizado [por el Relevamiento Territorial realizado por el INAI] y a veces, uno tiene miedo de irse a trabajar dentro del territorio (...). Total estamos dentro del territorio y al territorio lo tenemos bien, se ha hecho un relevamiento, hay que trabajarlo, hay que tenerlo usando como se dice. Después de eso sí, de forma lenta, empezamos a salir del primer impacto. Recién empezaron las actividades (Entrevista a Delfín Cata, 29 de enero del año 2018, base El Chorro).

En sintonía, Ismael Chocobar, comunero de Chuschagasta y Tolombón, indicó: *“es algo que estamos buscando, retomar, o más bien, impulsar este tipo de trabajos que siempre se hicieron pero que con los golpes que tuvo la comunidad [en referencia a los conflictos territoriales] se fue debilitando, viste, la gente se fue guardando más. También es importante resaltar, empezar a impulsar, a destacar que es el trabajo comunitario, ¿no?”*. Así, señaló que es necesario resaltar y explicitar dicho sentido colectivo y de reciprocidad que sostiene a la minga, y a su vez, fomentarlas.

En cuanto al primer tipo de minga, referido a actividades donde la mayoría de los chuschagastas y los tolombones participan, se encuentran los bingos y peñas. A medida que los conflictos territoriales se intensificaron y se judicializaron, ambas comunidades comenzaron a organizar este tipo de eventos en asambleas comunitarias. Dichas iniciativas colectivas no sólo estuvieron

⁶⁹ Delfín Cata, de 72 años de edad, es uno de los comuneros mayores, nacido y criado en El Chorro, Chuschagasta. Delfín vivió durante su juventud compartió casa con Javier Chocobar, y luego cuando se casó -hace aproximadamente treinta años- se mudó donde vive actualmente con su esposa, Margarita, y sus hijos.

orientadas a compartir un grato momento sino también para recaudar fondos para afrontar los gastos de viaje a los juzgados de la ciudad de San Miguel de Tucumán y hacer frente a los honorarios de abogados/as que han llevado adelante las causas judiciales. Así, por ejemplo, para organizar un bingo y una peña los chuschagastas y los tolombones en asambleas comunitarias se distribuyen las tareas y roles: quiénes colaborará con el armado de los juegos, quiénes cocinarán, quiénes se encargarán de animar el evento, quiénes estarán a cargo del buffet para vender los sándwiches, bebidas y golosinas, entre otros trabajos. Además, cada familia aporta ya sea con dinero para comprar y/o directamente con alimentos para preparar el almuerzo comunitario y con premios para el bingo. Asimismo, durante el día en que se realiza el evento todas las familias colaboran desde temprano para su realización: por ejemplo, el almuerzo comunitario es preparado de forma compartida: mientras las mujeres especialmente se dedican a cortar verduras y a preparar la masa para las empanadas y las pizzas; los hombres son los que mayormente se ocupan de asar la carne, previo trabajo comunal de sacrificio de sus animales -terneros, chivitos, gallinas, entre otros-.

Otro aspecto importante para destacar es que las peñas y bingos tienen como uno de sus principales propósitos recaudar fondos para las causas judiciales que deben afrontar, cuestión que aumenta el compromiso de toda la comunidad para organizar y fomentar estas actividades colectivas. Con estas palabras, la autoridad Audolio Chocobar, expresó claramente el significado que adquirieron estos espacios y tipos de intercambios:

(...) Esto que estamos haciendo es para compartir en comunidad (...) la comunidad ha estado un poco confundida pero de a poco hemos ido logrando (...) haciendo distintas actividades porque creo que cuando uno hace actividad la gente se junta por ahí, hablamos, nos juntamos, hablamos y la gente va entendiendo así por ahí ha venido que hemos ido trabajando de esa forma, que hemos venido juntándonos más y hoy somos varios digamos (...) desde eso nos hemos venido fortaleciendo mucho. Lo que buscamos era eso fortalecernos entre nosotros, (...) que podamos hablar más profundo de las cosas que hacen a la comunidad y bueno el resto también que aportes que den ideas, que cuenten lo que ellos quieren, lo que ellos sienten, lo que ellos viven y de a poco hemos ido logrando de esa forma. No al ciento por ciento, pero por lo menos algo se ha podido sacar del resto de la gente y ahí ido opinando. Bueno de a poco nos hemos ido reconociendo y hoy en día sí nos sentimos fortalecidos porque entendemos en el momento en que que estamos, sabemos lo que hemos

pasado, lo que hemos vivido. Sabemos para que nosotros mismos podamos contar esto que nos ha pasado (Entrevista a Audolio Chocobar, 08 de agosto de 2018, base El Chorro).

En cuanto al segundo tipo de minga, es decir, los intercambios recíprocos entre familias, comienzo refiriéndome a las yerras. Durante mis estadías en Chuschagasta (julio del año 2018) tuve la oportunidad de ser invitada a la yerra de la familia Chocobar. Para la organización de este tipo de actividad es fundamental la participación y colaboración de varias familias ya que la preparación de las tareas ganaderas -marcar y señalar a los animales⁷⁰- y del festejo consecuente requiere de varios días. En otras palabras, el intercambio entre las familias es fundamental ya que se trata de tareas que demandan grandes esfuerzos físicos debido al porte, fuerza y cantidad de animales. En principio, se debe *enlazar* -agarrar a los animales con un lazo- al ganado, el cual suele ser numeroso y se encuentra disperso en el monte para así llevarlo hasta el corral, lugar donde se realiza la marcada, la señalada y a veces vacunación y castración. Luego, los y las comuneras preparan el almuerzo comunitario que se comparte entre las familias que participan y colaboran en la yerra. La elaboración del almuerzo comunitario también demanda de varias horas y requiere de la colaboración también de las familias participantes -inclusive comienza ya desde el día anterior- al ser grandes cantidades de comida.

Una vez terminado el almuerzo comunitario, los y las comuneras se dirigen hacia el corral y comienzan con los preparativos para la señalada y marcada de los animales. Allí, preparan la ofrenda a la Madre Tierra y en una zona extensa de campo libre, ubicada al lado del corral, los hombres se colocan en dos filas enfrentadas dejando un lugar entremedio suficientemente amplio como para que los animales puedan correr -al salir del corral- y así poder *pialarlos*, es decir, con los lazos engancharlos de las patas para hacerlos caer y así proceder a señalarlos, marcarlos y/o castrarlos. Mientras tanto las mujeres se encargan de la preparación del *yerbeado* -mate con alcohol y hierbas-, el cual es compartido entre todos los presentes. Luego, un comunero/a le alcanza un

⁷⁰ En la señalada de los animales cada familia elige una forma de corte especial de las orejitas de los animales el cual es conservado de generación en generación. La marcada, consiste en el registro de una marca en el SENASA (Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria) y el corte de cuernos.

vaso de alcohol y vino a los hombres que están señalando a los animales, quienes primero beben un sorbo y luego le comparten al animal, en señal de fraternidad.



Ilustración 7 Yerra familia Chocobar, 28 de julio de 2018, base El Chorro.

Otras actividades donde se aprecian los intercambios entre las familias, entendidos como *ayni* (Allen, 1988; Wachtel, 2001; Van Vleet, 2008), se puede apreciar en las tareas de siembra y armado de adobes. En el caso de la siembra, el intercambio entre las familias es indispensable para arar manualmente el terreno y para luego ir colocando en los surcos de tierra semilla por semilla *criolla* -semillas que provienen de la cosecha anterior-. La participación de varias familias no sólo es necesaria por la extensión del terreno, el trabajo y el esfuerzo manual que conlleva, sino porque los chuschagastas y los tolombones han internalizado, a partir de lo aprehendido desde que son pequeños de los mayores-padres y abuelos, que el trabajo aún descansa en ir y colaborar con el/la otro/a comunero/a. Ismael refirió a este tipo de vínculo mancomunado entre las familias, el cual es necesario para llevar adelante la siembra y estrechar los vínculos comunitarios:

Vos lo pensás en un predio grande y decís “uyy vas a tardar años con Mariel [su compañera]”, pero claro, antes no se hacía con Mariel nada más, obvio, se hacían con todos los vecinos (...). Es otra lógica donde ni el dinero ni el lugar influyen. Ahora cuando vos lo pensás en producción tiempo y dinero, fue (...) (Entrevista a Ismael Chocobar, 29 de enero de 2018, base El Chorro).

Como indiqué, el ayni da cuenta de un intercambio mediado por sentimientos como el respeto o el afecto (Orta, 2000) y la predisposición y voluntad para intercambiar trabajo, para compartir comida y para participar y colaborar en actividades comunales (Allen, 1988; Wachtel, 2001; Van Vleet, 2008). De esta forma, en ambas comunidades me fue habitual observar que entre los miembros de una misma familia se colaboren trabajando en los cercos de siembra. En otras palabras, dentro de una misma familia se asisten mutuamente de forma espontánea ya que saben que cuando lo necesiten también serán ayudadas y retribuidas por la familia a la que ayudaron.

En sintonía, en Tolombón la comunera Francisca Mamaní⁷¹, también se refirió a estos intercambios recíprocos, por ejemplo, entre alimentos, como trueques, y a la participación en las yerras, que incluye a las familias de las bases de apoyo:

Siempre aquí se hizo el trueque, la gente traía caña, unos van a ayudarlo un pedazo de carne y así. Después cuando uno carnea también, nosotros no tenemos animales, vacunos. Nosotros compramos a veces en mayo, en julio y bueno ahí invitamos, cada uno, pasamos lo que hace falta, a veces charqui. Siempre nosotros estábamos con esos intercambios, por maíz, por zapallo (...) [las yerras] todos van ahí, todos van a ayudar, todos están así siempre están haciendo, ahora hacen más seguido que antes, antes menos. Ahora empiezan en enero, enero, febrero, son los meses que están más de yerra (...) todos vienen [familia que ha migrado] están una semana, a veces dos (...) (Entrevista a Francisca Mamaní, 20 de agosto del año 2018, base Rearte)

Bajo esta misma lógica de reciprocidad, se realiza la tarea de armado de ladrillos de adobe los cuales son utilizados para construir las casas. En los testimonios recolectados durante mis estadías en ambas comunidades, los chuschagastas y los tolombones me indicaron que estos intercambios permiten “mantener vivo” lo comunitario, ya que “no es por plata, sino quien participa sabe

⁷¹ Francisca Mamaní es una comunera de aproximadamente 60 años de edad, que siempre vivió en la base Rearte-Tolombón. Francisca es madre de Domingo Mamaní, delegado de dicha base.

que luego, cuando lo necesite, será ayudado”. Otro aspecto importante es que, al generalmente estas actividades extenderse a lo largo de toda una jornada, las familias comparten una comida.



Ilustración 8 Trabajo de armado de adobes en casa de una de las familias comuneras en El Chorro, 20 de julio de 2018.

En síntesis, como indica Brow (1990), la comunalización es un proceso activo cuyo fin es promover los sentidos de pertenencia entre los miembros de un grupo. Así, una de las formas para fomentar estos sentidos de pertenencia es a través de espacios en común que permitan la socialización e interacción entre los miembros de un colectivo al compartir momentos y despertar el interés de un proyecto compartido, tal como se puede apreciar en la organización de asambleas comunitarias, en la construcción de salones comunitarios, canchas de fútbol y en la modalidad del trabajo de la minga.

Estos espacios sociales son considerados construcciones resultantes de procesos históricos que permiten la reproducción de terminados tipos de relaciones y valores sociales (Canelo, 2012). En este sentido, la decisión de los chuschagastas y de los tolombones de fomentar espacios comunes no es azarosa, sino que responde a la intención de fomentar cierto tipo de vínculos: los colectivos. En el ejemplo presentado de las asambleas comunitarias, como mencioné, Salvador Schavelzon (2012) entiende que éstas son un componente central para entender y ejemplificar la vida comunitaria indígena ya que es la base de la vida política de la comunidad, punto de encuentro y de intercambios. Por ello, las asambleas, tal como los chuschagastas y los tolombones lo han

mencionado, representan un órgano-institución primordial para la funcionalidad y sentido de la comunidad. En la asamblea recae la decisión comunal, antes que en las figuras individuales de las autoridades como el cacique y el presidente. Las asambleas comunitarias son así vistas como un acontecimiento que debe su existencia a partir de la articulación de sus componentes, es decir, la presencia y voz de los y las comuneras, de una convivencia y cohabitar un espacio, un territorio (Prada Alcoreza, 2008).

Considerando la importancia de las asambleas comunitarias y de los lazos y valores comunitarios, como la reciprocidad y la complementariedad, se puede entender la decisión de ambas comunidades de, por un lado, construir espacios como los salones comunitarios para contar con suficiente espacio físico para realizar estas actividades comunes. Por otro lado, también se puede apreciar hacer emerger y promover la modalidad de trabajo en minga al momento de encarar actividades en conjunto como la planificación de proyectos, bingos, peñas, tareas agrícolas, entre otras. El trabajo en minga muestra que la relación comunal es mantenida mediante intercambios de favores donde el sentido de las acciones descansa en la necesidad del otro/a, el/la cual es identificado como un par, como un *comunero* y *comunera*.

Por ello Brow (1990), retomando a Weber, también entiende que la idea de comunidad realza los lazos de lealtad, de compañerismo y del trabajo en equipo. En el caso del proceso de comunalización activado por los chuschagastas y los tolombones predomina esta búsqueda deliberada de resaltar los lazos de reciprocidad, estableciendo conexiones con el tipo de organización que buscan sostener: la comunidad. La comunidad así actúa como un referente ideográfico, como horizonte valorativo para identificarse y autorreferenciarse como *comunero-comunera*, es decir, al compartir una idea y sentimiento de la comunidad (Isla, 2009). A continuación, doy cuenta de cómo los chuschagastas y los tolombones fortalecieron sus sentidos de pertenencia a partir de identificar un pasado y origen en común, focalizándose en sus raíces culturales.

Resignificando y fortaleciendo el vínculo con el pasado

Al comienzo del capítulo señalé que el proceso de comunalización no remite sólo a promover los lazos afectivos y cognitivos entre los miembros de un grupo en el presente, sino también a la comprensión y toma de conciencia de que mantienen un origen en común y continuidad cultural a través del tiempo (Brow, 1990). Para comprender lo trabajado a lo largo de este apartado, resulta importante recordar algunas cuestiones trabajadas en el capítulo II donde señalé que los procesos de relación con el pasado consisten en la resignificación de distintos vínculos temporales. Por un lado, se encuentran los de corta duración como son los procesos de elaboración de memorias comunitarias, es decir, el acto de recordar comunitariamente acerca de prácticas y modos de vida de los antepasados-mayores -padres, abuelos, bis y hasta tatarabuelos-. Por otro lado, los nexos temporales de larga duración a través de la recuperación de historias sobre los antepasados-ancestros, es decir, quienes habitaron el territorio desde tiempos inmemoriales o milenarios y cuya muestra de su paso por el territorio se evidencia en los vestigios o restos de piezas cerámicas que se encuentran en el mismo. Estos trabajos de reconexión con el pasado cercano y remoto encarados por los pueblos indígenas dan cuenta de su continuidad cultural tempo-espacial en los territorios (Lanusse, 2007; Arenas y Ataliva, 2017; Espósito, 2017).

Considerando lo dicho, desarrollaré cómo los chuschagastas y los tolombones han recreado y resignificado sus vínculos con el pasado de forma tal de explicitar que mantienen un origen en común y así fortalecer su sentido de pertenencia comunitario. Para tal fin, focalizo en las siguientes actividades. En primer lugar, la planificación de los proyectos *“Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia. Javier Chocobar”* y el *“Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita. Inauguración del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar”*. Asimismo, ambas comunidades han retomado prácticas y costumbres como técnicas y formas tradicionales para realizar las labores de siembra, cría y cuidados de ganado y trabajos artesanales, heredadas de sus antepasados-mayores. Por su parte en la comunidad de Tolombón también se pusieron en práctica talleres de reflexión cultural e

identitario, enfatizando en las prácticas de sus antepasados. Otra actividad fue la búsqueda y el descubrimiento de una Escritura Real que data del siglo XVII, donde figuran los derechos a las tierras comunales que obtuvo el Pueblo de Tolombón durante el periodo de colonización española.

Los proyectos “Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia. Javier Chocobar” y el “Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita. Inauguración del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar”

Como señalé anteriormente, el asesinato de la autoridad Javier Chocobar junto a los continuos hostigamientos y amenazas de la familia *terratiente* Amín, causó un gran desánimo y desinterés colectivo, reavivando nuevos temores en la comunidad. No obstante, los chuschagastas, poco a poco, comenzaron a activar diversas estrategias para afianzar su sentido de pertenencia comunitario. Entre éstas, se encuentran los ejercicios reflexivos sobre su pasado como fue la planificación de los proyectos “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia. Javier Chocobar*” (año 2015) y luego el “*Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita. Inauguración del Taller Comunitario Javier Chocobar*” (año 2017). Dichas iniciativas representaron hitos importantes para la comunidad ya que estuvieron orientados a señalar el territorio, especialmente el lugar donde sucedieron los trágicos hechos del 12 de octubre del año 2009.

En cuanto al primer proyecto, los chuschagastas en entrevistas y charlas informales me relataron cómo fue su proceso de planificación. Entre estos relatos, uno de los más potentes fue el de la comunera Nancy Chocobar, una de las impulsoras de este proyecto, quien resaltó:

Uno de los procesos fue reunirnos en asamblea en la comunidad y empezar a pensar cómo sería el proyecto (...). Buscábamos esta conexión que nos parecía importante. Porque también en la construcción esa surgieron otras ideas, como que sean placas por ejemplo. Otra idea era de que sean ladrillos y soporte un hierro. Esas ideas se fueron descartando. Porque tenía que ser algo que nos integre al territorio, no sólo desde lo visual sino también lo que nos acerca al territorio desde lo cultural (...). Tenían que ser mojones, hablamos sobre de que antiguamente el pueblo diaguita tenía monolitos. Incluso la gente empezó a recordar ciertos

lugares donde hay mojones que son de piedra. Entonces empezamos a discutir sobre toda esta cuestión de las marcas en el territorio (...) Entonces nosotros pensamos que sean mojones o monolitos. O piezas que están también en el valle Calchaquí. Que están en El Mollar. Que sea algo que viene del pasado, de nuestra gente mayor. Que está ahora en el presente, pero que tenga un contenido, que esté relacionado con la memoria (Entrevista a Nancy Chocobar, 16 de mayo del año 2016, Buenos Aires)

Como se puede apreciar en el relato de Nancy Chocobar, uno de los momentos importantes durante el trabajo de creación del espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia. Javier Chocobar*” fue decidir qué escultura elegirían para señalar el territorio. Los chuschagastas buscaron que el tipo de escultura y material seleccionado representase a su cultura e identidad diaguita. Para ello, por un lado, organizaron asambleas comunitarias donde asistieron los y las comuneras mayores, quienes recordaron y contaron sobre las costumbres y tradicionales de sus antepasados. Entre los recuerdos que surgieron, los/as mayores señalaron que habían escuchado que los mojones -piedras talladas con forma antropomorfas y/o fálicas- eran utilizadas por sus ancestros para señalar el territorio. Además, en dichas asambleas los chuschagastas definieron que realizarían estas esculturas en cerámica en tanto ha sido el principal material utilizado por sus antepasados para uso ceremonial y para el armado de utensilios de la vida cotidiana⁷²:

Cuando nosotros empezamos a pensarlo pensamos que la cerámica es parte de nuestra cultura y tiene que ver con el uso ceremonial, pero también con la vida cotidiana nuestra. No podía ser otra cosa. Bueno, podría haber sido tejido, pero teníamos que tener en cuenta que iba a estar al aire libre. Y aparte por lo que sí la cerámica es. Además de ser una pieza tiene una ... me sale la palabra temperatura. Es algo cálido. Deja de ser cerámica y hasta pareciera que se integra con el lugar. Es tierra, es territorio. Tiene esa cuestión de vida por más que haya pasado por el horno. Es algo cálido y que no es ajeno a nosotros. Nosotros no queríamos que sea algo de un material ajeno a nosotros. Por ejemplo, plástico. Algo que no tenga que ver culturalmente con nosotros (Entrevista a Nancy Chocobar, 16 de mayo del año 2016, Buenos Aires).

La comunidad continuó trabajando para profundizar en el sentido de pertenencia comunitario a través de ejercicios de vinculación con el pasado. Así, dos años después de la creación del espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*”, planificaron el “*Encuentro Intercultural de*

⁷² En el siguiente capítulo profundizo y desarrollo sobre la colocación de los menhires como parte del proceso de territorialización impulsado por los chuschagastas.

Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita. Inauguración del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar". La idea surgió a comienzos del año 2017 con el objetivo de *"fortalecer la identidad colectiva a través del arte"* (folleto preparado por la comunidad Los Chuschagasta). Asimismo, esta nueva iniciativa fue entendida como una continuidad del primer proyecto ya que, al elaborar los mojones con cerámica, las autoridades tradicionales Andrés Mamaní, Audolio Chocobar y la comunera Nancy Chocobar señalaron que:

La gente comenzó a hablar de la arcilla que hay en el territorio y a recolectarla para el proyecto. Esto también generó reconexiones con otras cuestiones internas, tal como retomar el oficio cerámico, el cual fue abandonado por mucho tiempo en nuestro territorio, dejándose de hacer objetos de cerámica. Es así que el proyecto de los mojones fue un disparador de otros proyectos que han servido para reconectarnos con un pasado de esa identidad que quizás habíamos dejado de lado (Mamaní, Chocobar y Chocobar, 2019, p. 112).

A través de esto vamos marcando más el territorio, vamos, por decir, vamos tomando más fuerza, digamos. Así que esta experiencia ha sido muy buena porque hemos podido rescatar muchas cosas de nuestros ancestros trabajaban, quizás algunos lo hacían ahora, algunos chicos, pero digamos, no todos. Creo que ahora han aprendido mucho más (Audolio Chocobar, 21 de julio del año 2019, base El Chorro).

Considerando el impulso que imperaba en la comunidad, para esta segunda actividad, los chuschagastas planearon una semana de jornadas con distintos talleres para enseñar el oficio cerámico e inaugurar el espacio del taller de cerámica cuyo nombre sería *"Javier Chocobar"*. En primer lugar, considero significativo que en asambleas comunitarias decidieran que era necesario retomar dicho oficio ya que la cerámica ha sido uno de los elementos representativos de su cultura al ser utilizado por sus antepasados-ancestros diaguitas. Además, definieron los contenidos que se enseñarían en cada taller como los tipos de esculturas y piezas que se elaborarían, las técnicas para trabajar con la arcilla y los diseños.

En segundo lugar, también llamó mi atención que los chuschagastas definiesen que el taller comunitario de cerámica se llamase *"Javier Chocobar"*. La elección del nombre surgió luego de intercambios en las asambleas, donde la comunidad destacó que su autoridad fue un gran conocedor de las prácticas

artesanales que realizaban sus antepasados-mayores, aprendidas a través de transmisión oral y de observar cómo realizaban dichas prácticas. Entre ellas, los chuschagastas recordaron que la autoridad Javier Chocobar trabajaba en el tallado de cueros, una actividad que, como profundizaré en la siguiente sección, ha sido característica del pueblo diaguita.

La comunidad, a través de ambos proyectos, también decidió recuperar el vínculo con un pasado remoto a través de trabajos interculturales con el profesor Acuto- antropólogo y arqueólogo- del equipo de investigación de la Universidad Nacional de la Matanza (en adelante UNLaM⁷³). Si bien, la articulación intercultural con el equipo de investigación de la UNLaM será un tema que profundizaré en el capítulo VIII, me interesa destacar que el trabajo llevado adelante por la comunidad con el Dr. Acuto consistió en encuentros para conversar sobre la iconografía a plasmar en los mojones y la definición de las figuras que se enseñarían en cada taller durante las *“Jornadas Interculturales del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar”*.

En las reuniones, el profesor explicó que las figuras, esculturas y diseños elegidos coinciden con los hallados por los y las arqueólogas en los denominados restos arqueológicos. Así a diferencia de la historia contada de manera tradicional y oficial, la cual tiene como hito inicial el llamado Descubrimiento de América en el año 1492, estos vestigios-restos de cerámica del estilo Candelaria, Aguada y Santa María⁷⁴- evidencian que ya desde aproximadamente el 1100 d.C. pueblos diaguitas habitaron la región del Valle de Choromoro (Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015). Por su parte Nancy Chocobar, en nombre de la comunidad, señaló que la elección de los diseños y de las esculturas era sumamente importante debido a que son los mismos que se hallan grabados en los restos de piezas de cerámica encontrados

⁷³ El vínculo de la comunidad Los Chuschagasta con nuestro equipo de investigación comenzó a través de los trabajos interculturales con el ENOTPO, encuentro que Nancy Chocobar integra como comunera del Pueblo de Tolombón. El profesor Félix Acuto comenzó en el año 2009 y quien escribe hacia el año 2012 en el marco de mis primeras becas de inicio a la investigación, como detallé en el capítulo IV (Metodología).

⁷⁴ El estilo de cerámica Candelaria encontrada en la zona del Valle de Choromoro data de hace 3500 años atrás. La tradición de cerámica denominada Aguada, data de hace 1100 años y, por último, el estilo Santa María (nombre por el Valle de Santa María en Catamarca), cuyas piezas también se encuentran en la zona del Valle de Choromoro, datan de 1000 d. C. en adelante (Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015).

a lo largo de su territorio, es decir, son muestra del paso de sus antepasados-ancestros e inclusive continúan siendo utilizados por los y las comuneras en sus quehaceres diarios.

Considerando este trabajo de exploración sobre el pasado, a través de los intercambios en las asambleas comunitarias y con los aportes de los conocimientos arqueológicos del profesor Acuto, los chuschagastas concluyeron que, para el primer proyecto, los mojones serían las esculturas elegidas. Para la segunda actividad, se trataría de los talleres planificados para cada jornada como fueron: el *“Taller de construcción de piezas utilitarias”* -ollitas, tinajas, cuencos, entre otras-, el *“Taller de Figuras en Pequeños Formatos”*, eligiendo imágenes y decoración que poseían diseños provenientes de la cultura diaguita, tal como también detallaré en el próximo capítulo. Un ejemplo de la importancia de replicar estas figuras fue en el *“Taller de Figuras en Pequeños Formatos”* en el que participé. Antes de iniciar el taller, los chuschagastas decidieron entregar fotocopias con imágenes, explicando sobre los diseños elegidos para moldear en la arcilla, figuras típicas de la alfarería prehispánica diaguita, tal como suris, jaguares, víboras y cóndores bicéfalos. La selección de estos diseños se debió a que, justamente, son las mismas que se encuentran pintadas en los restos de vasijas halladas en el territorio. También se encontraron el *“Taller de Construcción de silbatos y de ocarinas”*, pensando para difundir y enseñar sobre los instrumentos que utilizaban sus antepasados-ancestros. Otros talleres fueron el *“Taller de Creación de un Mural mosaico”*, *“Taller de Técnicas de Decoración”*, *“Charla de reconocimiento de arcillas locales”*, *“Taller de Niños y Niñas”*, *“Taller de Alfarería por torno”* y el *“Taller la fabricación del horno a leña”*.

Hasta aquí se puede apreciar que los chuschagastas para llevar adelante los proyectos *“Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar”* y *“Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita. Inauguración del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar”*, trabajaron, en primer lugar, en explicitar que mantienen un origen en común combinando ejercicios de recuperación de su pasado a través de temporalidades de larga y corta duración (Espósito, 2017). Por un lado, ejercicios de corta duración donde en asambleas comunitarias los y las comuneras

mayores rememoraron sobre los mojones y los usos de la cerámica. Por otro lado, indagando en la historia de sus antepasados-ancestros, la cual se halla plasmada en los vestigios encontrados a lo largo del territorio. Para este trabajo de exploración sobre sus vestigios, realizaron tareas de búsqueda con apoyo del conocimiento arqueológico del profesor Acuto, los cuales señalan la existencia del pueblo diaguita desde tiempos milenarios. En segundo lugar, se puede apreciar que, a partir de estos ejercicios reflexivos de recordar colectivamente y de indagar en la historia de sus ancestros, los chuschagastas destacaron que su sentido de pertenencia y sus vínculos con el pasado se sostienen en dos cuestiones centrales: la posesión territorial continuada a través del tiempo y la preexistencia a la conformación del estado nacional y provincial.

Retomando las técnicas tradicionales de las labores agrícolas-ganaderas y artesanales

Los chuschagastas y los tolombones continuaron trabajando para retomar sus raíces culturales. En esta sección, referiré al trabajo de resignificación de las técnicas tradicionales para realizar las prácticas y costumbres tales como las labores de siembra, carneo, trabajos en cuero y de cerámica. Para comprender cómo en ambas comunidades ha surgido la inquietud y motivación para impulsar estas formas tradicionales de realización de estas labores diarias es necesario considerar dos factores que confluyeron a que las mismas se fueran dejando de emplear.

Por un lado, en los últimos años ambas comunidades advirtieron que el ingreso de maquinaria y de nuevas tecnologías ha hecho mermar la forma de trabajo mancomunada. Por ejemplo, en el caso de la siembra, una máquina manejada por una sola persona, en cuestión de poco tiempo, puede sembrar grandes cantidades de hectáreas reemplazando así el trabajo de varias familias, a quienes les demanda mayor tiempo llevar adelante dicha labor, tal como lo expliqué en el anterior apartado. Por otro lado, y principalmente, como lo trabajé en el capítulo V, a lo largo de décadas los chuschagastas y los tolombones se vieron expuestos, como una forma de sobrevivencia, a dejar de realizar libremente sus prácticas y costumbres ante el temor a represalias y a la discriminación recibidas tanto por las familias *terratenientes* como por el personal

docente en las escuelas; aunque continuaron manteniéndolas de forma oculta dentro de sus hogares. Tiempo más tarde, con la intensificación de los conflictos territoriales en los últimos diez años, acompañados de narrativas estigmatizadoras, como la de “indios truchos” y “usurpadores”, las familias *terratenientes* han buscado, nuevamente, despertar temores en ambas comunidades con el fin de que abandonen el territorio.

Ante este escenario, ambas comunidades han buscado deliberadamente que dichos saberes no sean olvidados. La comunera Nancy Chocobar se refirió a la manera en cómo fue pensada la recuperación de estas prácticas de sus antepasados:

Nos empezamos a dar como esos debates que queremos reflexionar (...) desde relatos orales que hay, que nosotros antes tal vez tampoco le prestábamos atención, viste, no sé, que Delfín cuenta cosas, mi papá cuenta cosas (...) y te cuentan cómo era antes, cuando la gente se moría, que tipo de ceremonias hacían, cómo era cuando las mujeres iban a parir. Cuestiones que están súper ligadas a la cultura nuestra (...) pero que esto de la colonización te fue despojando de la identidad y el relato queda como lavado, no es que no sirva, pero queda como una anécdota más, fuera de contexto de un contexto colectivo y esto de Pueblo (...) (Entrevista a Nancy Chocobar, 30 de abril de 2018, Buenos Aires).

Asimismo, la comunera Vilma Fernández⁷⁵, me relató sobre la situación de hostigamientos por parte de miembros de la familia *terrateniente* Amín, quienes deslegitimaron su identidad y posesión territorial. Esta situación la impulsó a indagar en sus raíces:

(...) Ella no es la dueña [refiere a un miembro de la familia terrateniente Amín] (...). Porque ella decía “si ustedes son los indios que han venido de a dónde a adueñarse acá”, dice. Le digo, “la que se ha venido del fin del mundo, es usted, le digo, porque nosotros siempre hemos estado acá. Nosotros no hemos venido de ningún lado. Nosotros somos de acá” (...). Nosotros somos nacidos y criado acá. Yo siempre converso con la gente grande. A veces converso con mi papá, le pregunto de nuestras raíces, digamos, cómo eran nuestros abuelos, de a dónde eran. El árbol genealógico tiene eslabones muy grandes (...). Ellos han sido de toda la vida de acá. Y es lindo e importante saber de dónde hemos venido nosotros, cada uno, nuestras raíces, más allá de cómo todos sabemos somos originarios de esta zona, que hemos vivido acá (...). Es lindo,

⁷⁵ Vilma Fernández es una comunera, de aproximadamente cuarenta años, “nacida y criada” en La Higuera.

investigar y hablar con la gente grande (Entrevista a Vilma Fernández, 05 de enero del año 2018, base La Higuera).

Como se aprecia en los testimonios de Nancy Chocobar y de Vilma Fernández, la comunidad comenzó a tomar registro de los relatos de los antepasados-mayores y a ahondar sobre los modos en que éstos realizaban las prácticas, habilitando espacios de reflexión sobre los mismos. Una de las formas de trabajo tradicionales recuperadas ha sido en torno a la siembra. El comunero Ismael Chocobar señaló al respecto:

Por ejemplo, con el tema de la siembra, que lo he podido charlar allá [refiere a la comunidad de Tolombón] y estuve comentado (...) lo que hacían nuestros abuelos porque plantaban el maíz y el zapallo juntos. No es porque se les ocurrió y eso es de un bagaje experimental, de conocimientos de hace un montón de tiempo que dijeron “che, el zapallo y es el maíz el que va (...). Algo que ya están viendo mis vecinos, “che ya no plantamos maíz porque no se está produciendo (...). Ahora el laburo que tenemos es empecemos a recuperar la semilla, porque, ponele, mi abuelo se murió, mi abuela, mis tías y tíos que vivían acá dejaron de sembrar, pero bueno ahora no podemos conseguir la arveja que es criolla (...). Yo creo que en cuanto a la siembra lo que nos queda es eso, recuperar la semilla (...) después esa semilla la empezás a conservar (...) Cuál es la otra estrategia que se viene [refiere a las estrategias de los terratenientes para usurpar sus territorios], “no lo estás sembrando” Y no te están sembrando porque ya casi la gente acá no ara a caballo, siempre es a tractor (...) Entonces empecemos a hacerlo nosotros, consigamos otro buey (...) es importante correr la mirada de la productividad, de lo económico (...) pero bueno son prácticas que estarían buenas recuperarlas (Entrevista a Ismael Chocobar, 29 de enero de 2018, base El Chorro).

El comunero Delfín Cata, también, me relató sobre la importancia de no perder las prácticas aprendidas de sus antepasados-mayores:

Los trabajos diarios que se hacían antes, nuestros abuelos, siempre eran relacionados pesar de que antes no estábamos conformados como Comunidad, pero sí ellos, a veces los sabía sentir decir, éste, este trabajo se hacía, hacían nuestros ancestros y hay que realizarlos. Ello lo hacían, inculcando a los hijos la sabiduría de ellos, los trabajos como había que realizarlos. Y bueno, éste, por ejemplo, sabía haber en un terreno pendiente. Cómo hacían, ellos nuestros padres también, las terrazas para que el agua no lave todo, para la siembra. Así iban sembrando por terraza (...) sembraban mucho maíz, sembraban tipo hortalizas también, arveja, chaucha, arveja, poroto también sabían hacer, la papa también, sabían cosecharla (...). Y eso, lo hacían antes ellos, nuestros padres, nuestros abuelos, hacían la rotación esa. Dos o tres años trabajaban en un cerco, agarraban otro, lo dejaban descansar (...). Yo creo que hay que involucrar más a los jóvenes (Entrevista a Delfín Cata, 29 de enero del año 2018, base El Chorro).

Los chuschagastas y los tolombones han tomado consciencia del valor de estas técnicas. Así, han buscado retomar y fomentar las formas de trabajo heredadas de sus padres y abuelos, en este caso, conservando la semilla *criolla*, obtenida de cosecha en cosecha, y rotando los suelos de forma que la tierra tenga su tiempo de recuperación. A su vez, han decidido hacer uso de libre del territorio. Este impulso a retomar dichas prácticas se explica, por un lado, ante las constantes deslegitimaciones de las familias *terratenientes* para adueñarse de su territorio, tal como lo refirieron Vilma Fernández, al sentirse interpelada con la frase de la *terrateniente* “*que han venido de a dónde*”, y como lo indicó Ismael Chocobar al señalar que una de las estrategias de dichas familias refiere a que no están haciendo posesión del territorio. En este sentido, estos trabajos de exploración se encuentran vinculados a reafirmar su posesión territorial continuada a través del tiempo y reafirmada a través de la puesta en práctica de usos y técnicas diarias de forma tradicional de siembra. Por otro lado, ambas comunidades decidieron retomar estas técnicas ante el ingreso de nuevas tecnologías -tractor, otro tipo de semillas -como son las otorgadas por instituciones como el INTA, entre otros-, revalorizando los conocimientos transmitidos de generación en generación que éstas encierran; y, por lo tanto, para que los mismos no se pierdan.

Otras de los métodos revitalizados refieren a los modos de trabajo y cuidado del ganado. Por ejemplo, a través del trabajo de las yerras donde los chuschagastas y los tolombones para realizar las marcadas y señaladas de los animales replican técnicas y costumbres enseñadas por sus mayores. Entre ellas, se continúa realizando la tradición de compartirle al animal un vaso de vino u otras bebidas alcohólicas mientras se llevan a cabo dichas tareas, lo cual denota que cada animal es tratado con respeto al ser comprendido como un componente más del territorio, como lo desarrollaré en el próximo capítulo. Asimismo, recuerdo charlas, mientras estaba conviviendo en la casa de Aurora Velardez, madre de la autoridad tradicional-cacique de Tolombón, Rufino Morales, donde ella me contaba que cada familia mantiene un tipo de señalada del ganado, es decir, de corte de orejas, transmitido de generación en generación.

Otras costumbres heredadas de los antepasados, las cuales se buscan no olvidar, refieren a la forma de carnear a los animales. Para los chuschagastas y los tolombones dicha tarea se realiza siguiendo ciertos pasos aprendidos de generación en generación. Para matar a un animal primero se lo *piala*, es decir, como indiqué en la sección anterior, se lo enreda de las patas hasta que caiga al suelo, sujetándolo fuertemente y acompañado su respiración hasta calmarlo. Luego se lo deja descansar en un tablón, que generalmente se trata de grandes piedras— vestigios encontrados en el territorio—, las cuales son traídas a las casas para tal fin. Allí se apoya al animal, se lo amarra de las cuatro patas y antes de matarlo se lo mira a los ojos y se le pide perdón, se le da un corte certero en el cuello -degüelle- de modo que no sufra dejando que su sangre brote, es decir, que para que regrese a la tierra de dónde proviene. Como se puede apreciar, a través de estas técnicas de trabajo también se transmite un trato hacia los animales que refleja un vínculo de respeto que dista al que recibe el ganado en las ciudades, donde ingresan de a miles a los mataderos. De esta forma, el comunero Ismael Chocobar se refirió a esta relación de respeto y espiritual que mantienen con los animales a través de estas actividades, heredado de sus abuelos:

Eso es lo que no entienden, nosotros no tenemos una mirada de productividad de guita, y de, de kilo por dinero en el animal criollo. La mirada es vos tenés un animal criollo con el que hay una carga simbólica porque quizás yo soy el padre de ustedes dos y quizás yo tenía diez vacas y antes de irme yo te doy 5 a vos y 5 a vos (...) La relación que guardamos con los alimentos, el vínculo (...) porque también es reconocer en el animal algo nuestro (habla sobre el sacrificar al animal y el vínculo, de la manera en que lo criaron y le dieron de comer) (...). Porque había algo en el vínculo de nuestros mayores, sea de mis abuelos para atrás que les permitió.... Yo creo un estilo de vida de lo mejor que se podía tener (...). Son como lógicas que se contraponen todo el tiempo, y bueno, cómo nos paramos ante eso (Entrevista a Ismael, 29 de enero de 2018, base El Chorro).

Como mencioné para llevar adelante estas actividades con el ganado, las yerras y el carneo, se requiere de lazos de cuero, para *enlazar* y *pialar* a los animales. En ambas comunidades, el trabajo artesanal de fabricación de dichos lazos también recupera las prácticas realizadas por sus abuelos y padres, quienes los elaboraban de forma manual, aunque mayormente con cuero de guanaco. Como escuché de diversos comuneros, entre ellos de Ismael Chocobar, ese lazo lleva una argolla y es confeccionado íntegramente del cuero

(parte más dura) del animal, de forma artesanal, a diferencia de lo que se utilizan en zonas ganaderas. En otras palabras, “*sin ningún agregado industrial*”, aludiendo a que su fabricación es totalmente artesanal y manual. Asimismo, la comunera Aurora Velardez de la base de Potrero me indicó que uno de sus hijos rápidamente aprendió a elaborar lazos con cuero de vaca para continuar con sus tradiciones.

Otros trabajos artesanales que reflejan la recuperación de las técnicas y conocimientos tradicionales ha sido el retomar el oficio cerámico. Ejemplo de ello, fueron durante las *Jornadas Interculturales* y la puesta en marcha del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar, en la comunidad de Chuschagasta, mencionados anteriormente. Por ejemplo, durante la “*charla de reconocimiento de arcillas locales*”, la cual estuvo a cargo de una de las profesoras del IMCA y de Delfín Cata. Allí, Delfín, gran conocedor del territorio y de los lugares donde se encuentra dicho recurso, contó cómo los mayores la preparaban, demostrando al resto de la comunidad y a los presentes que esos saberes heredados no se perdieron.

Por último, se encuentra, el ejemplo de las prácticas y saberes culinarios. En la base de Hualinchay, Tolombón, una de las comuneras, Antonia Quiroga⁷⁶, me relató sobre la preparación de comidas caseras, como el armado de dulces, quesos y quesillos tanto de leche de vaca como de cabra, los cuales aprendió de sus padres y abuelos y hoy los continúa realizando de forma artesanal, sabiendo las técnicas artesanales de cuidado del ganado y el ordeño.

La importancia de los trabajos artesanales en cueros -lazos, monturas, cintos, cinchas, entre otros-, textiles (peleros, sobrepeleros, tapices, alforjas, mantas, colchas, abrigos, entre otros) y agrícola-ganaderos, fueron identificados ya en los trabajos de los/as investigadoras Josefina Racedo en Chuschagasta y Patricia Arenas y Víctor Ataliva (2017) en Chuschagasta y Tolombón, resaltando que los mismos han sido internalizados y aprendidos de sus antepasados, transmitiéndose de generación en generación. En los ejemplos presentados aquí

⁷⁶ Antonia Quiroga es una comunera de la base de Tacanas Grandes, quien ha participado activamente en la comunidad, principalmente hacia el momento de su conformación. Antonia es conocida por los dulces que prepara.

reafirmo lo presentado por las autoras donde agrego que los chuschagastas y los tolombones consideraron a dichas técnicas y saberes recuperados como “*tradicionales*”, es decir, fueron aprendidos a partir de ser transmitidos oralmente de generación en generación.

Estos ejercicios de ahondar en los saberes tradicionales es ejemplo de lo que las investigadoras Rodríguez, Cecilia San Martín y Fabiana Nahuelquir (2016), la noción de memorias-hábito. Es decir, el concepto de memorias-hábito refiere a aquellas prácticas y costumbres las cuales han sido aprendidas a partir de observar cómo otros las han realizado- en este caso a medida que los chuschagastas y los tolombones han aprendido de observar a sus padres y abuelos- y así implementarlas en la vida cotidiana para que se no sean olvidadas. En otros términos, al mismo tiempo que son reproducidas, son resignificadas y por lo tanto recrean lazos afectivos y cognitivos tanto entre las generaciones actuales como con quienes ya no están. Además, dichas costumbres y técnicas se encuentran ligadas al espacio íntimo y de aprendizaje de los quehaceres diarios, donde justamente los chuschagastas y los tolombones las han conservado por siglos, a pesar de los tratos estigmatizantes recibidos en las escuelas y por parte de las familias *terratenientes*. De esta forma, se puede apreciar cómo ambas comunidades reconstruyeron un pasado en común, un origen compartido y una permanencia y continuidad en el tiempo.

Los talleres de reflexión

La comunidad de Tolombón también encaró otras actividades para fortalecer y resignificar los vínculos con su pasado dando cuenta de su continuidad cultural en el territorio. Para tal fin, los tolombones pensaron y organizaron distintos talleres-jornadas⁷⁷, entre ellos dos cuyos ejes temáticos fueron el fortalecimiento de la identidad a través, por un lado, de recuperación de los saberes, costumbres e historias de sus antepasados-mayores. Por otro lado, al indagar en sus vestigios que son muestra del paso de sus antepasados-ancestros. Así, en asambleas comunitarias, los tolombones trabajaron para

⁷⁷ Resulta importante indicar que, junto al taller de Identidad, se planificaron otros cuyos ejes fueron “organización política” y “derecho indígena-Legislativo”.

organizarlos, es decir, decidir quién los coordinaría, en qué bases y casas se realizarían.

El primer taller se llevó a cabo en la base de Rearte (mayo 2018) y el segundo en la base de Gonzalo (junio 2018), ambos en casas de familias comuneras ya que la comunidad no cuenta actualmente con un salón comunitario. De estos encuentros participaron, principalmente, los/as delegados/as de las distintas bases de la comunidad y también comuneros y comuneras de la base de Rearte y de Gonzalo. A continuación, y en base al relato de los tolombones, describo cómo fue una de estas jornadas.

Ismael Chocobar me relató que él junto a las comuneras Nancy Chocobar y Mercedes Velardez estuvieron a cargo de la organización de dichos encuentros. El día 28 de junio del año 2018 por la tarde dieron inicio a la segunda jornada realizando preguntas disparadoras sobre por qué reconocerse como *Pueblo Tolombón* -categoría identitaria trabajada en el capítulo V-. Entre los interrogantes que darían inicio al taller se encontraban: *“¿cuál es nuestra identidad?, ¿cómo nos definió en el tiempo la historia colonial?, ¿cómo es nuestra vida y qué recordamos de nuestros padres y abuelos?”*. Asimismo, habían realizado un listado con los objetivos a alcanzar:

“Herramientas-puntos para trabajar”: “participar de las asambleas comunitarias, aportando propuestas colectivas y valorando las experiencias de los mayores y la palabra. -Reconstruyendo memorias colectivas, buscarlas, rescatarlas y hasta crearlas de manera colectiva. Ejemplo la resistencia desalojo [de] Donato, que es algo que se recuerda mucho- Deconstruir posturas “coloniales”, “occidentales” e “individualistas” procurando que la palabra de todos sea valorada” (...) (Papeles. Borradores con la organización de los talleres)

Como se aprecia, para los tolombones la palabra y los conocimientos provenientes de los y las comuneras mayores cumplen un rol importante los cuales deben ser revalorizados. Por ello, aquí me avoco especialmente a los intercambios surgidos a raíz de la pregunta anteriormente mencionada *“¿cómo era nuestra vida y qué recordamos de nuestros padres y abuelos?”*. Una vez presentado el taller, los y las comuneras comenzaron, poco a poco, a participar respondiendo a las preguntas. De sus relatos surgieron diversos recuerdos, los cuales los organizo, en primer lugar, en función de las prácticas y saberes -

culinarios, medina tradicional- aprendidos ya sea por observar en primera persona a sus padres y abuelos y/o por escuchar historias que les han contado sobre quienes los precedieron, sus bis o tatarabuelos. En segundo lugar, refiero a aquellas historias sobre sus ancestros, es decir, sobre aquellos ascendientes que habitaron el territorio hace miles de años atrás. Así se aprecia un trabajo de conexión parental con un pasado remoto recuperado a través de los vestigios encontrados a lo largo del territorio.

En cuanto a las memorias transmitidas por sus antepasados-mayores, los y las comuneras presentes rememoraron diversas prácticas y costumbres relacionadas a la preparación de comidas tradicionales. Por ejemplo, contaron cómo sus padres y abuelos preparaban el *mote* de maíz, moliendo los granos en una *conana* -utensilio largo de piedra pulida- la cual aún puede ser encontrada a lo largo del territorio. Los y las comuneras también compartieron cómo sus padres y abuelos realizaban la mazamorra, utilizando grandes ollas de barro donde mezclaban el agua, el maíz y el azúcar, dejándolos cocinar a fuego lento por horas.

Otras prácticas que fueron recordadas durante el taller refieren al uso de medicinas ancestrales para curar ciertas enfermedades y malestares como el resfrío, el empacho y para estado febriles y gripales. Los tolombones destacaron que sus padres y abuelos utilizaban distintas plantas medicinales nativas, tal como el *molle*, la *chachacoma*, la *carqueja*, el *arca yuyo*, la *meona*, el *sauco*, la *cola de caballo* y la *muña* -*muña* -plantas y árboles del lugar- las cuales servían en infusiones con azúcar tostada. También mencionaron afecciones como el *susto* y la *caída de la paletilla*, cuyos síntomas son similares a un fuerte dolor en el pecho, mareos y la pérdida del habla, las cuales deben ser atendidas por un curandero de la comunidad, quien conoce los pasos para sanar a la persona.

Otros relatos colectivos que surgieron fueron sobre algunas palabras en el idioma originario -el kakan- que han sobrevivido a la colonización (española y a la estatal vía, principalmente, el sistema escolar). Los tolombones recordaron que en sus hogares se hablaban algunas palabras en kakan, aunque puertas adentro ya que, si las reproducían en público, ya sea en la escuela como delante

de las familias *terratenientes*, eran castigados y maltratados, como se pudo apreciar en el capítulo V.

Durante el taller los comuneros y comuneras también rememoraron las ofrendas a la Pachamama, donde sus padres y abuelos para el primer día de agosto sahumaban la casa y tomaban el té de ruda para protección al alejar las malas energías. Asimismo, narraron historias que les contaban sobre los castigos de la Madre Tierra. Entre ellas indicaron que la Pachamama castiga cuando alguien caza durante la época de cría de los animales rompiendo así con el equilibrio, especialmente en los casos de gente ajena al territorio, que, al no conocer, caza indiscriminadamente corzuelas, liebres, zorros, entre otros animales, por ejemplo, con la caza deportiva.

En segundo lugar, los tolombones conversaron sobre los vestigios encontrados a lo largo del territorio. Entre éstos, las mencionadas *conanas* y parideras -piedras cóncavas utilizadas por las mujeres para parir-. Los y las comuneras indicaron que, desde que se reorganizaron como Comunidad Indígena, comenzaron a conservarlos y a otorgarles valor ya que son muestra del paso de sus ancestros, tal como profundizaré en el siguiente capítulo. Así, una vez finalizado este primer momento de reflexión y de puesta en común de historias y recuerdos sobre prácticas, saberes y costumbres, los comuneros Ismael y Nancy Chocobar continuaron la jornada inquiriendo sobre “*¿cómo seguir reconstruyendo la identidad?*” y “*¿cuáles de estas prácticas e historias contadas continúan presentes en nuestra vida diaria?*”.

De esta forma, en conjunto, reflexionaron acerca de qué prácticas y elementos de su cultura material continúan utilizando en su vida cotidiana. Por ejemplo, señalaron que la *conana* continúa siendo utilizada para moler el maíz, mayormente para las gallinas. Otro ejemplo de usos actuales, son las parideras, las cuales continúan presentes en las casas, especialmente para darle de comer y beber a los animales. Asimismo, se respeta la costumbre del primer día de agosto tomar té de ruda y sahumar la casa; y para las afecciones se siguen utilizando las mismas las plantas medicinales. En otras palabras, los tolombones señalaron que continúan practicando gran parte de las costumbres y transmitiendo las historias que escuchaban de sus antepasados-mayores.

Como se puede apreciar hasta aquí, la comunidad, a través este taller, buscó explicitar y resignificar la relación con su pasado. Por un lado, activando un proceso de reconstrucción de memorias colectivas que les permitió entablar vínculos con un pasado cercano, a través de recordar prácticas y tradiciones de comidas, de medicina ancestrales, palabras del idioma originario kakan que aún perduran y relatos sobre la Pachamama. Todas ellas las han observado y/o escuchado de sus antepasados-mayores. Por otro lado, y aunque en esta jornada se mostró de forma incipiente y se profundizará en el próximo capítulo, surgieron reflexiones sobre los vestigios como la *conana* y las parideras, las cuales, al igual que en caso de Los Chuschagasta, reflejan un trabajo de reconstrucción de la historia a través de explorar en un pasado remoto, la cual no surge de recuerdos sino de vincularse con otros actores y narrativas para lograr dicho rescate, tal como se podrá apreciar a continuación con el proceso de búsqueda de la Escritura Real que posee la comunidad de Tolombón.



Ilustración 9 Utensilio encontrado en la base La Higuera y parideras que se utilizan como bebedero de los animales en Potrero, Tolombón.

La recuperación de la Escritura Real

Como se observó hasta aquí, los tolombones pensaron diversos interrogantes para trabajar durante los talleres. Uno de ellos fue “¿cómo nos definió la historia colonial?” Si bien en la jornada nombrada este punto no se alcanzó a profundizar, desde que comencé mi trabajo de campo registré que esta inquietud rondaba entre los tolombones desde hacía tiempo. En diversos relatos con comuneros y comuneras, como Mercedes Velardez, Aurora Velardez y

Rufino Morales, me contaron que la primera autoridad de la comunidad de Tolombón, Cosme Morales, sabía de la existencia de un documento histórico sobre la procedencia de sus antepasados desde el periodo colonial.

Luego, hacia mediados de la década de 1990, cuando Rufino Morales asumió como autoridad-cacique, llevó adelante la búsqueda de dicha Escritura en expedientes del Archivo Histórico de la provincia de Tucumán con la ayuda de una persona que trabajaba allí desde hacía años. Así, después de unos meses de trabajo, Rufino encontró este documento y junto al apoyo de personal del Archivo Histórico trabajó en certificar las copias y, luego, traducirlas debido a que se encontraban en castellano antiguo. Los tolombones así comenzaron a otorgarle mayor relevancia a la historia inscripta en la Escritura ya que, como señalaron, da cuenta de dónde provienen y cómo sus antepasados llegaron al Valle de Choromoro, tal como lo narraron la comunera Mercedes Velardez y la autoridad Rufino Morales:

(...) hacia el 1500, 1600 están los originarios de aquí, después vienen los españoles y para el 1600 y pico ingresan. Después más para el 1800 se conforma el estado nacional y ahí cuando se conforma el estado ellos se dividen como estancias, Campuzano y todo ello y ahí nos enajenan el territorio porque nosotros tenemos la escritura del 1600 y pico. La Cédula Real (...) del 1500 al 1600 tenemos esa Cédula que se le compra por medio de escribano público a esta Campuzano. Además de pertenecer se le compra y después ellos vuelven a enajenar cuando se conforma el estado y ahí se hacen las provincias y ahí nos dejan a nosotros adentro como parte y todo de las estancias pero con obligaciones para decir no los pudimos matar a todos, entonces le instalamos la escuela, la Iglesia y ellos que nos trabajen gratis (...) ellos nos tienen que servir (...) y como nosotros no manejábamos papeles, después ha visto que empieza a salir los papeles de propiedad privada y ellos se hacen los papeles entre ellos que tienen la administración de la provincia y más siendo gobernador y todo (Entrevista a Mercedes Velardez, 26 de julio del año 2018, base Gonzalo).

(...) del año 1679 (...). Eso nos sirve como prueba, por eso nos reconocemos tolombones (...). Bajo escribano de la majestad de España (...). En esos años había una terrateniente, éste, las quería vender y estos hermanos, nuestros indios, la llevaron a Santiago del Estero a fabricar una acequia en una especie de mita y digamos, trabajaron nuestros hermanos y le pagaron 625 pesos. O sea, éste habla de plata real, plata blanca, pataconoces, tascon [no recuerda]. Nuestros ancestros vienen del Valle Kalchaquí y también porque a nuestra descendencia siempre le gustó trabajar con la tierra y acá era mejor, era más fácil trabajar, más fértil (...). Ellos vinieron antes y después [de la conquista]. Nosotros tenemos papeles por la Iglesia Católica que, de bautismo y dice que son de Cafayate y de Tolombón y la descendencia son la nuestra, nuestros apellidos (Entrevista a Rufino Morales, 18 de febrero del año 2018, base Potrero)

Como se aprecia en los testimonios, la historia sobre la procedencia del Pueblo Tolombón desde el comienzo de la colonización ha cobrado fuerza siendo narrada una y otra vez por los tolombones. Los y las comuneras recuerdan el momento -siglo XVI- en que fueron conquistados por los españoles siendo trasladados desde el Valle Calchaquí hacia el Valle de Choromoro. También, rememoran el desmembramiento sufrido durante el proceso de consolidación del estado-nación argentino, el cual consistió en enajenar sus tierras para dividir las en parcelas privadas. No obstante, marcan una inflexión en el relato al señalar que poseen una *“prueba”, “la escritura del 1600 y pico. La Cédula Real (...) del 1500 al 1600 tenemos esa Cédula que se le compra por medio de escribano público a esta Campuzano. Además de pertenecer se le compra y después ellos vuelven a enajenar cuando se conforma el estado”*.

El énfasis dado en la existencia de esta Escritura Real se refuerza al especificar que dos caciques -uno del pueblo Tolombón y otro del pueblo Colalao- le compraron 150.000 hectáreas del actual territorio a una estanciera, la mencionada Ana Campuzano. Así, los y las comuneras resaltan, por un lado, la estrategia impulsada por sus antepasados-ancestros para recuperar el territorio, el cual les habían sido quitado por las autoridades españolas y criollas: la compra de las tierras. En consonancia, y tal como lo afirma la investigadora Guillermina Espósito (2017), la tierra no sólo es considerada como un objeto de disputa, sino también que encierra múltiples sentidos, tanto símbolo de la subordinación como también de resistencia y lucha por conservarla por parte de los pueblos indígenas. Por otro lado, los tolombones señalaron que dicho documento histórico *“sirve como prueba, por eso nos reconocemos tolombones”*. En otras palabras, el ejercicio de recuperación de la Escritura para los tolombones se encuentra asociada a legitimar su identidad como *“indígenas”*, puntualizando cómo sus ancestros han sabido mantener el tipo de organización y tenencia comunal-colectivo del territorio, obteniendo así una evidencia del derecho a la propiedad comunal, reconocida ante la Corona de España. No es menor recordar que, como se ha señalado en la bibliografía especializada, la clasificación de *“indígenas”* durante el período colonial ha estado estrechamente ligada a quienes integraban los Pueblos de Indios. Precisamente, durante la transición al republicanismo, en los debates por los juicios ante los cambios de

situación jurídica de tenencia de la tierra -de la figura de la propiedad comunal a privada- se pudo apreciar que el Pueblo de Tolombón impulsó estrategias donde resaltaban su condición diferenciada de “indios tributarios” y de haber poseído derechos comunales sobre las tierras.

Durante otra de mis visitas a la casa de la autoridad tradicional-cacique Rufino Morales, él también me relató y mostró los artículos académicos que había recopilado desde aquel momento donde distintos autores e investigadores trabajaron en torno al pueblo de Tolombón en el periodo colonial. Entre ellos los conocidos escritos de las profesoras: Cristina López (2006) titulado “*Tierras comunales, tierras fiscales: el tránsito del orden colonial a la revolución*”; Cristina López Albornoz y Ana María Bascary (1998) con su trabajo denominado “*Pueblo de indios de Colalao y Tolombón: identidad colectiva y articulación étnica y social (siglos XVII-XIX)*”; Cristina López de Albornoz (2002) “*Propietarios, arrendatarios y agregados. Sistema de tenencia de tierras y relaciones de producción rural en San Miguel de Tucumán, 1770-1820*”, entre otros. Rufino me indicó que estos textos mencionan al Pueblo de Tolombón, quienes fueron encomendados luego del extrañamiento sufrido desde la actual localidad de Tolombón en la actual provincia de Salta -Valles Calchaquíes al Valle de Choromoro-.

De esta forma, se puede apreciar que durante el proceso de búsqueda de la Escritura Real y una vez encontrada, los tolombones comenzaron a estar atentos a la producción de textos sobre su historia y sobre el comienzo del sometimiento desde el período colonial, el cual incluye el desquebrajamiento de la propiedad comunal. Estas narrativas académicas han ido entrecruzándose con sus propios relatos y memorias sobre los despojos y la persecución que sufren y han sufrido sus antepasados-mayores -padres y abuelos-, ante los hostigamientos por parte de las familias *terratenientes*. De esta forma, estas fuentes escritas pueden ser entendidas como parte del marco interpretativo (Tozzini, 2014; Ramos, Crespo y Tozzini, 2016), que les posibilita ubicar su presente en un repertorio de repeticiones cíclicas de su pasado.

Estas interrelaciones entre las temporalidades -eventos presentes y pasados de corta y larga duración-, se puede apreciar en el relato de la ex

autoridad-cacique Jorge Gonzalez⁷⁸, la cual cito en extenso, para mostrar cómo se refirió a la historia del Pueblo Tolombón, vinculando distintos momentos históricos:

Hemos hecho una patria nueva, bueno, sí, pero nadie dice que la sangre india es realmente la que ha peleado. Cuando vos hablás de gaucho, de criollo, es una combinación de sangre, ¿qué no? (...) Eso es lo que sucedió. Ahí es donde arranca el problema, porque cómo es que tanto criollo, tanto nativo y que tanto así, que San Martín, Belgrano, y otros más, luchaban así, para, para, ser libres, entrecomillas, porque libres decían ellos, pero libertad para quién (...) el indio entendía que iba a volver a quedarse en su tierra o no sé cómo decían que le iban a entregar sus cosas pero lejos de ahí. Cuando se ganó la batalla, se ganó la batalla, se ganó la guerra, se volvieron los españoles y quedamos nosotros y en la independencia que ha pasao... ¿Cuántos apellidos son los que han peleado? ¿cuántos apellidos son los dueños de la tierra? Usted puede ver que acá en Tucumán es la cuna de la independencia. Ha nacido la Argentina y se ha dado la última batalla. Ahora la gran pregunta, habrán estado los López de Zavalía en esa batalla, habrán estado los Paz Pose en esa batalla, (...) habrán derramado sangre en esa batalla. Y como puede ser que ellos después de eso si usted mira Tafí del Valle son los Frías Silva, los López de Zavalía, si usted [me indica] mira para el Departamento de Trancas son los López de Zavalía, son todos lo mismos, (...) si usted dice Tafí Viejo, también, si usted dice San José, también, si usted dice Nogales, también. Si usted observa desde la Plaza Independencia, hacia el norte, hacia el sur y hacia el este, son tres, cuatro apellidos, ¿qué? ¿ellos son los únicos que han peleado? ¿entonces ha sido una mentira que han sido muchos criollos? O hay unos espacios desde el principio. Pero no obstante eso, nosotros estamos mucho más antes que la batalla de Belgrano (...) nosotros estamos desde más antes, desde cuando recién los españoles venían entando por la otra parte. Los tolombones, del otro lado de esa montaña está Tolombón. Nosotros lo único que hemos hecho es subir a esa montaña porque nos venían matando. De ahí hemos venimos descendiendo, desde el norte. Y de ahí estamos en el territorio, desde el año 1600... 1670, 1669... ¿qué no? ya estábamos aquí. (...) Hace muchísimos años atrás, un hombrequito que estaba mucho antes que los Critto [terratenientes], ellos estaban mucho antes ahí, ¿ha visto? Y ellos empezaron a venir ahí, los Critto, han empezado a hacer la parte de la Sala y ya empezaron a venirse y un día ellos han venido por ahí y han visto cercos, la casita pero ellos no sabían de quién era porque recién venían ¿ha visto? Ellos han visto un cerco nuevo, con ramas (...) y lo han limpiado para sembrar y entonces han agarrado al encargado que lo quemen, quemó la casa con los cercos, con todo siendo que ese hombre vivía mucho más antes que ellos, ellos tenían unos aos y ya los abuelos de este habían muerto. Era Velardez, Armella (...). Eso sucedió hace muchísimo años, '50, '60 por ahí habría sido. Otra cuestión más que existe es que nosotros, (...) los que trabajaron llevando el agua de acá de Tucumán a Santiago del Estero fueron los indios Tolombón que somos nosotros con los colalao. No eran muchos los indios

⁷⁸ Jorge González es “nacido y criado” en Gonzalo. Sus antepasados fueron Julio Cayata, casado con Azucena Cisneros, los cuales menciona como uno de los veinte seis/ veintisiete pobladores del Valle de Choromoro registrados hacia la década de 1820.

colalao, uno, dos, tres... unos cuantitos nomás, pero eran todos los Indios Tolombón (...) trabajaron en la acequia (...) y desde ahí le pagaron con patacones, los soles, (...) y los tolombones han venido para acá (...) le han comprado la estancia a la Puzana, o media estancia creo que era. La Puzana era la propiedad de Choromoro, todo San Pedro De Colalao, los Sauces, todo esto Rodeo Grande, todo para el lado de Tafí del Valle, todo era de la Puzana (...) Entonces los tolombones con los indios Colalao compran esa propiedad a pesar de que vivían ya le habían sacado lo otro y la recuperan (...). Ahí está la Escritura. Aquí hay una Escritura Real (...) Hay una Cédula también en Amaicha (...) Son más de 160000 hectáreas son, que le venden a Tolombón (...) y ahí firman, está (...) del gobierno de Tucumán (...) Uno de Chuschagasta, el cacique de Chuschagasta. también está asentado el cacique de Salta, creo que también el cacique de Jujuy y está el cacique de Tucumán (Entrevista a Jorge González, 20 de agosto del año 2018, base Gonzalo).

Como se puede apreciar en este relato, Jorge Gonzalez entrecruza el pasado colonial, el republicano liberal, la conformación del estado nación llegando hasta mediados del siglo XX -década del 1950 y 1960-, época en la cual llegaron la mayoría de las familias *terratenientes* actuales -los Critto, los López de Zavalía, los Saleme y Torino- en torno a un mismo tópico: el despojo de sus tierras y territorios. Dichos arrebatos del territorio remiten a los tiempos de la llegada de los españoles y el comienzo del proceso de subalternización, tal como se detalló en la introducción, siendo reconectados con la situación que han afectado a sus abuelos y padres y a su propia familia, la llegada de los *terratenientes* Critto. A su vez, en el relato de González se puede apreciar la noción de resistencia y defensa del territorio como ocurre con la mención de la compra de las tierras a la estanciera llamada Puzana, de donde el Pueblo de Tolombón obtuvo esta Escritura Real. La existencia de este archivo histórico ha sido referida como la muestra que el Pueblo Tolombón desde el tiempo de sus ancestros ha buscado, como me han nombrado en otros relatos, *“tener libertad y poder desarrollarse en el territorio”*.

El rescate de la Escritura Real activó para los tolombones un trabajo de reconstrucción de su historia (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016), el cual ha sido sumamente significativo por dos razones. Por un lado, este trabajo de revisión los habilitó a explicitar sus procedencias, marcados por la conquista española. De esta forma, este documento histórico, tal como indica el investigador Alejandro Isla (2009) para el caso de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, no es un archivo más, sino que evidencia, en este caso, que los

tolombones han sido preexistentes a la conformación del estado nacional y provincial. Asimismo, da cuenta de la histórica posesión territorial e ininterrumpida en el tiempo del Pueblo de Tolombón, la cual llega hasta las generaciones actuales. Así, la recuperación de esta Escritura Real representó para los tolombones un emblema de resistencia por sus territorios ante los despojos que han sufrido sus ancestros desde el inicio de la colonización en el siglo XVI. Por otro lado, el trabajo de búsqueda y descubrimiento de la Escritura Real como pieza importante en la reconstrucción de la historia, del reocnocimiento y legitimación de su identidad como pueblo de Tolombón implica también una acción reivindicativa ante los relatos dominantes deslegitimadores donde persisten retóricas sobre el falso origen de ambas comunidades, aludiendo a que son “indios truchos”.

En suma, a lo largo de este apartado, se vislumbró cómo los chuschagastas y los tolombones han promovido y fortalecido sus sentidos de pertenencia a la comunidad a través del vínculo con su pasado. James Brow (1990) indica que un componente central del proceso de comunalización radica en la comprensión y toma de conciencia de la identidad compartida y continuada a través del tiempo. De esta forma, ambas comunidades han dado cuenta de su ascendencia diaguita combinando ejercicios de recuperación de su pasado, tanto de un orden temporal más cercano con los antepasados mayores como de uno más remoto como ha sido el vínculo con sus antepasados-ancestros. En primer lugar, los y las comuneras, detrás de estos trabajos de fortalecimiento político, identitario y cultural, como es el caso de los proyectos y los talleres de reflexión, han activado procesos de producción de memorias colectivas y memorias-hábito (Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2016). Específicamente, trabajaron en torno a explicitar y fomentar prácticas y costumbres provenientes de sus antepasados y transmitidas en forma oral -culinarias, uso de las medicinas tradicionales, historias de la Pachamama, entre otras-.

En segundo lugar, ambas comunidades han indagado en la historia de sus antepasados-ancestros, la cual se halla plasmada en los vestigios encontrados a lo largo del territorio. Para este trabajo de exploración de los restos de piezas cerámicas, realizaron tareas de búsqueda con apoyo del

conocimiento arqueológico del profesor Acuto y de archivos históricos como lo muestra la búsqueda y recuperación de la Escritura Real. La importancia de estas acciones radica en que entrelazan diversos eventos y temporalidades, releídos en función de los conflictos territoriales que padece la comunidad. Así, el ejercicio de rastrear la historia es una herramienta que como indica la investigadora Ana María Ramos (2016) implica un modo particular de oponerse a las historias dominantes y deslegitimadoras. Las lecturas de esta historia, incluyendo a la Escritura, representan una reconstrucción, que los habilita a romper con los encuadres hegemónicos sobre el pasado (Pollak, 2006), los cuales, como mostré, señalan que los tolombones y los chuschagastas son “indios truchos” y/o que “no había nadie” en las tierras que actualmente ocupan.

Los intercambios intergeneracionales: fortaleciendo el sentido de pertenencia comunitario en los y las jóvenes

Hasta aquí desarrollé dos aspectos importantes del proceso para fortalecer el sentido de pertenencia comunitario: en el tiempo presente y reestableciendo el vínculo con el pasado. No obstante, para afianzar el sentido de pertenencia comunitario es necesario un tercer paso adicional: proyectar el sentido de afiliación y de pertenencia a las futuras generaciones (Brow, 1990; Anderson, 1991). Para dicho propósito, las comunidades Chuschagasta y Tolombón trabajaron para fortalecer los intercambios y la transmisión de conocimientos desde los y las comuneras mayores a los más jóvenes. Tres razones movilizaron estas acciones intergeneracionales. En primer lugar, los chuschagastas y los tolombones señalaron en asambleas comunitarias que dicho fortalecimiento era importante ya que las nuevas generaciones serán los/as nuevos/as referentes y autoridades que continuarán con la defensa de su territorio. En segundo lugar, consideraron relevante el trabajo de fortalecimiento para evitar el desarraigo territorial de los y las jóvenes ante su necesidad de migrar para continuar sus estudios y/u obtener empleo, principalmente hacia ciudades como Trancas, San Miguel de Tucumán y/o Buenos Aires. En tercer lugar, ambas comunidades buscaron que los y las comuneras más jóvenes no sintiesen vergüenza de reconocer su identidad originaria, especialmente ante los

continuos relatos hegemónicos que circulan en las grandes ciudades, tales como “indios truchos” y/o que “ya no existen indios”.

Considerando la importancia dada a los jóvenes en la comunidad, en este aparatado desarrollo las actividades que llevaron adelante para fortalecer su sentido de pertenencia comunitario. Entre éstas se encuentran la puesta en marcha del taller de cerámica “Javier Chocobar” y la promoción de ciclos de cine-debate en Chuschagasta. Por su parte en la comunidad de Tolombón se hallan el trabajo de tutorías internas para estimular la participación de los y las jóvenes en los asuntos de la comunidad y enseñarles sobre su historia y costumbres. Asimismo, los tolombones decidieron que los chicos y chicas beneficiados/as por becas interculturales deberían como contraprestación participar y colaborar en las tareas comunitarias.

La puesta en marcha del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar

En la comunidad de Chuschagasta, los talleres de cerámica realizados en el año 2017 despertaron un gran entusiasmo entre los y las comuneras más jóvenes. Estas experiencias y sensaciones se pudieron apreciar, por ejemplo, en el caso de dos de los hijos de la autoridad tradicional-(cacique) Andrés Mamaní, quienes participaron en cada taller para aprender las diversas técnicas del oficio cerámico. Especialmente durante el *“Taller de Pequeños Formatos”* sorprendieron a los participantes -profesoras, alumnos/as del IMCA, a quien escribe y mismo al resto de la comunidad- al moldear con gran precisión y facilidad dos pequeñas esculturas que replicaban figuras ancestrales -un diseño mixto con jaguares y serpientes-. Dicha sorpresa fue tal, ya que era la primera vez que dichos jóvenes realizaban este tipo de trabajos en arcilla. Entre las frases que circularon sobre su trabajo fue que llevaban consigo *“un don innato, algo traído de sus antepasados”*. Así se refirió la autoridad-(cacique) Andrés Mamaní: *“Ha despertao algo muy lindo y hemos descubierto que hay chicos que si tienen. Digamos hemos descubierto que si hay valores como para que puedan seguir trabajando, se ha descubierto eso. Y eso a nosotros nos fortalece (...)”* (Entrevista a Andrés Mamaní, 21 de julio del año 2017, base El Chorro).

Asimismo, durante el “*Taller de Niños y Niñas*”, también llamó la atención la activa participación de los integrantes más pequeños de la comunidad, quienes asistieron entusiastamente al recorrido por el territorio para conocer el lugar donde se instaló el “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*”. Allí, la comunera Nancy Chocobar les brindó una charla que abordó diversos tópicos. En primer lugar, conversaron sobre la simbología de la bandera del Pueblo-Nación Diaguita, sus colores -negro, blanco y rojo- y el significado de los elementos dispuestos en ella. El segundo lugar, refirieron sobre el oficio cerámico remarcando que se ha sido realizado por sus antepasados y sobre los diseños de los menhires. En tercer lugar, al estar en el sitio donde ocurrió el asesinato la autoridad tradicional Javier Chocobar, se hizo referencia a dicho episodio. Al momento de hablar sobre el asesinato de Javier Chocobar, surgieron sorprendentes relatos por parte de los pequeños, entre ellos Jose María -nieto de delfín Cata y Francisca Cata- y de una de las nietas de Javier, Luciana, quienes participaron indicando, a su manera, que sabían lo que había sucedido y que el motivo de aquél 12 de octubre del año 2009 fue por la defensa del territorio, tal como lo habían escuchado en sus casas.

Ante esta respuesta positiva y entusiasta por parte de los y las jóvenes, la comunidad impulsó nuevas actividades destinadas a la juventud para seguir trabajando en su proceso de fortalecimiento interno. Así, pocos meses después de la inauguración del taller de cerámica, los y las comuneras más jóvenes armaron un grupo de trabajo para darle continuidad. Entre las tareas organizaron el cronograma de actividades con días, horarios y listado de tareas. Dicho grupo de trabajo ha sido integrado por los y las comuneras Mariel Tejeira, Alberto “Beto” Cata, Sebastián Cata, Audolio Chocobar y Azucena Chocobar. Alberto Cata expresó cómo vivenció esta experiencia:

Para mí estaba buena la propuesta porque hemos aprendido muchas cosas en el taller y a medida que íbamos haciendo hemos podido participar a salir a vender acá en Tucumán las cosas que íbamos haciendo, en las ferias (...). Para mí el taller, seguir aprendiendo más cosas para mí es lindo, seguir aprendiendo las cosas ancestrales (...) el suri, el cóndor, la rana, todo eso (...) (Entrevista a Alberto Cata, 10 de enero de 2019, El Chorro).

Como se aprecia en el testimonio del joven comunero, la puesta en marcha del taller de cerámica “Javier Chocobar” activó un espacio de aprendizaje del oficio cerámico, transmitido a partir del intercambio de saberes por parte de los y las comuneras más grandes. Estos intercambios se vieron reflejados, por ejemplo, cuando el comunero Delfín Cata asumió la tarea de acompañar y enseñarles a los y las jóvenes sobre la recolección y preparación de la arcilla. Resulta importante recordar que Delfín es referenciado en la comunidad como uno de los miembros más conocedores del territorio y de uso y preparación de la arcilla.

Otra de las actividades que denotan dicha transmisión de conocimientos fue la decisión acerca de cuáles serían los diseños para decorar los utensilios fabricados, eligiendo las figuras de cóndores, suris y ranas, destacados por el valor que poseen en la simbología diaguita. Inclusive, pocos meses después de la inauguración del taller, en El Chorro repitieron una nueva jornada con los profesores del IMCA para reforzar estos aprendizajes en cerámica, generando una vez más un intercambio entre los técnicos/as del IMCA y los chuschagastas, incluyendo a los más jóvenes. Al finalizar dicho encuentro, el grupo de taller de cerámica realizó la primera horneada de sus artesanías.



Ilustración 10 Primera horneada y elaboración de piezas en cerámica durante la inauguración del Taller de Cerámica Javier Chocobar en El Chorro, 21 de julio de 2017.



Ilustración 11. Trabajo de preparación de arcilla por parte de los y las jóvenes de la comunidad, casa del comunero Delfín Cata y Francisca, base El Chorro.

La conformación de este grupo de cerámica y el inicio de producción de artesanías, han permitido un mayor involucramiento y compromiso por parte de sus integrantes en los asuntos políticos de la comunidad. Ello se refleja en el caso de dos de los integrantes de dicho grupo, Alberto “Beto” Cata y Audolio Chocobar, quienes asumieron cargos durante la elección de autoridades, realizada una vez que finalizó el juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar (octubre del año 2018).

Alberto, con veintidós años de edad, luego del juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar, asumió el cargo de Secretario General, puesto que ocupó su padre, Delfín Cata, y su madre Francisca Cata durante dos períodos. Durante charlas, “Beto” me relató cómo fue su camino para llegar a encarar esta nueva responsabilidad. Entre las experiencias, se encuentran, atravesar el “careo”-interrogatorio realizado a testigos/as de ambas partes frente a frente con el fin de averiguar la verdad sobre un caso, confrontando sus versiones de los hechos y observando las reacciones- ante el expolicía y cómplice del asesinato de la autoridad Javier Chocobar, Luis Humberto Gómez, durante el juicio.

Resulta importante destacar que Alberto Cata tenía tan solo trece años cuando presencié los terribles hechos del 12 de octubre del año 2009. Por otro lado, Alberto también remarcó que fue importante la influencia de sus padres ya que siempre en su casa se ha hablado sobre la comunidad:

(...) Yo más o menos cuando sabían hacer reuniones antes, que eran también acá en la casa y después de ahí mi vieja, mi papá más o menos nos contaba cómo era una comunidad indígena, digamos. Cuando se hablaba en reuniones (...) escuchábamos (...) y entonces ya sabíamos que pertenecíamos a una comunidad nosotros y hasta el momento, más o menos le estoy hallando la mano así que vamos a seguir defendiendo el territorio (...). La Mariel [por Mariel Tejeira, integrante del grupo de taller de cerámica] ella me explica, me ayuda. Sé que de a poquito le voy a ir encontrando la mano, saliendo adelante (...). Es todo un aprendizaje (...) hay otros jóvenes que están así comprometidos con la comunidad (Entrevista a Alberto Cata, 10 de enero de 2019, Base El Chorro).

Como destaca Alberto, en su casa se realizaban reuniones y sus padres conversaban sobre la comunidad. En sintonía, su padre Delfín Cata, se refirió en diversas oportunidades, sobre el proceso judicial que atravesaron por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar, destacando la importancia de que los y las jóvenes estuviesen preparados para afrontar esta situación como otras posibles vinculadas a los conflictos territoriales con la familia *terrateniente*:

Hay que prepararse y además hay que preparar más a los jóvenes o los que han estado (...). Ellos son los que van a ser citados y el día de mañana van a ser los que van a estar al frente de una comunidad también (...). Los jóvenes han tenido un procesito de que se han ido preparando, se van preparando, están participando en algunas actividades y a eso le va a hacer bien tanto a ellos como a la comunidad, porque cuando comience el juicio, tal vez, van a aportar algunas ideas también y eso es bueno para la comunidad (...) Yo creo que eso [refiere a las tareas de siembra] hay que involucrar más a los jóvenes, sí a los jóvenes también, capaz que ahora, a veces lo que yo veo, observo es que a veces como que tienen deseo de hacer algo y no se animan a hablar, pero sí, si ellos se animaran a hablar con los padres “yo quiero hacer esto y esto. Aquí mismo, me pasa de ver que ellos quieren hacer pero no se animan, peor no es que yo les voy a decir que no, al contrario explicar como tiene que hacer tal cosa, pero ellos están sabiendo la mayoría de las cosas, ha visto, los trabajos como quieren realizar (...) (Entrevista a Delfín Cata, 29 de enero del año 2018, base El Chorro).

En el caso de Audolio Chocobar, y como lo han señalado en diversas charlas otras comuneros y comuneras, él comenzó a expresar sus sentimientos e ideas acerca del proceso que atravesó tras la muerte de su padre y autoridad de la comunidad. Dicho proceso no sólo lo ha interpelado personalmente, sino

también colectivamente dado que la búsqueda de justicia le permitió a encarar y seguir el camino de lucha colectivo. Él, hasta antes del juicio, cumplía el cargo de presidente y luego, una vez finalizado éste, asumió como autoridad tradicional –(cacique) ante el deterioro de la salud de quien cumplía dicha función, Andrés Mamaní⁷⁹. Dicho fortalecimiento e involucramiento en los asuntos de la comunidad se plasma en su relato:

Desde que se ha formao el taller (...) hasta que hemos quedado siete, los chicos que participaron del taller. Y desde ahí, para mí, este, yo he sentido un cambio muy que se ha notao bastante, para mí porque no tan solo era venir, trabajar y esas cosas. Porque aparte de eso, hemos pudimos conversar entre los chicos que trabajamos ahí y han salido muchas ideas que no tan solo eran para el taller, sino que para la comunidad y para la causa. Y desde ahí, yo para mí, he tenido un cambio bastante, en mi persona porque he aprendido muchas cosas. Hoy en día, quizás lo que yo hablo, quizás, un tiempo atrás no me salían mucho las palabras, pero ahora sí, me siento más fortalecido, más y bueno, por supuesto con ganas de seguir (...) (Entrevista a Audolio Chocobar, 08 de agosto del año 2018, base El Chorro)

De esta forma, y a través de lo trabajado a lo largo de esta sección, se puede vislumbrar cómo los chuschagastas han impulsado actividades para que los y las jóvenes participen y se involucren con la comunidad ya que serán los futuros líderes que deberán continuar defendiendo el territorio. En estos trabajos es fundamental fortalecer sus sentidos de pertenencia identitario, no sólo transmitiéndoles los conocimientos heredados sino también practicándolos, como mostré durante la puesta en marcha del Taller Comunitario Javier Chocobar. De esta forma no es casual que dos de los comuneros y comuneras que han participado activamente en este proyecto comenzasen a hacerlo en los asuntos políticos de la comunidad, integrandolo la Comisión Comunitaria.

Los ciclos de cine-debate

Junto a la puesta en marcha de dicho taller, surgieron otros espacios con el fin de promover y afianzar el sentido de pertenencia en los y las comuneras

⁷⁹ El deterioro de la salud de la exautoridad tradicional-cacique Andrés Mamaní se debió a las consecuencias que tuvo ante el disparo recibido durante aquel fatídico 12 de octubre del año 2009.

más jóvenes tal como han sido los ciclos de cine-debate. El comunero Ismael Chocobar recordó cómo se originaron estas iniciativas:

Yo creo que esto va a ayudarnos con eso principalmente, hay un buen número de jóvenes a los que yo le apunto fuertemente porque a mí lo que me preocupa es esto, que, por ahí, la energía más grande está en los jóvenes, ¿me entendés?, como receptores de muchas cosas y nos queda esa responsabilidad. (...). Es el momento para dar el voltazo porque tal vez muchos pibes no se sumaron a la actividad de cerámica y vos no lo podés sumar a la asamblea así nomás y ahí ver y decir, o a las capacitaciones jurídicas que eso también es una discusión (...). Creo que son también, viste, como llamados a irse del territorio (...) ya lo hablamos con Andrés y con Chanito, por eso hicimos el cine, la radio, por eso generamos el espacio para estar con los chicos que si nosotros no podemos generar en los pibes una identificación con el territorio y un apego que les valga un vínculo con el cuidado, que vayan a formarse lo que quieran, pero que guarden un vínculo con el territorio vamos a pelear por un territorio que va a hacer de esta generación, lo mismo que mis abuelos (...). Por eso creo que hacia al futuro para seguir adelante en esta lucha tenemos que empezar a mirar eso. Ya hace tiempo que estoy en disputa con el tema de los proyectos productivos, creo que ni, ni proyectos que vienen de afuera, creo que no, no creo que sea por el lado de lo productivo la solución (Entrevista a Ismael Chocobar, 29 de enero de 2018, base El Chorro).

Como se aprecia en este testimonio, la idea de trabajar con los y las comuneras más jóvenes ha sido sumamente necesaria no sólo para focalizar en la transmisión de saberes y costumbres provenientes de los mayores, sino también para encaminarlos/as en la lucha por la defensa del territorio, mostrándoles los desafíos que se les podrán presentar en el futuro. Por ello, “*uno de los volantazos*” ha sido la creación de los ciclos de cine-debate con el propósito de que los y las chicas se sintiesen parte de la comunidad y ganasen apego al territorio.

Una jornada de los ciclos de cine-debate consta de tres momentos. Para comenzar, Ismael Chocobar, Mariel Tejeira y Audolio Chocobar han optado por “*pasar*” videos, algunos donde se recopilan distintos momentos de los trabajos comunitarios como las yerras, tareas de siembra, las ceremonias a la Pachamama, bingos y peñas, entre otras costumbres y actividades comunitarias. Otras veces han reproducido documentales acerca de otras comunidades indígenas en América Latina, mostrando los conflictos territoriales que sufren. También en algunas ocasiones han intercalado estos vídeos con otro tipo de películas -comerciales- que los y las jóvenes quisiesen mirar, siendo igualmente

importante dicho momento ya que ha representado un punto de encuentro y de charlas compartidas donde siempre surgían los temas comunitarios. Luego de las proyecciones, destinan un espacio de charla para comentar sobre lo visto y pensar qué significa para ellos/as ser parte del *Pueblo Chuschagasta*. El fin perseguido con estos ciclos de cine-debate ha sido continuar reflexionando sobre los atributos y aspectos culturales que los identifican como parte del mismo *Pueblo*, con el territorio y con su defensa. Luego, y ya finalizando, comparten una merienda y realizan juegos y partidos de fútbol.

Hasta aquí, se pudo apreciar que tanto la continuidad de trabajos en el taller de cerámica como la organización de los ciclos de cine-debate generaron que varios comuneros y comuneras jóvenes comenzaran a tener un rol más activo en este proceso de lucha y defensa del territorio. Ambos espacios representan puntos de encuentro donde los y las jóvenes aprenden sobre sus costumbres -como el oficio cerámico y simbología diaguita- y reflexionan sobre los trabajos comunitarios -tales como las yerras, siembras, entre otros- y sobre los conflictos territoriales. Asimismo, el hecho de compartir charlas habilita un lugar de apego a la comunidad.

Tutorías internas en Tolombón

En la comunidad de Tolombón también se realizaron actividades para fortalecer los intercambios intergeneracionales y el sentido de pertenencia a la comunidad de los y las jóvenes. Especialmente ante la preocupación de los mayores, surgida en una de las asambleas comunitarias, sobre la poca participación de la juventud en los asuntos de la comunidad. Una de estas actividades ha sido preparar tutorías internas para poder fortalecer su proceso identitario-cultural, especialmente en los casos que decidiesen continuar estudiando fuera del territorio. Para tal fin, hacia el año 2014, en asambleas comunitarias los tolombones eligieron a la comunera Isabel Velardez como nueva tutora cuyo rol ha sido el de instruir a los y las jóvenes sobre la historia, identidad y cultura del *Pueblo Tolombón*. Resulta importante recordar que ya desde su conformación como Comunidad Indígena, los tolombones habían creado la figura del tutor/a. No obstante, no fue hasta el agravamiento de los

conflictos territoriales que dicha figura ha tomado relevancia impulsando su rol y tareas.

A Isabel la conocí en julio del año 2017 cuando me dio lugar en su casa para que pueda quedarme durante mis estadías de trabajo de campo en la base de Gonzalo. A partir de la convivencia con ella y con su familia, comenzó una estrecha relación plasmada en diversas charlas sobre la comunidad. Entre ellas, me relató sobre cómo fue designada como tutora en asamblea comunitaria, a la vez que me permitió acompañarla en algunas de sus visitas y entrevistas con los y las jóvenes a lo largo del territorio.

Entre estos recorridos, Isabel ha ido casa por casa, preparando a las nuevas generaciones, en particular a aquéllos que se habían presentado a becas de estudio interculturales. Dichas becas son dadas a aquellos estudiantes que se encuentran por finalizar sus estudios secundarios y/o los que los finalizaron y quieren continuar formándose, especialmente en las áreas de medicina y enfermería. Como indiqué anteriormente, esto conlleva a viajar y, por lo general, mudarse a las ciudades de Trancas, de San Miguel de Tucumán y /o a Buenos Aires. Por ello y con el fin de que no perdiesen sus conocimientos y saberes originarios, los tolombones buscaron a través de las tutorías internas afianzar lazos para que luego regresen y trasmitan sus aprendizajes en la comunidad, por ejemplo, combinando sus conocimientos en medicina (occidental) con los usos de las medicinas ancestrales. El mecanismo para la obtención de estas becas consiste en que los y las jóvenes y sus familias justifiquen de forma escrita y por medio de entrevistas por qué solicitan la beca. Una de las preguntas consiste en responder por qué indican ser integrantes de una Comunidad Indígena. Tomando estos requisitos para adquirir estas becas como disparador, Isabel comenzó con dicho trabajo.

Isabel en sus visitas también ha informado sobre las tradiciones y costumbres que aún se mantienen, los nombres de plantas y animales y los apellidos de familias que aún se conservan en el idioma originario kakan, el cual para los tolombones es necesario no olvidar y conservar. Es decir, si bien el kakan se ha perdido mayormente ya que los colonizadores buscaron suplantarlos por el idioma español, Isabel indica que algunas palabras aún se conservan

como *chalchal*, *chicha* y *aloha* -nombres de la tradicional bebida alcohólica preparada con maíz, chalchal, algarroba, para las ceremonias y festejos-. Asimismo, la sobrevivencia del idioma kakan se encuentra en las terminaciones “ao” y “ua” como en los apellidos Chachagua, en palabras como *aunchi* (postre preparado con maíz triturado, azúcar y limón), *tuy* (caliente), *yuy* (frío), entre otras. Como se puede apreciar, los tolombones comenzaron estos trabajos de rescate cultural, sobre historias, costumbres y lo que aún se resguarda del idioma originario kakan- para luego enseñarlo a los y las comuneras más jóvenes.



Ilustración 12 Caminatas por el territorio de Tolombón acompañando a la tutora Isabel Velardez en sus visitas a las casas, 28 de julio del año 2017.

Junto al trabajo de las tutorías internas para informar y preparar a los y las jóvenes en el proceso de selección de las becas interculturales, los tolombones también decidieron en asambleas comunitarias aunar criterios para su otorgamiento. Uno de ellos ha sido que los chicos y chicas beneficiados como sus familias deberían como contraprestación participar de las asambleas y colaborar en tareas comunitarias. Entre éstas, el armado y planificación de las asambleas comunitarias, tomar relatoría de los principales temas debatidos; preparar y acondicionar el lugar donde se realizarán las asambleas -buscar y acomodar sillas-mesas, especialmente ya que no cuentan con un salón comunitario-, preparar el almuerzo comunitario, entre otras actividades. De esta forma, los tolombones buscaron estimular la participación de los y las jóvenes en los asuntos de la comunidad, la cual desde hace unos años notaban que se estaba debilitado.

En síntesis, los chuschagastas y tolombones para fortalecer sus procesos de comunalización han trabajado en reestablecer las conexiones entre las generaciones pasadas, las presentes y las futuras (Brow, 1990; Fasano, 2006). Para ello, no sólo trabajaron para explicitar el sentido de afiliación a la comunidad a partir de la continuidad cultural pasado-presente, sino que la extendieron a las generaciones que en unos años serán los/as adultos y futuros líderes de la comunidad, especialmente ante el contexto de migración de los y las jóvenes en búsqueda de oportunidades laborales y académicas. De esta forma, ambas comunidades han focalizado en los intercambios intergeneracionales a través de actividades como la puesta en marcha del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar; los ciclos de cine y tutorías internas junto al fomento de la participación de los y las jóvenes en los asuntos de la comunidad. A través de estas actividades toma forma la premisa de que los procesos de comunalización se recrea la condición de “comunidades imaginadas” (Anderson, 1991). Como mencioné, la idea de comunidad imaginada apunta a que cualquier persona puede proyectarse como miembro de una comunidad sin necesariamente haber conocido personalmente a quiénes los precedieron. Se trata de identificarse con una idea de comunidad en tanto horizonte de posibilidad y referente ideográfico a través de prácticas, eventos que reproducen y renuevan lo aprendido y aprehendido de generación en generación, no excluyendo nuevas reinterpretaciones en función del contexto presente (Isla, 2009, Stella, 2016).

Recapitulando

En este capítulo presenté la política de identidad de fortalecimiento interno y de comunalización que activaron los chuschagastas y los tolombones para continuar y profundizar el camino de reconocimiento político-identitario-cultural ante el agravamiento de los conflictos territoriales. Especialmente, ante el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar el 12 de octubre del año 2009 y ante el recrudecimiento de los intentos de desalojos en la comunidad de Tolombón, contando con un fallo de la Corte Suprema de Justicia de la provincia de Tucumán en contra del comunero Donato Nievas.

Esta política de identidad implicó generar un sentido de pertenencia que conlleva saberse, pensarse y sentirse como miembro de una comunidad con una

identidad y cultura compartida y continuada a través del tiempo -presente, pasado y futuro- (Brow, 1990; Fasano, 2006). Para ello, ambas comunidades trabajaron en tres momentos interrelacionados: 1. fortalecer los vínculos comunitarios y lazos de reciprocidad en el presente, 2. dar cuenta del vínculo con el pasado y la continuidad cultural en el territorio y 3. promover los intercambios intergeneracionales con miras a fortalecer cultural e identitariamente a las nuevas generaciones.

Entre las primeras actividades desarrolladas por los chuschagastas y los tolombones para fomentar los lazos comunitarios en el presente se encuentra el fomento de los espacios compartidos donde puedan encontrarse, verse cara a cara, compartir momentos, charlas y proyectos de interés colectivos en el tiempo presente. Ejemplos de este tipo de comunalización llevadas adelante en ambas comunidades han sido la sistematización de la organización de asambleas comunitarias, la construcción de salones comunitarios, las canchas y partidos de fútbol, actividades comunitarias de recreación como los bingos, peñas y los trabajos colectivos en base a intercambios de favores de la minga.

Todos estos espacios han posibilitado que los chuschagastas y los tolombones recuperen y estrechen sus vínculos comunitarios, retomando así su vida social y organizativa colectiva reproducida en diversas prácticas de la cotidianeidad y aprendida de sus antepasados, pero ocultada por temor a represalias de los *terratenientes*. La noción de comunidad adquiere sentido para los y las comuneras a partir de los intercambios de favores donde el sentido de las acciones descansa en la necesidad del otro/a, el/la cual es identificado como un/a par, como un *comunero* y *comunera*. En otras palabras, las relaciones comunales se basan en valores de reciprocidad y complementariedad que remiten a la idea del “don – a- dar”, el cual representa la motivación del actuar de los chuschagastas y los tolombones, la vida colectiva (Brow, 1990; Prada Alcoreza, 2008).

Una segunda forma elegida por ambas comunidades para promover y fortalecer los sentidos de pertenencia comunitaria ha sido explicitar el vínculo cultural con sus antepasados, dando cuenta de su ascendencia diaguita, es decir, que mantienen un origen en común. Así, los chuschagastas y los

tolombones ahondaron en sus raíces culturales y en recuperar historias-memorias colectivas a través de la planificación de proyectos como la creación del espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” y del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar donde buscaron deliberadamente recuperar materiales y costumbres de sus antepasados tales como los menhires elaborados en cerámica. Por su parte, los tolombones planificaron talleres de reflexión de donde surgieron memorias colectivas e historias de su pasado, incluyendo relatos sobre la procedencia y origen desde los tiempos coloniales, incluyendo la recuperación de una Escritura Real. También ambas comunidades han retomado prácticas tradicionales como las labores de siembra, cría del ganado y trabajos artesanales. Los chuschagastas y los tolombones, a través de estas actividades, no sólo explicitaron que mantienen un origen en común, sino que también han trabajado para que en ambas comunidades se adquiriera consciencia de que su continuidad cultural se encuentra marcada por las persecuciones y resistencias que sufrió el pueblo de Tolombón como de Chuschagasta por parte de los conquistadores españoles. De esta forma, han logrado comenzar a eliminar del imaginario social de ambas comunidades la idea de ser resabios del pasado, tal como los discursos dominantes han buscado instalar con la fractura civilizatoria mencionada en el capítulo anterior. Así, el acto de recordar, de generar memoria, de rastrear la historia, es una herramienta que como indica la investigadora Ana María Ramos (2016) implica un modo particular de cuestionar a las historias dominantes y legitimar la propia historia y ascendencia originaria.

La última estrategia de los chuschagastas y tolombones para fortalecer sus procesos de comunalización ha sido fortalecer el sentido de pertenencia en las nuevas generaciones a través de intercambios culturales intergeneracionales (Brow, 1990; Fasano, 2006). Para ello, los chuschagastas y los tolombones han trabajado con los y las comuneras más jóvenes, especialmente ante la preocupación por un posible desarraigo territorial-identitario-cultural ante la migración del territorio de los y las jóvenes en búsqueda de oportunidades laborales y académicas. Así, lo muestra la puesta en marcha del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar, la preparación de ciclos de cine, tutorías internas e incentivos a los y las jóvenes para que participen de las

actividades comunitarias. Los chuschagastas y tolombones han buscado proyectar el sentido de afiliación de y a la “común-unidad” a las futuras generaciones, recreando la condición de “comunidades imaginadas” (Anderson, 1991). La idea de comunidad imaginada apunta a que cualquier persona puede proyectarse como miembro de una comunidad sin necesariamente haber conocido personalmente a quiénes los precedieron. Se trata de identificarse con una idea de comunidad en tanto horizonte de posibilidad y referente ideográfico a través de prácticas, eventos que reproducen y renuevan lo aprendido y aprehendido de generación en generación, no excluyendo nuevas reinterpretaciones en función del contexto presente (Isla, 2009, Stella, 2016).

Todas estas actividades de comunalización permitieron que la comunidad puede ser entendida como un espacio-marco de significados compartidos que enlazan el tiempo presente con un pasado y un futuro en común y donde se articulan y explicitan intercambios y prácticas colectivas que dan cuenta de la forma de vida en común de los chuschagastas y tolombones en dos sentidos. Por un lado, las búsquedas deliberadas de un origen en común y el rescate de sus tradiciones y costumbres se corresponde con las nociones “fuertes” de identidad y de membrecía a un grupo, las cuales apuntan a que las personas se identifican y comparten una conciencia de grupo en base a una noción fundacional que buscar ser valorada y preservada de forma igualitaria por todos los miembros del grupo (Brubaker y Cooper, 2002). En este sentido, los chuschagastas y los tolombones han buscado reafirmar sus atributos o diacríticos étnicos-culturales -tal como haber compartido un idioma, el kakan, tradiciones y costumbres como el uso de la medicina ancestral, comidas típicas, entre otros-, especialmente ante los constantes hostigamientos de las familias *terratenientes* para apropiarse de sus territorios. Así, dan cuenta de su posesión “*tradicional*” y preexistencia territorial, tal como, desde las leyes indigenistas (ley 23.302; artículo 75. Inc.17; ley nacional 26.160), clasifican a sus territorios.

Por otro lado, también los chuschagastas y los tolombones, a través de sus ejercicios de exploración y resignificación de sus prácticas y modos de relacionarse, han dado cuenta de su “vida en común” ha sido siempre colectiva, tal como se pudo apreciar en las acciones organizativas como son las asambleas

comunitarias, en la reproducción de relaciones sociales-familiares basadas en valores de reciprocidad e intercambios de favores y en el fomento de actividades comunitarias. Esta forma de “vida en común” colectiva se corresponde con las nociones de “apertura” y “frontera” (Mignolo, 2007), ya que permiten resignificar su posesión ya no a luz de lo *“tradicional”*, tal como lo definen las leyes indigenistas, sino de sus propias formas de vida identitaria y cultural heredada de sus antepasados, las cuales a partir de lo que se trabajará en el próximo capítulo con el análisis de los procesos de territorialización cobrará mayor sentido.

CAPÍTULO VII. LOS PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN DE CHUSCHAGASTA Y TOLOMBÓN. EL “SER Y ESTAR” EN EL TERRITORIO

En este capítulo analizo cómo las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón han desarrollado prácticas de territorialización estratégicas para reapropiarse material y simbólicamente de su territorio en un contexto de intensificación e incremento de los conflictos territoriales. Parto de la definición de prácticas de territorialización como la creación de marcas territoriales, es decir, el proceso de selección de elementos-objetos representativos para ambas comunidades y de inscripción de los mismos en un espacio determinado. En este sentido, es el proceso de simbolización -los sentidos y significados otorgados a objetos- el que define que dichos elementos se conviertan en una marca territorial (Ataliva, 2008; Maidana, 2011). En función de la organización de este capítulo, distingo:

- Por un lado, y a trabajar en la primera sección, indagaré en el proceso de creación de marcas territoriales de los chuschagastas y los tolombones. Es decir, de selección de un conjunto de elementos representativos ya que evocan las formas en que ambas comunidades han concebido sus vínculos con el territorio, su cosmovisión y sus usos y prácticas territoriales en la vida cotidiana. En el caso de Chuschagasta, las actividades incluyeron la colocación de mojones tanto en la cantera de lajas -lugar donde tuvo lugar el asesinato de su autoridad- como a lo largo del territorio y la construcción de un mural en el Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar. En el caso de Tolombón se encuentran la reforma y redecoración de la fachada del Centro de Atención Primaria de Salud (CAPS) en la base de Gonzalo.
- Por otro lado, a lo largo de la segunda sección de este capítulo, analizaré cómo la creación de marcas territoriales ha actuado como punto de partida para activar procesos de reelaboración de memorias colectivas (Jelin, 2004; Ataliva, 2008; Ramos, Crespo y Tozzini, 2016).

Ejemplos de dicho proceso han sido la creación de espacios de memoria, imbuidos de espiritualidad y sacralidad, como lo representa el proyecto “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” en Chuschagasta y el proyecto de resguardo y rescate de los vestigios ancestrales en la comunidad Tolombón.

- En la última sección referiré al proceso de realización de las ceremonias a la Pachamama de forma conjunta y pública en ambas comunidades. Dichas ceremonias conforman también marcas territoriales ya que evocan los sentidos de resistencia y lucha territorial y de que la Madre Tierra es la fuente de vida.

A lo largo de este capítulo indagaré también cómo los chuschagastas y los tolombones, a partir de las actividades de territorialización mencionadas, cuestionaron y deslegitimaron imágenes estigmatizadoras elaboradas por los sectores dominantes -ámbito estatal y *terratenientes*-; imágenes que han folclorizado sus formas de vida y cosmovisión en y del territorio, con el pretexto de usurpar sus territorios.

Diseños diaguitas: proceso de creación de marcas territoriales con identidad

Como traté en los capítulos anteriores, en los últimos diez años los conflictos territoriales se han intensificado en ambas comunidades. Ejemplo de esto han sido los continuos hostigamientos, la quita de cercos, la quema del “*quincho comunitario*”, los fallos en contra del comunero Donato Nievas por parte de la Corte Suprema de Justicia de la provincia de Tucumán y el trágico asesinato de una de las autoridades tradicionales por parte de las familias *terratenientes* en Chuschagasta. Estos hechos impunes estuvieron acompañados de narrativas estigmatizantes y deslegitimadoras hacia los chuschagastas y los tolombones, hacia su posesión territorial continuada en el tiempo y hacia sus vínculos e identificación con el territorio. Entre estos relatos deslegitimadores circulan frases como “indios truchos”, “oportunistas”, “usurpadores de las tierras” e inclusive “acá ya no hay más indios”, rememorando y reactualizando retóricas hegemónicas como “tierras vacuas” y del mal denominado “desierto”, enunciadas en la etapa de conformación del estado-

nación. Específicamente los *terratenientes*, a través de estas tres categorizaciones - “indios truchos”, “oportunistas” y “usurpadores”- han buscado banalizar y cosificar el vínculo identitario-cultural que han mantenido ambas comunidades con sus territorios, sus usos y prácticas territoriales, dando a entender que se trata de un grupo de personas que simula “ser indios”, es decir, que imitan rasgos folclóricamente conocidos como indígenas. Cuando se declara que “ya no existen indios” se reafirma el desconocimiento y negación de la posesión y de la preexistencia territorial de ambas comunidades a la conformación del estado-nación. El conjunto de estas situaciones de conflictos territoriales, tanto de hechos como de narrativas hegemónicas, produjo consecuencias negativas en las comunidades de Chuschagasta y Tolombón, reactivando sus temores a poder vivir y disponer libremente de su territorio. No obstante, poco a poco, los chuschagastas y los tolombones han buscado nuevas formas de afirmar y fortalecer su sentido de pertenencia territorial.

Considerando este escenario, en este apartado me propongo identificar y analizar cómo ambas comunidades llevaron adelante actividades de marcación y señalización del territorio. Para ello, exploro en base a qué criterios los chuschagastas y los tolombones seleccionaron determinados elementos para inscribirlos en el mismo. Específicamente, describo dos actividades de creación de marcas territoriales por parte de la comunidad de Chuschagasta al elegir la colocación de menhires y sus diseños tanto en la cantera de lajas donde asesinaron a la autoridad Javier Chocobar como a lo largo del territorio (año 2015), y la construcción de un mural en el taller comunitario “*Javier Chocobar*” (año 2017).

Marcas territoriales en Chuschagasta: menhires y murales con diseños diaguitas

Seis años después de los sucesos del 12 de octubre del año 2009, los chuschagastas decidieron llevar adelante la primera actividad de territorialización, la cual consistió en colocar menhires tanto en la cantera de lajas donde asesinaron a la autoridad Javier Chocobar como a lo largo del territorio (año 2015). Asimismo, los chuschagastas colocaron cartelerías con la inscripción de la comunidad y el número de personería jurídica otorgada por el INAI,

acompañado de simbología diaguita. El fin de esta actividad fue volver a hacer uso, reapropiarse y reafirmarse libremente en el territorio.

Los menhires o mojones fueron ubicados en puntos estratégicos a lo largo del territorio: cuatro en la cantera de lajas; dos en el salón comunitario, uno en la base de Ñorco y otro frente a la casa donde vive el comunero Ismael Chocobar. En este lugar, tiempo antes del asesinato de la autoridad Javier Chocobar, el *terrateniente* Darío Luis Amín usurpó la casa, cortó los alambres de los cercos para ingresar maquinaria para explotar la cantera de lajas y colocó una casilla con caseros para controlar la zona. Cada mojón contó con dos metros de alto y fue conformado por nueve cubos de 22cm x 22cm cada uno, realizados con planchas de arcilla y grabados con diseños que dan cuenta de una prolífera simbología diaguita.

Ahora bien, ¿por qué el acto de señalar el territorio colocando mojones grabados con determinados diseños y hechos en cerámica puede ser entendido como una forma de reapropiación simbólica y material del mismo? Para responder esto, en primer orden, debemos explicar el motivo por el cual los chuschagastas eligieron construir mojones para señalar el territorio. Específicamente, ¿qué representan los mojones para la comunidad?, ¿por qué eligieron mojones y no otra escultura o elemento? En segundo término, ¿por qué seleccionaron determinados diseños para decorarlos?, ¿qué sentidos despiertan estos diseños? En tercer orden, ¿por qué se eligió la cerámica como material para confeccionarlos?

Los chuschagastas, tal como indiqué en el capítulo anterior, decidieron construir menhires para señalar su territorio a partir de los intercambios con los y las comuneras mayores surgidos en asambleas comunitarias. En dichos debates recordaron que sus ancestros utilizaban este tipo de esculturas para marcar el territorio. En este sentido, una primera razón por la cual la comunidad decidió colocar este tipo de estructuras reside en que ha sido una de las tradiciones diaguitas utilizadas por sus antepasados-ancestros⁸⁰. Además, y tal

⁸⁰ En este sentido en diversos textos se encuentra que los wankas o huancas en la cultura andina eran utilizadas dentro de las viviendas, en lugares de tránsito y en áreas de construcciones vinculadas a los corrales. Estas rocas paradas eran consideradas antiguas personas, incluso

como desarrollé en el capítulo anterior, para la construcción de los menhires llevaron adelante un trabajo de exploración con el profesor Félix Acuto sobre la historia de estas esculturas y de los restos de piezas cerámicas y sus diseños encontradas a lo largo del territorio. Así, a partir de ambas formas de indagación y de revinculación con el pasado -a través de asambleas y de los intercambios con el profesor- comenzaron a revalorizar a los menhires como evidencia del paso de sus ancestros por el territorio. De esta forma, los chuschagastas al identificar que los monolitos fueron utilizados por sus ancestros como marcadores espaciales, decidieron volver a emplearlos, esta vez, colocándolos en áreas estratégicas. En esta ocasión en zonas disputadas por los *terratenientes* Amín, quienes han deslegitimado su posesión y preexistencia territorial a través de narrativas estigmatizantes como “indios truchos”, “usurpadores” y/o directamente “aquí no hay indios”.

En segundo lugar, la comunidad decidió colocar menhires ya que han representado un elemento propio, parte de la cultura material del Pueblo-Nación Diaguita al que pertenece la comunidad Los Chuschagasta. En este sentido, los chuschagastas también destacaron la diferencia con los elementos-objetos que comúnmente son empleados para construir monumentos desde la mirada occidental, tales como bustos hechos en bronce:

(...) Nosotros queríamos que la gente lo sintiera propio. Yo ponía el ejemplo del monumento de la mujer originaria que se estaba o está haciendo con llaves de bronce que la gente, la sociedad, fue donando. Una vez nos reunimos con el artista que lo iba a hacer y nosotros le dijimos: ¿cómo surgió esa idea? Y dijo que iba a ser una anciana porque representaba la lucha de los pueblos. Y nosotros le dijimos que así no la representábamos nosotros esa lucha. Una porque no nos había consultado. Ahí nos pusimos a pensar sobre el sentido que tiene un monumento en la cultura occidental y el sentido que tiene para nosotros reivindicar un espacio. Incluso, cuando empezamos a hablar en Chuschagasta y con la familia de Javier sobre este proyecto, ellos me empezaron a preguntar y me decía: “¿pero qué sería, como un busto?” Eso es lo que está como instalado como monumento. A lo que yo les decía: “No, no, no, tenemos que pensar lo que nosotros queremos que sea, pero teniendo en cuenta el pasado, pero el presente también”. Tenemos que tener un montón de cuestiones en cuenta. Y no que va a ser una imagen de mármol o de hierro. Entonces, fue un desafío muy grande porque ser

ancestros de las comunidades locales, que se constituían como custodios y protectores de lugares o elementos particulares del paisaje natural y cultural, tales como cursos de agua, campos de cultivo, áreas de paso, plazas, poblados enteros, entre otros (Manasse, 2014; Manasse y Carrizo, 2016; Arenas y Ataliva, 2017; Ferrari, 2019, p. 41 y 66).

parte de eso fue bueno para la gente de la comunidad. No es lo mismo cuando te dan todo hecho o cuando vos te tenés que hacer parte y es un desafío re-grande. (Entrevista a Nancy Chocobar, 16 de mayo del año 2016, Buenos Aires).

Como se aprecia en el testimonio de la comunera Nancy Chocobar, la comunidad no eligió cualquier elemento para marcar el territorio, sino aquél que evoque el *“sentido que tiene para nosotros reivindicar un espacio (...) teniendo en cuenta el pasado, pero el presente también”*. De esta forma, los menhires conforman lo que en términos de los/as investigadores Patricia Arenas y Víctor Ataliva (2017) representa un recurso cultural-material ya que estas esculturas son parte del legado ancestral y dan cuenta de la posesión territorial continuada de la comunidad a lo largo del tiempo. Asimismo, al momento de pensar la construcción de los menhires, la comunidad decidió decorarlos con diseños que forman parte de la cosmovisión diaguita y evocan saberes que sirven para reestablecer sus prácticas territoriales-culturales (Acuto y Flores, 2019; Huircapán, 2019; Mamani, Chocobar y Chocobar, 2019). A continuación, detallo en ellos.

Los monolitos fueron decorados con variados diseños que dan cuenta de una prolífera carga simbólica. Diversos trabajos arqueológicos realizados en los Valles Calchaquíes, y especialmente en Tafí del Valle, han demostrado que la instalación de menhires a lo largo del territorio fue una práctica común en el pasado prehispánico. Estas estructuras se encontraban grabadas al menos en una de las caras, aunque son pocas en las que se ha realizado un trabajo escultórico (Manasse y Carrizo, 2016). En el caso de la comunidad Los Chuschagasta, los y las comuneras, en asambleas comunitarias, optaron por incorporarle diseños con el fin de reforzar el sentido del proyecto: el vínculo con el territorio tanto en las prácticas diarias actuales como en los usos dados por sus antepasados-ancestros (Mamani, Chocobar y Chocobar, 2019). Para comprender dicha selección y asignación de sentidos a cada diseño, tomo como ejemplo algunos de figuras elegidas para decorar los mojones organizándolos en función de sus significados, tanto provenientes de su quehacer diario y/o de las historias de sus antepasados-mayores. Dicho trabajo fue en función de los distintos relatos sobre la planificación de la actividad y de observaciones de prácticas diarias de los chuschagastas realizadas durante mis estancias de

trabajo de campo conviviendo en las casas de los y las comuneras. De esta forma identifico:

- figuras zoomorfas que representan los cuatro elementos indispensables para la vida en el territorio y señales para saber orientarse y proceder en el territorio;
- elementos que dan cuenta de los sentidos ontológicos sobre la cosmovisión que tienen los chuschagastas de la vida y del mundo;
- figuras que reflejan que los chuschagastas, como parte del Pueblo-Nación Diaguita, siempre se han encontrado atravesados por la lucha y la resistencia territorial.

El primer conjunto de diseños representa los usos dados al territorio en la vida diaria y formas de interacción con él por parte de los chuschagastas. Entre éstos se encuentran figuras zoomorfas como suris, cóndores bicéfalos, ranas, jaguares y víboras, los cuales representan los cuatro elementos vitales de la naturaleza -la tierra, el aire, el agua y el fuego, respectivamente-. Dichos elementos son fundamentales ya que, como señalaron en la comunidad, sin ellos no se puede vivir. Por ejemplo, la figura de la rana simboliza el agua, elemento indispensable en su cotidianeidad. Durante mis estadías de trabajo de campo pude apreciar que el canto de la rana anuncia la llegada de las lluvias y por lo tanto si habrá épocas de abundante agua o de sequías durante el verano. Esta cuestión resulta fundamental para la planificación de las tareas agrícolas y ganaderas y para saber si será o no necesario realizar reservas de comida para el invierno.

Las figuras del jaguar y de la víbora simbolizan el fuego, otro de los elementos imprescindibles para la vida y los quehaceres cotidianos. En testimonios de los chuschagastas, como en escritos de otros comuneros/as del Pueblo-Nación Diaguita⁸¹, basados en las historias orales contadas por sus abuelos y transmitidas de generación en generación, se indica que la víbora se encuentra relacionada con el fuego ya que al desplazarse se mueve en zigzag

⁸¹ Aquí hago referencia al escrito sobre los conocimientos de la cultura material indígena por la comunera Hilda Corimayo, perteneciente al Pueblo-Nación Diaguita, Comunidad Fuerte Alto, en co-autoría con el Dr. Félix Acuto (2015).

como el rayo (Corimayo y Acuto, 2015). Además, así como el rayo mata, la serpiente también puede ser mortal. El fuego no es sólo la fuente primaria que permite cocinar los alimentos y brindar calor, sino que también es entendido como punto de encuentro, de charlas y de transmisión de saberes que permite mantener viva la cultura originaria. Antiguamente, y aún hoy, se puede observar que en las casas de los y las comuneras se encuentra un espacio ubicado en el medio de la cocina para hacer fuego. Asimismo, su importancia resulta de que para preparar una fogata se requiere ir a buscar leña, actividad que es realizada de forma colectiva en la comunidad y que recopila ciertos saberes. Es decir, esta tarea necesita, por ejemplo, conocer el monte y qué tipos de árboles pueden ser cortados y cuáles no, pedir permiso antes de cortar y tomar lo justo y necesario de leña que se va a utilizar.

Otras de las figuras zoomorfas plasmadas en los mojones son los cóndores y suris, que representan el aire y la tierra respectivamente (ver imagen 13). El suri se ha asociado siempre con la tierra fértil al ser una de las aves de mayor tamaño que se encuentran en el territorio y que además tiene su mismo color. Asimismo, para los chuschagastas la tierra simboliza la fuente de vida, el lugar de donde proceden todos los alimentos para la vida diaria (Corimayo y Acuto, 2015), además de contar con otros sentidos que, como mostraré en el último apartado de este capítulo, refieren a las ceremonias a la Pachamama. El cóndor representa el aire, otro elemento básico para la vida humana.



Ilustración 13. Figura zoomorfas.

En sintonía, para la decoración de otros mojones la comunidad también seleccionó otra simbología que representase los elementos que los y las comuneras han empleado como referencia para orientarse en el territorio y para realizar sus actividades diarias y algunas de sus ceremonias y encuentros. Entre éstos, se hallan la figura del sol (ver imagen 14). Para los chuschagastas el sol y su recorrido -desde, como es popularmente conocido, su “salida” y “puesta”- es importante ya que los guía en sus quehaceres cotidianos. Ejemplo de ello es que actualmente continúan construyendo sus casas con las puertas y ventanas orientadas hacia el este, es decir, por donde “sale” el sol. Además, como indiqué en el capítulo anterior, se observa que, al momento de iniciar una ceremonia como la ofrenda a la Pachamama o una asamblea comunitaria, respetan la dirección del movimiento del sol para tomar la palabra, de derecha a la izquierda.



Ilustración 14. Figura del sol.

En otras caras de los mojones se encuentra grabada la figura de la Cruz del Sur o *chacana* y la imagen de la luna (ver imagen 15). En distintas charlas, los chuschagastas me indicaron que la *chacana* representa los cuatro puntos cardinales que utilizan para guiarse en sus caminos hacia el cerro. Por su parte, también me señalaron que las fases de la luna -creciente, menguante, llena y nueva- son importantes para los y las comuneras ya que los orientan para conocer cómo serán la fertilidad y los partos de las mujeres y de los animales, tal como les han enseñado sus padres y abuelos/as.



Ilustración 15. Figura de la Chacana y de la luna.

La figura de la víbora también ha sido considerada señal de malos augurios (ver imagen 16). Los chuschagastas me relataron historias sobre los significados que poseen la aparición de las víboras, especialmente el viborón, una especie de gran tamaño que representa peligro.



Ilustración 16. Víboras.

Entre las historias narradas por los y las comuneras se encuentran las siguientes:

Dicen que hace mucho, en una finca en Choromoro, había un ternero al que los peones veían muy flaco, ahí nomás se dieron cuenta que era culpa del viborón (...). Entonces tuvieron atada a la vaca tres días, y entonces a la mañana bien temprano del tercer día, la soltaron con un cencerro y la siguieron. La vaca se fue balando por un camino y en medio de un monte, había un churqui seco, la vaca fue, se paró pegada al tronco y de un agujero del tronco salió el viborón, que para empezar mañó a la vaca enroscándose en las patas y después comenzó a mamar. Ahí nomás los empleados mataron a la vaca y al viborón (...)

(...) En Chuscha a la madre de los Íbañez, le daba mucho sueño al caer la oración y por más fuerza que hiciera nunca podía resistir el sueño, fue entonces que unas viejas que “sabían” le dijeron al marido que seguro, el Arte de algún viborón le estaba afectando a su mujer y que debía montar guardia para matar al bicho. Don Íbañez no perdió el tiempo, esa misma noche se mantuvo despierto, y parecía que nada sucedería en esa noche, más tranquila que otras noches, hasta que una figura como una sombra, muy veloz en el suelo se escurría, era el viborón que estaba esperando. El viborón, al instante trepó a la cama por la pata y empezó a mamarle a la señora y para que el bebe no llorara, le ponía la cola, el viborón al bebé en la boca (...). Por eso el bebe tenía unos granitos en la boca, porque la cola del viborón seguro alguna ponzoña tenía (...) Los viborones tienen un arte, no se sabe bien pero algo hacen para engañar a las vacas (...). (Charla con Delfín Cata, 10 de enero del año 2019, base El Chorro)

El comunero Ismael Chocobar también me compartió su experiencia con los viborones. Él contó que se encontró con uno de estos ejemplares al lado de la tranquera de su casa en El Chorro. *“El ataque fue distinto”,* comenzó relatando, *“no era el esperado por una serpiente de acá, podía ver en sus ojos la intencionalidad del animal, de atacarme a mí y a mi perra hasta matarnos, aun cuando nos defendimos. Por lo general, cualquier otra víbora ante el primer, segundo intento fallido huye. Esto no fue así, fue una lucha, éramos dos contrincantes”.* Luego de contar esta anécdota con el viborón, Ismael indicó que compartió este suceso en la comunidad y las opiniones fueron unánimes: la aparición de este bípedo fue interpretada como una señal de que *“algo malo”* y peligroso sucedería, especialmente en un contexto de persecución de la familia *terrateniente* Amín contra la comunidad. Como se puede apreciar, por un lado, el significado de advertencia y peligro dado a las víboras y especialmente a los viborones en la comunidad continúa. Por otro lado, mientras que en los mojones algunos/as espectadores podrían observar, a simple vista, una víbora; para los chuschagastas dicha figura refleja su vínculo con el territorio. Además, podemos observar que los chuschagastas han realizado relecturas y reinterpretaciones en

función de los acontecimientos vividos, como ha sido a partir del conflicto territorial con la familia *terrateniente* Amín.

Otro conjunto de diseños plasmados en los menhires representa los significados que adquiere el territorio de acuerdo con la cosmovisión de los chuschagastas, es decir, la forma en que han concebido la vida, al mundo y la relación con el territorio. Dicha visión responde, en primer lugar, a que el territorio es concebido como una totalidad, un ciclo en constante renovación a partir de la interrelación de cada componente sea humano o no. En este sentido, la comunidad decidió plasmar figuras compuestas por partes entremezcladas de animales como el rostro de un animal con ojos que pueden ser la cabeza de un ave y/o de una serpiente y de figura humanas (ver imagen 17). En este diseño, estas superposiciones y combinaciones entre animales simbolizan que, tanto para los chuschagastas como en general para el Pueblo-Nación Diaguita, la experiencia y convivencia en el territorio son comprendidas justamente como una integralidad donde todos los elementos que conforman al territorio deben ser considerados en interdependencia uno del otro, en una relación de equilibrio, incluyendo a los humanos.



Ilustración 17. Diseños de distintas figuras compuestas por partes humanas y no humanas entremezcladas y yuxtapuestas.

Esta misma idea la pude apreciar en diversas circunstancias durante mi trabajo de campo. Por ejemplo, durante charlas en la casa del comunero Delfín Cata, me sorprendió cuando, mientras conversábamos sobre cómo ha sido el estilo de vida en el territorio, me señaló una planta higuera indicándome que había pájaros, mayormente urracas, comiendo los higos. Si bien me dijo que las suelen espantar ya que, si no picotean todos los frutos, él dejaba uno de esos árboles para que estos pájaros se alimentasen. Mi pregunta ante su comentario fue por qué dejarles un árbol, a la cual recuerdo que Delfín respondió, “*son los animalitos del territorio, ellos también necesitan comer, alimentarse como nosotros*”. Allí, comprendí esta idea vivir en equilibrio y armonía con otros seres que lo integran: Delfín, justamente, me estaba señalando que era necesario compartir los frutos que ofrece la tierra ya que ambos, tanto humanos como, en este caso pájaros, los necesitan para poder vivir. También, señalo un fragmento representativo de lo que, para la cultura indígena diaguita como para otros pueblos indígenas, representa el territorio:

Hay una diferencia muy grande entre tierra y territorio. La tierra es un espacio que se ha reducido a su valor económico. El territorio, por su parte, es la vida. Tiene que ver con nuestra identidad, con la complementariedad de elementos vitales, con nuestra forma de vida, con nuestra filosofía. El territorio es un espacio que nos fortalece y nos da una identidad. Tenemos una relación profunda con el territorio, una relación de respeto con esta totalidad conformada por muchos elementos. Nosotros somos simplemente una parte de esta integridad territorial. Por eso decimos que el territorio no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos al territorio. Es muy distintos a decir este espacio es mío porque yo lo compré ... Nosotros nos consideramos parte del territorio, y en esa consideración de ser parte de este territorio, como nos han enseñado, la tierra también tiene vida y el cerro tiene vida (Condori y Alancay, 2019, pp. 123 y 126).

En segundo lugar y en sintonía, para los chuschagastas el territorio no es una cosa, un inmueble a controlar por el ser humano, es decir, posicionándolo por sobre él, tal como se aprecia en la cosmovisión occidental con el término tierra. En contraste, desde su cosmovisión diaguita, la persona humana es un elemento más que se encuentra en la misma posición que el resto de los componentes. En este sentido, la comunidad decidió plasmar diseños con las figuras zoomorfas mencionadas y un punto dentro de una cruz-que representa a la persona humana- englobadas en un círculo. Asimismo, otras imágenes que reflejan la diversidad de los elementos del territorio es, por ejemplo, la de pájaros

volando y la de un sol o los ocho puntos cardinales con un rostro -que puede ser humano o no- en el centro, también dentro un círculo (ver imagen 18).



Ilustración 18. Imágenes del territorio: Figuras de pájaros; otras zoomorfas con una cruz y un punto en el centro y los ocho puntos cardinales-sol con una cara dentro de un círculo.

Dichas imágenes al tener personas humanas y no humanas dentro de un círculo simbolizan que el ser humano se encuentra en interdependencia con el territorio, siendo un elemento más del mismo en constante interacción con los otros. Dicha idea se refleja en el relato del comunero Delfín Cata, quien también me señaló:

En el territorio nosotros habitamos, nosotros vivimos, somos los que, la comunidad es la que, cuida (...) del territorio lo que vivimos es traído, es la leña, no hicimos tala indiscriminada como decir hachar arboles (...) si alguien necesita a cortar un árbol tenemos que ver en qué estado está ese árbol, en qué estado está para poderlo cortar, si extraímos la leña que se seca, antes que se pudra aprovecharla, igual el recurso de lo que es el agua, las vertientes habla sobre el acceso que tienen al agua (...). El tema es que si usted toca la vertiente hay que ser muy cauteloso para poder aprovecharla al agua sin tocarla a la vertiente (...). Si uno cava donde está la vertiente desborda o saca se va consumiendo como que se va escondiendo. Entonces hay que ser cauteloso en el tema porque si uno dice vamos a levantar el agua de acá hay que ver de qué forma se la levanta sin que, sin estropearla, hay que limpiarla, esas cosas, hay que limpiarla donde nace esa agua. Si uno va a ir a tocarla, a cavarla, a hacer un desborde al agua, la vertiente se va. Y eso creo que es porque capaz la Pachamama no le gusta y digamos, uno, uno toque lo que ella está produciéndole para, para la vida” (Entrevista a Delfín Cata, julio del año 2018, base El Chorro).

Como se puede apreciar en el testimonio de Delfín, la relación con el territorio también denota respeto, *“la comunidad lo cuida”* y *“hay que ser cauteloso”* indicó. Para los chuschagastas el territorio no es un objeto para controlar, sino que deben procurar no romper con el equilibrio. De esta forma, y en sintonía con la cita indicada anteriormente, el concepto *territorio* no es sinónimo de tierra ya que este último término refiere a una forma separada de entender a la vida, como elementos individuales, como ocurre en la visión occidental.

Finalmente, la comunidad decidió incorporar en algunos de los menhires diseños que evocan la histórica resistencia del Pueblo-Nación Diaguita, tales como la figura de guerreros con escudos. Las autoridades Andrés Mamaní, Audolio Chocobar y la comunera Nancy Chocobar han indicado que estas figuras evocan *“a los líderes y referentes diaguitas a lo largo de nuestra historia. En este último caso, la intención fue romper con la invisibilización de estos líderes en particular y de la historia de los pueblos indígenas en general”* (Mamaní, Chocobar y Chocobar, 2019, p. 112). En sintonía, además de la figura de estos guerreros, los chuschagastas también decidieron grabar elementos que representasen sus reclamos actuales por el cumplimiento de los derechos territoriales indígenas ante los intentos de usurpación de sus territorios por parte de la familia *terrateniente* Amín. Para ello, optaron por incorporar la leyenda del artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional junto a la figura de la bandera de Pueblo-Nación Diaguita y a las frases *“somos Pueblo”*, *“tenemos derecho”* y *“Titakin”* -que, tal como me indicaron, significa en idioma kakan, líderes-. También se encuentra la cartelería colocada a lo largo del territorio con el nombre de la comunidad y el número de personería jurídica otorgada por el INAI de acuerdo a la ley nacional 26.160. Resulta importante recordar que dicho artículo señala el reconocimiento del estado nacional a la preexistencia de los pueblos indígenas como base del derecho a la *“posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras tierras aptas y suficientes”* (Art. 75, inc.17) (ver imagen 19). Así, la incorporación de figuras de guerreros diaguitas y del mencionado artículo constitucional en los mojones

muestra la importancia que posee la defensa del territorio para los chuschagastas a lo largo de los siglos y en la actualidad.



Ilustración 19, Figuras de frases como “Somos Pueblos”, “tenemos derecho”, “somos presente”; del artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional y de la frase “Titakin”.

Otro de los criterios relevantes que dan cuenta por qué la construcción de los menhires consistió en una actividad de marcación y señalización del territorio,

fue la decisión de los chuschagastas de manufacturarlos en cerámica. La cerámica, como expliqué en el capítulo anterior, fue elegida por los y las comuneras en asamblea comunitaria al ser considerada un elemento y un recurso histórico del lugar -la arcilla-. Resulta interesante recordar que la arcilla la han usado sus antepasados-ancestros para realizar artesanías destinadas tanto a usos ceremoniales –entre ellas las urnas funerarias o los cuencos utilizados para la ceremonia a la Pachamama- como utensilios de su vida diaria. Además, los chuschagastas justificaron la elección de este material al destacar y vincular las características que posee la cerámica con las connotaciones simbólicas que le atribuyen al territorio. La comunera Nancy Chocobar indicó:

(...) la cerámica es un material que tiene una temperatura particular. Es algo cálido que hasta pareciera que se integra con el lugar. La cerámica es tierra, es territorio. Tiene esa cuestión de vida por más que haya pasado por el horno. Es algo cálido y que no es ajeno a nosotros. No queríamos que los mojones fuesen manufacturados con algún material culturalmente ajeno a nosotros, tal como mármol o plástico (Entrevista a Nancy Chocobar, 16 de mayo de 2018, Buenos Aires).

Del testimonio de Nancy Chocobar destaco tres aspectos que dan cuenta de la importancia que posee la cerámica para la comunidad en tanto recurso cultural e identitario (Arenas y Ataliva, 2017). El primero de ellos apunta a la frase “la cerámica se integra, es tierra, es territorio”, la cual coincide y refuerza la forma en cómo los chuschagastas se comprenden así mismos en relación al territorio: “somos tierra”, “somos parte, de la tierra venimos y a la tierra vamos”, “como pueblos originarios tenemos una cosmovisión, un pensamiento, una filosofía de vida de cómo administrar el territorio, como conducirnos, en la vida política propia, cómo conducirnos a nivel salud, a nivel educación. Es una idea holística, integral” reiteraron en diversas ocasiones. De esta forma se puede apreciar y reforzar lo desarrollado en líneas anteriores sobre las imágenes inscriptas en los menhires –la figura de una persona dentro de un círculo y las compuestas de partes entremezcladas de animales- que aluden a la visión colectiva, de integración y articulación entre todos los elementos. Así, esta forma integral y de unicidad entre los objetos fabricados en cerámica y el territorio, se plasma en la visión que también comparten otros pueblos indígenas:

La intención es que todo se unifique y que seamos todos un mismo cuerpo. Porque nosotros somos eso: parte del territorio. La mentalidad occidental

capitalista ve al territorio como una pertenencia. Nosotros decimos que somos un todo integral. Somos todos una sola cosa. El territorio no nos pertenece, nosotros pertenecemos al territorio, que es espacio donde nos desarrollamos. Lo mismo puede decirse de una vasija porque ¿de dónde sale la tierra con la cual fue confeccionada? Ese cuerpo también es el pez, es el río, todo (Navanquiri, 2019, p. 82).

El segundo aspecto importante consiste en que la cerámica *“tiene esa cuestión de vida”*, como detalló Nancy Chocobar, ya que antes de ser horneada es arcilla, es decir, *“es tierra-territorio”*. Esta asociación entre la arcilla-cerámica y la idea de *“vida”* aporta otra característica sobre la forma en que ha sido comprendido el territorio: como una entidad con agencia para manifestarse (Martínez, 1983; Allen, 1988 y 2015; Gose, 1994; Wachtel, 2001; Van Vleet, 2008). En este sentido, a lo largo de mi trabajo de campo escuché numerosos relatos donde personificaron al territorio-naturaleza indicando que se le debe respeto. Por ejemplo, ya en el testimonio del comunero Delfín Cata, presentado en líneas anteriores, se vislumbra esta idea con las frases *“hay que ser cauteloso”* y *“a la Pachamama no le gusta”*, las cuales denotan la agencia dada al mismo. Asimismo, varias conversaciones con otros comuneros y comuneras complementan su relato ya que me señalaron que la Pachamama suele presentarse como una gran vizcacha o se personifica como una mujer mayor, una anciana, para no permitir ciertas prácticas como la tala y la caza indiscriminada o deportiva. Dicha aparición se debe a que cuando alguien -casi siempre externo a la comunidad- caza de más o en épocas no permitidas, como en los meses de cría de los animales, le puede ocurrir inesperados accidentes, entendidos en la comunidad como *“castigos de la Pachamama”*.

Un tercer aspecto para resaltar del testimonio de Nancy Chocobar es que la cerámica representa un material propio -no ajeno- de la comunidad. El hecho de que la cerámica simbolice *“lo propio”* refuerza su sentido de pertenencia territorial debido a que, como mostré, es el material que han usado sus antepasados-ancestros *“desde siempre”*. A su vez, al dar cuenta de que la cerámica es parte de sus tradiciones, legitiman su posesión territorial continuada en el tiempo respecto a las múltiples acusaciones por parte de sectores dominantes, entre ellos de la familia *terrateniente* Amín como la de ser *“indios truchos”*.

Ahora bien, los chuschagastas continuaron realizando actividades para marcar su territorio. Así, la segunda práctica de territorialización que llevaron adelante fue la construcción de un mural en mosaico en una de las paredes del *Taller Comunitario de Cerámica “Javier Chocobar”* durante las *“Jornadas Interculturales”* (año 2017). Dichas jornadas también fueron pensadas para homenajear a su autoridad asesinada en el marco de un conflicto territorial y, por ende, para continuar reafirmando su posesión del territorio. En este sentido, la comunidad acordó que en el mural debían quedar plasmados nuevamente diseños que dieran cuenta de la importancia del territorio en sus vidas y sus vínculos, reforzando el trabajo realizado con la construcción de los mojones.

Para esta ocasión, los chuschagastas eligieron plasmar, en primer lugar, la imagen de una mujer ya que representa a la feminidad, a la Madre Tierra, entidad central en la cultura diaguita, como detallaré en el último apartado de este capítulo. La figura de la mujer-Pachamama fue pintada en una primera escala de tres colores representativos para la cultura diaguita, como lo son el rojo y el negro con base en blanco, los mismos que aparecen en las vasijas cerámicas prehispánicas del Período Tardío (1000 – 1450 AC) frecuentemente encontradas en los Valles Calchaquíes y en Choromoro, también conocida como cerámica Santamariana (Calisaya, Del Bel, Heredia, Lund, Nassif y Wieder, 2015). Estos colores simbolizan la lucha y resistencia por el territorio. También utilizaron una segunda escala cromática de marrón-rojizo característica del color de la tierra del lugar.

En segundo lugar, la comunidad decidió acompañar la figura de la mujer con tinajas, urnas, cuencos y ollas. Resulta interesante recuperar parte de la decoración de estas vasijas dado que, a través de la ornamentación, se pueden vislumbrar significados sobre la forma en que los chuschagastas vivencian al territorio. Algunas de las ollitas cuentan con guardas-grecas elaboradas con base de puntos uno al lado del otro, representando la continuidad temporal y espacial del Pueblo-Nación Diaguita. Otras de las vasijas poseen adornos con caras simétricas con líneas rectas y onduladas que simbolizan, de acuerdo con su cosmovisión, la dualidad y la simetría entre el territorio, entre la naturaleza y las personas humanas. Dentro de los cuencos y ollas los chuschagastas optaron

por colocar alimentos típicos que son ofrendados en las ceremonias a la Madre Tierra, entre ellos semillas de maíz, alimento primordial de la cultura diaguita y símbolo de la reproducción, tal como también es considerado por otros pueblos diaguitas (Corimayo y Acuto, 2015). Dichas formas coinciden con los diseños que se encuentran en los restos de ollitas y tinajas del mencionado estilo Santamariano, presentes a lo largo del territorio.



Ilustración 20. Salón comunitario y Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar con el Mural finalizado, El Chorro.



Ilustración 21. Inauguración del Taller Comunitario de Cerámica “Javier Chocobar”. Destape del mural, 21 de julio de 2017; y figura de la mujer-Pachamama con vasijas, urnas y cuencos realizados a escala y decorados con distintas formas y líneas.

Como se pudo apreciar en esta primera sección, la elección del tipo de esculturas -los mojones-, de la vasta iconografía plasmada en las mismas, del material -la cerámica- y los colores -rojo, blanco y negro- elegidos muestran cómo los chuschagastas han creado marcas territoriales. El proceso de marcación del territorio responde a la decisión de la comunidad de que cada uno de estos elementos nombrados contengan un sentido específico, no siendo azarosa su elección. Así, no cualquier elemento puede convertirse en una marca territorial, por ejemplo, las huellas que dejan las motos no representan marcas territoriales para los chuschagastas, ya que no evocan sentidos y significados sobre su relación con el territorio. Considerando lo dicho, a partir de la elección de los menhires se pudo apreciar que la comunidad ha reactualizado y resignificado la función que poseían los mismos para sus antepasados, ser marcadores espaciales. En esta ocasión, los chuschagastas los emplearon para señalar su territorio disputado por los *terratenientes* Amín. En cuanto a la selección de diversos diseños para decorar los mojones y el mural de cerámica,

es importante resaltar los tres ejes temáticos elegidos. El primero de ellos apunta a los usos y formas de interactuar con el territorio en su vida diaria. En este sentido, se evidencia que los chuschagastas basan gran parte de su organización y quehaceres cotidianos en “*saber leer la naturaleza*”, tal como lo indicaron en reiterados testimonios. Es decir, se guían de acuerdo con su observación de las manifestaciones naturales -tanto del medio ambiente como de los animales del lugar-. El segundo eje refiere a su cosmovisión de la vida y del territorio. Así los chuschagastas pensaron en distintas figuras que evocan la concepción holística, integral, de complementariedad y equilibrio que poseen; donde cada elemento debe encontrarse en armonía con el otro, incluyendo a las personas humanas. Respecto al tercer eje se encuentran las imágenes que dan cuenta de la histórica lucha y resistencia de los chuschagastas como parte del Pueblo- Nación Diaguita, y en sí de los pueblos indígenas en general, la cual continúa hasta el presente. Por su parte el material elegido, la cerámica, también reflejó que para la comunidad el territorio es una unicidad, un todo y que posee agencia, donde cada parte que lo integra, incluyendo nuevamente a los seres humanos, pertenecen al territorio y al mismo tiempo, son territorio.

En otras palabras, este conjunto de elementos representa diacríticos étnicos-culturales (Barth, 1976), es decir, rasgos que dan cuenta sobre cómo ha sido la forma de vida de la comunidad y cómo ésta se encuentra en constante interacción e interdependencia con el territorio -incluyendo a sus animales y plantas - sus usos y prácticas territoriales. Los chuschagastas al decidir incorporar estos elementos, plasmaron su noción de espacio usado y vivido tal como lo señala el investigador Alejandro Benedetti (2011). Asimismo, indico que cada uno de ellos representa un recurso histórico cultural (Arenas y Ataliva, 2017), debido a que conforman parte del patrimonio de la comunidad. Dicho patrimonio es entendido como un conjunto de elementos -materiales e inmateriales- que han sido -utilizados en el pasado y resignificados en el presente- y que se constituyen parte del territorio, incluyendo los usos y sentidos asignados a dichos elementos, dando cuenta de la posesión territorial continuada a lo largo del tiempo. De esta forma también la comunidad ha cuestionado al tratamiento deslegitimador y estigmatizante de la familia

terrateniente Amín que los interpelado como “indios truchos”, “usurpadores” y/o que “no existían en el territorio”.

La experiencia territorializadora en la comunidad de Tolombón: la reforma del Centro de Atención Primaria de Salud

La comunidad de Tolombón también realizó acciones para reapropiarse del territorio, decidiendo marcarlo y señalizarlo. Para ello, los tolombones participaron de la reforma del Centro de Atención Primaria de Salud (CAPS) en la base de Gonzalo (año 2015) con la colocación en su fachada de dibujos propios de la cultura diaguita. La propuesta de la reforma de la unidad sanitaria surgió por parte de la delegación comunal de Choromoro y del equipo médico, quienes convocaron a un arquitecto para realizar dicha renovación. La propuesta del CAPS fue retratar el genoma humano o ADN a través del dibujo de una cadena entrelazada.

En ese momento, al enterarse que se reformaría el CAPS, los tolombones decidieron participar sumando sus propios diseños relacionados con su entendimiento de la vida y del territorio. Además, en la comunidad consideraron que se trataba de una oportunidad única para dar cuenta de que su cultura se mantiene “*despierta*”, especialmente ante el incremento de conflictos territoriales que desde el año 2015 incluyó fuertes acusaciones y denuncias por parte de las familias *terratenientes*. Encuentro que dicha oportunidad fue única debido a que, por un lado, la unidad sanitaria es de suma importancia en el territorio ya que allí asisten los comuneros y comuneras y otros pobladores para atender su salud. Asimismo, se trata de una de las tantas instituciones que a diferencia de otras - como la parroquia, el juzgado de paz y las escuelas, que representan la presencia de actores no indígenas y dominantes, especialmente por la histórica vinculación con las familias *terratenientes* del lugar, los Critto⁸²-, sí cuenta con miembros de la comunidad, entre ellos unos de sus agentes sanitarios, Aurelio Velardez. Por otro lado, la participación de la comunidad en esta renovación es

⁸² Esta idea refiere a los vínculos del juzgado de paz de la zona, en manos del juez Ciprianni, tal como lo indicaron los y las comuneras, con la familia *terrateniente* Critto. Asimismo, podrá ser apreciada también en el capítulo VIII, donde menciono la articulación entre la familia *terrateniente* Critto, con, por ejemplo, la escuela N° 214 de la base de Gonzalo, tal como, también, lo referenciaron en la comunidad.

importante ya que el CAPS, junto a la capilla, el juzgado de paz y la escuela, es uno de los primeros edificios con los que uno/a se encuentra cuando ingresa a Tolombón, mientras que las casas de los tolombones se encuentran más bien cerro adentro, siendo poco visibles, a primera vista.

Al igual que en el caso de la comunidad Los Chuschagasta, los tolombones para llevar adelante esta práctica territorializadora eligieron en asambleas comunitarias la iconografía que propondrían ante la unidad sanitaria. De esta forma, pensaron en una serie de figuras que reflejasen distintos significados esenciales para su cosmovisión. En este sentido, en distintas charlas los y las comuneras me señalaron: *“El lugar donde estamos viviendo nosotros mantiene una cultura, digamos, ¿no? Por ahí a veces uno no se da cuenta de lo que nos dejaron nuestros antepasados. Por eso llegó el momento de empezar a darnos cuenta que sí, que estamos, que no nos han extinto”*.

En un primer orden, los tolombones buscaron transmitir que en el territorio se encuentra lo esencial para su vida diaria a través de figuras zoomorfas -los nombrados suris, víboras, cóndores bicéfalos, ranas y jaguares- todos elementos presentes en la cerámica prehispánica local- que, como indiqué, representan los cuatro elementos vitales de la naturaleza. En sintonía, la comunidad decidió plasmar círculos amarillos y dorados que representan las algarrobas y los granos maíz -alimentos vitales para la cultura diaguita-. En este sentido, las palabras del comunero Juan Cruz⁸³ reflejan que lo indispensable para la vida cotidiana, los alimentos, provienen de la Madre Tierra:

Vos ponete a pensar uno de dónde vive, vive de la Tierra (...). Si la tierra nos da los productos para que nosotros comamos. De la tierra sale la papa, sale todo, la hacienda (...) y nosotros consumimos. O sea, lo que la tierra nos da lo que uno come (...) (Entrevista a Juan Cruz, 28 de julio del año 2018, base Gonzalo).

En segundo lugar, la comunidad buscó plasmar en la fachada del CAPS otros aspectos centrales de su cosmovisión tal como la complementariedad. Según me explicaron los tolombones, y en consonancia con lo desarrollado

⁸³ Juan Cruz es un comunero, de 68 años de edad, “nacido y criado” en la base Gonzalo Tolombón, hacia la parte “arriba” del cerro en el “El Bastioncito”. También tenía otra casa en la entrada de la base Gonzalo, la cual fue quemada por los terratenientes Critto.

anteriormente sobre la comunidad Los Chuschagasta, la complementariedad refiere a que cada uno de los seres que integran el territorio, sean humanos o no, se encuentra en interdependencia y constante relación entre ellos. En otras palabras, el territorio es un todo, una totalidad, cuyo ciclo es circular donde cada elemento que lo compone -animales, plantas, ríos, cerros, personas humanas, entre otras entidades- necesita uno del otro. Dicha idea se puede apreciar en las imágenes mixtas entre jaguares, serpientes, aves y humanos, donde no se puede identificar dónde comienza una y dónde finaliza la otra. Esta interrelación entre los seres resulta coincidente con la forma en que los tolombones organizan su vida social en base a la reciprocidad, es decir, en intercambios desinteresados basados en el dar, recibir y devolver, tal como lo mencioné en el capítulo VI. Asimismo, este tipo de interrelación entre seres humanos y no humanos se evidencia cuando los tolombones señalaron que todos *“somos hijos de ella (...). Es nuestro territorio (...). Las plantas, los animalitos son parte del territorio (...) los ojos de agua son parte del territorio y son sagrados, eso es nuestro (...)”* (Entrevista a Juan Cruz, 28 de julio del año 2018, base Gonzalo).

En tercer lugar, los tolombones encontraron relevante plasmar en la fachada del CAPS la idea de continuidad territorial que mantienen a través del tiempo. Dicha continuidad puede ser apreciada en las guardas que optaron colocar para acompañar a las figuras zoomorfas, las cuales contienen puntos y flechas sin alteraciones en sus recorridos. Cada punto refleja los saberes y usos del territorio aprehendidos y transmitidos de generación en generación.

Por último, la comunidad decidió representar los sentidos de dualidad y de simetría dado que son otras de las connotaciones que caracterizan cómo se vinculan y conciben al territorio. Dichos sentidos se reflejan en las figuras que contienen en una de sus mitades rasgos femeninos y en la otra, masculinos. La noción de dualidad y simetría, como señala Fernando Huanacuni (2010), remite al paradigma comunitario de los pueblos originarios de todo el Abya Yala, el cual es comunitario y se basa en dos fuerzas, una cósmica -el cielo- y otra telúrica -la Madre Tierra-. No obstante, este dúo no es comprendido de una forma dicotómica sino multidimensional y equilibrada donde cada parte se

complementa con la otra. En este sentido, referentes de pueblos indígenas se han referido a la noción de dualidad y simetría:

Todo en nuestra vida es dual y está ligado. Tiene que ver con el nacimiento y la unión. En nuestra cosmovisión no existe la soledad no existe el camino solo. El camino siempre es colectivo, o de a dos como mínimo. El hombre y la mujer buscando el equilibrio; que no quiere decir que sea perfecto, pero a través de este equilibrio se ayudan para lograr el círculo completo. Y esto se alcanza cuando una pareja se convoca colectivamente a los suyos, a su comunidad, a su pueblo (Gil, 2019, p. 84).



Ilustración 22. CAPS de Gonzalo, 23 de agosto de 2018.

Como se puede apreciar la intervención de los tolombones en la reforma del CAPS inscribiendo estos diseños da cuenta de dos características del proceso de reapropiación simbólico y material del territorio. En primer lugar, y al igual que en los proyectos de los chuschagastas, encuentro importante resaltar que la comunidad creó marcas territoriales al decidir cada figura que se plasmaría en la fachada de la unidad sanitaria. La elección de las mismas descansa en que se encuentran cargadas de simbolismos que muestran la importancia que representan todos estos elementos del territorio y así cuál es el significado del territorio para la comunidad, una totalidad e integración basada en la complementariedad, la dualidad y simetría entre cada uno de ellos, incluyendo a las personas.

En segundo lugar, los tolombones al decidir intervenir y participar de la fachada de una institución estatal, como es el CAPS, dejan entrever una segunda característica del proceso de marcación territorial: reivindicar su histórica posesión y pertenencia en el territorio de Tolombón ante las visiones deslegitimadoras y estigmatizantes de quienes se quieren adueñar de sus tierras y territorios, los *terratenientes*. Especialmente considerando que es una de las principales construcciones que se encuentra cuando se llega a la base de Gonzalo. De esta forma, la decisión de los tolombones de participar en la propuesta de esta reforma incorporando sus diseños da cuenta de que buscaron mostrar que su identidad y cultura se mantiene viva y activa.

Hasta aquí, en este apartado mostré las prácticas de territorialización llevadas adelante por los chuschagastas y los tolombones para reapropiarse material y simbólicamente del territorio. Para ello detallé en cómo llevaron adelante este proceso de creación de marcas territoriales al elegir los elementos que inscribirían. Como señalé al comienzo del capítulo, un elemento se convierte en una marca territorial a través del proceso deliberado de asignación de sentidos representativos para un colectivo (Ataliva, 2008; Maidana, 2011). En este sentido, la selección de estos elementos por parte de ambas comunidades no fue azarosa, sino que refleja su intención de dar cuenta de la forma en que se vinculan con el territorio y los sentidos que éste representa.

Ejemplos de estas acciones de marcación fueron la elección de los menhires, de los materiales como la cerámica, colores como el rojo, negro y blanco y de figuras como sol, el fuego, la Cruz del Sur o *chacana* y otras zoomorfas como el suri, la rana, la víbora, los cóndores bicéfalos y los jaguares. Indagar en el proceso de simbolización subyacente a estas prácticas entonces permitió conocer qué entienden ambas comunidades por el territorio, los conocimientos y saberes locales y su importancia para la cosmovisión e identidad originaria (Barabas, 2004). Así la vasta iconografía fue elegida por ser representativa para la vida comunitaria de los chuschagastas y de los tolombones, al referir a “*lo nativo*”, al territorio, es decir, a lo que es propio indígena-diaguita. A partir de los diseños elegidos se aprecia la importancia transcendental que posee la interacción y el vínculo con el territorio para la vida

diaria de ambas comunidades. Una íntima relación basada en la observación, comprensión y vivencia de la naturaleza que les ha permitido conocer cuáles son las limitaciones geográficas para poder subsistir en territorio por generaciones. Dicha relevancia otorgada al territorio también se observa en el uso de un material propio del lugar, la arcilla, para la construcción de los menhires y del taller de cerámica, la cual da cuenta que el territorio es comprendido como una entidad que posee agencia, con el cual deben vivir en equilibrio. Como indica todos los pueblos indígenas, el territorio otorga identidad, es decir, sentido a las prácticas y principalmente a que determinado colectivo se reconozca como parte de un pueblo originario, *Pueblo Chuschagasta* y *Pueblo Tolombón*.

Otro aspecto sobresaliente del proceso de marcación del territorio refiere a que los chuschagastas y los tolombones cuestionaron imágenes folclorizadas que circulan sobre el mismo. La representación realizada de los pueblos indígenas y de su cultura por parte de los discursos hegemónicos los ha reducido a símbolos estáticos, asimilándolos para dar cuenta de un pasado lejano, prehistórico como 'bienes-cosas' a ser exhibidas en museos o como mercancías turísticas con la finalidad de estimular las bases de una nación homogénea, blanca y europea y del patrimonio estatal (Crespo y Rodríguez, 2013; Acuto y Flores, 2019). En contraposición, los chuschagastas y los tolombones, a través de las actividades de inscripciones de sus diacríticos identitarios-culturales, habilitaron otra forma de representar el territorio desde su cosmovisión, identidad y bagaje cultural, mostrando que su cultura e identidad se mantiene viva y que su posesión territorial ha sido continuada en el territorio. Inclusive, la comunidad hizo uso de los instrumentos que ofrece el estado, las leyes, para reforzar la importancia que adquiere el territorio en la vida de los pueblos indígenas e impulsar a su eficaz reconocimiento, tal como se aprecia en la inscripción de la leyenda del artículo 75 inc. 17 en una de las caras de los mojones.

Espacios colectivos de memoria y sagrados

Junto con las actividades de marcación del territorio a través de la inscripción de diacríticos étnicos-culturales, otra práctica territorializadora importante ha sido la creación de espacios colectivos de memoria caracterizados como sagrados. Específicamente, me refiero a la constitución del sitio de

memoria “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” en la comunidad Chuschagasta y al proyecto de constituir un sitio de memoria y de resguardo de vestigios de forma colectiva en la comunidad Tolombón. Estas iniciativas han estado estrechamente vinculadas con el fortalecimiento de la identidad y la defensa del territorio.

Resulta importante recordar que, como indica la investigadora Carolina Maidana (2011), en el proceso de creación de marcas territoriales, la simbolización, es decir, la acción deliberada de otorgarle sentidos al espacio, es la que convierte a los lugares profanos en territorios marcados y sagrados. Así, en primer lugar, para comprender dicho proceso -de marcación y de sacralización-, es necesario considerar la noción de memorias colectivas, ya que en torno a las actividades territorializadoras se activan proyectos de recuperación y de restauración de conocimientos y experiencias sobre el pasado (Ramos, Tozzini y Crespo, 2016). En otras palabras, dichas iniciativas pueden ser entendidas como eventos-lugar (Massey, 2005) y eventos críticos (Das, 1995); acontecimientos que generan una irrupción en la reproducción de la vida de una comunidad y habilitan la recuperación y resignificaciones de eventos pasados. Entre ellos, recuerdos fragmentados, olvidos y silencios -especialmente en un contexto de conflictos territoriales- y al estar interpelados por narrativas dominantes que han deslegitimado y violentado a los pueblos indígenas. En segundo lugar, para entender el cambio de carácter de los espacios, es decir, su conversión de espacios “profanos” a territorios “sagrados”, es necesario recuperar lo señalado por Katherine Verdery (1999) donde el carácter sagrado que adquiere un fenómeno -en su caso estatuas que representan a personas fallecidas- ocurre cuando ha sido simbolizado como especial y digno de recordar por una comunidad siendo capaz de trascender la temporalidad a la cual responden los hechos conmemorados. De esta forma, este proceso de reelaboración de memorias y de resignificación de eventos en contextos de conflictos y violencias institucionales, es el que habilita el proceso de sacralización del espacio.

Considerando lo dicho, a lo largo de este apartado me interesa ahondar, por un lado, en cómo cada comunidad, Los Chuschagasta y Tolombón, ha

constituido dichos espacios de memoria. Para ello, indago en cómo alrededor de estas iniciativas territorializadoras mencionadas se activó un proceso de reelaboración de memorias, de expresión de recuerdos y reivindicaciones cargadas de sentidos y significaciones sobre la resistencia y la lucha territorial. Es necesario recordar que, a lo largo de estos años desde el agravamiento de los conflictos territoriales -con el asesinato de la autoridad Javier Chocobar el 12 de octubre del año 2009 y con la quema del “*quincho comunitario*” en la base de Gonzalo y el fallo de la Corte Suprema de Justicia de la provincia de Tucumán en contra del comunero Donato Nieves en Tolombón-, los chuschagastas y los tolombones no habían podido verbalizar lo sucedido y las emociones de dolor y temor que dichos atropellamientos les ha despertado. Por otro lado, me interesa focalizar en cómo y por qué estos espacios de memorias se caracterizaron por ser sagrados.

El espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*”

En Chuschagasta el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar marcó un antes y un después para la comunidad al reavivar viejos temores. Además, dicho asesinato le otorgó una carga negativa a la cantera de lajas - lugar donde sucedió el trágico hecho- ya que para los chuschagastas pasar por allí les producía un gran dolor al recordar lo vivido. Ante este escenario, y tras seis años transcurridos, los y las comuneras en asambleas comunitarias decidieron resignificar la cantera de lajas y convertirla en un espacio al que llamaron “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*”. El proyecto de creación de dicho espacio tuvo como fin conmemorar a la autoridad tradicional Javier Chocobar y no olvidar lo sucedido aquel 12 de octubre del año 2009 colocando allí los mojones como recordatorio. De esta forma, y como detallaré, el “*Sitio de Memoria*”, en tanto marca territorial, representó un disparador, un punto de partida (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016), que habilitó a que los chuschagastas asociaran el asesinato de la autoridad Javier Chocobar con las ideas de resistencia, defensa por el territorio y con la posesión territorial que han mantenido ancestralmente. Dichas nociones se transformaron en un componente central del proceso de reelaboración de memorias de la comunidad.

En función de lo dicho, surgen como interrogantes, ¿cómo se pudo apreciar esta asociación entre el trágico suceso y estas nociones de resistencia-defensa territorial y de posesión territorial continuada?, ¿cómo dichas nociones se convirtieron en parte de la memoria comunitaria de los chuschagastas? y ¿cómo la actividad de colocación de menhires -inscripción de diacríticos étnico-culturales- lo transformó en un espacio carácter sagrado? Para responder a cada uno de estos planteos es necesario indagar en las consecuencias y en el impacto que generó en la comunidad que una de sus autoridades perdiese la vida en defensa del territorio.

La inauguración del “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” fue todo un acontecimiento para la comunidad. Los preparativos se habían iniciado con dos semanas de anticipación y consistieron en trasladar los menhires, cartelería y una placa desde el Instituto de Cerámica “Emilio Villafañe” -partido de Avellaneda, Buenos Aires, lugar donde se elaboraron- hasta la comunidad. Luego llevaron adelante la colocación de dichos mojones en la cantera de lajas. Asimismo, la comunidad se ocupó de invitar a quienes colaboraron en la elaboración de los monolitos. Entre los/as invitados/as se encontraban los/as directivos y alumnos/as del Instituto de Cerámica “Emilio Villafañe”, referentes de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita de Tucumán (UPND), abogados y abogadas de la comunidad, la Dra. Josefina Racedo y su equipo de investigación con quien la comunidad trabajó durante el año 2013, organismos provinciales como el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) y parte del equipo intercultural del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO), organización política indígena que acompañó en este proceso a la comunidad, entre cuyos integrantes también me encontraba.

Luego de largas jornadas de trabajo (ver capítulo anterior), el 12 de diciembre del año 2015 se inauguró el espacio “*Territorio, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” con una ceremonia que comenzó aproximadamente a las diez de la mañana. La comunidad y quienes acompañábamos el evento nos fuimos acercando a la cantera de lajas, accediendo por uno de los senderos que “se abren” a la par del camino principal (la cantera se ubica por debajo de la altura

del camino principal. Éramos un total de veinte participantes, entre comuneros/as e invitados/as. Los mojones y la placa colocada para recordar a la autoridad Javier Chocobar se encontraban cubiertos. Uno de los hijos de Javier Chocobar, hoy autoridad-(cacique) de la comunidad, Audolio Chocobar, junto con Andrés Mamaní, autoridad-(cacique) de ese momento, y la comunera Nancy Chocobar, dieron inicio a la ceremonia rememorando cómo se pensó e inició el proyecto que ese día tomaba forma, y especificando los propósitos del proyecto:

El proyecto “Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar” tiene como objetivo señalar el territorio donde fue asesinado [Javier Chocobar], instituyéndolo como un sitio sagrado que representa la lucha de Javier, del Pueblo Chuschagasta de la Nación Diaguita y la de todos los Pueblos Originarios en defensa de sus territorios ancestrales (...). Los mojones representan la relación con los ancestros, son las bases de la identidad del Pueblo, son espacios que toman vida, lugares de protección y de guía (...). Antiguamente nuestros ancestros Diaguitas marcaban el territorio con estos elementos (...) nos conecta con el pasado, con la espiritualidad, con los que ya no están, con el compartir diario y con lo colectivo (Discurso pronunciado durante la inauguración de los mojones, 12 de diciembre de 2015, base El Chorro).



Ilustración 23. Inauguración del Sitio de Memoria, cantera de lajas, base El Chorro, 12 de diciembre del año 2015.

En un clima de profunda emoción con aplausos y silencios prolongados, Audolio Chocobar y Andrés Mamaní continuaron indicando que el asesinato de Javier Chocobar no se trató solamente de la muerte de un familiar -un padre, un primo, un tío- sino de la pérdida de un líder comunitario, de una autoridad quien,

tras sistemáticas amenazas, hostigamientos y ataques por parte de los *terrateniendo* Amín, dio la vida por defender el territorio. Ya cerca del mediodía llegó uno de los momentos más esperados: el descubrimiento de los menhires y la lectura de la leyenda inscripta en la placa, hecho que estuvo acompañado de abrazos y lágrimas de los y las comuneras en un clima de profunda emoción:

Javier Chocobar dio la vida defendiendo el territorio que nos dejaron nuestros ancestros y este lugar es un espacio sagrado que representa la lucha histórica de nuestro Pueblo por la vida, la identidad y el territorio (Fragmento de la placa colocada en el “Sitio de Memoria”).

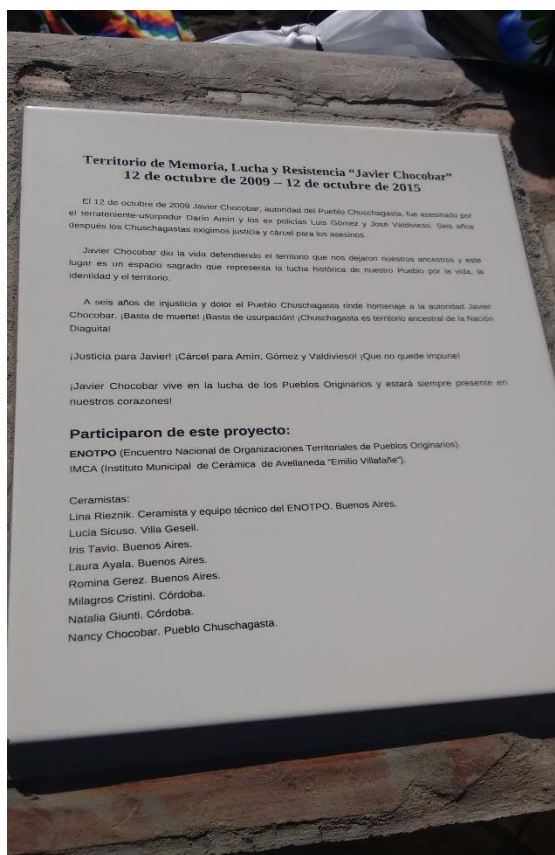


Ilustración 24. Placa en conmemoración a la autoridad tradicional Javier Chocobar, 12 de diciembre del año 2015. Base El Chorro, Chuschagasta.

Recuerdo que se percibía un clima con sensaciones encontradas. Por un lado, tristeza y dolor al recordar los hechos, y por otro, alegría y ánimo ya que la comunidad unida continuaba en la lucha por conseguir justicia ante los atropellos que habían sufrido. Antes de finalizar la ceremonia, uno de los miembros de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita de Tucumán, dedicó unas palabras en homenaje a la autoridad tradicional Javier Chocobar; luego, la gente se unió en el canto de coplas.

Como se puede apreciar a partir de la inauguración del espacio "*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*", surgieron diversos relatos y reinterpretaciones sobre los hechos del 12 de octubre del año 2009. Entre éstos, una las frases que tomó relevancia durante la ceremonia y en adelante ha sido "*dar la vida por el territorio*". Para entender la relevancia y el significado colectivo que adquirió esta expresión, y con ella cómo dicho espacio se convirtió en un "*Sitio de Memoria*", resulta interesante señalar que las autoridades Audolio Chocobar y Andrés Mamani no sólo se refirieron a la pérdida de Javier Chocobar como a la de un familiar -de un miembro del ámbito privado-íntimo-, sino la de un líder comunitario. En otros términos, a partir de la inauguración del "*Territorio, Memoria y Lucha Javier Chocobar*" la comunidad comenzó a recordar y a resignificar la figura de Javier Chocobar resaltando su rol colectivo-comunitario en el camino de lucha, resistencia territorial y reivindicación cultural-identitaria.

De esta forma, una primera cuestión a resaltar refiere a que dicha actividad inaugural representó un punto de partida que habilitó ejercicios de reflexión y un acto de rememorar sucesos y experiencias individuales, pero que, al ser narrados y compartidos, se han generalizado, reelaborado y resignificado como colectivos (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016). Para entender este pasaje de lo íntimo a lo colectivo es necesario ahondar en este proceso de reelaboración de memorias activado en dos sentidos temporales. Por un lado, la frase pronunciada "*dar la vida por el territorio*" da cuenta de que la sangre derramada aquel 12 de octubre del año 2009 ha sido la misma que la de sus antepasados, como cientos de pueblos indígenas, en defensa de sus territorios. Como mostré la defensa del territorio es histórica, partiendo, en primer orden, desde los tiempos coloniales ante la ambición extrema de los conquistadores españoles por apropiarse de sus territorios, luego por la elite criolla y, por último, por los *terratendientes* en complicidad con el estado-nación y provincial. La comunidad comenzó a entrelazar tiempo pasado y presente, significando el pasado en función de los acontecimientos presentes (Crespo, 2017). Asimismo, comenzó a tomar conciencia de que su historia se encuentra atravesada por la histórica lucha donde el territorio siempre ha sido el epicentro y motivo de disputa. Esta memoria-recuerdo colectivo de la resistencia y lucha territorial fue reiterada en los diversos relatos de los chuschagastas, por ejemplo, tiempo después con la

realización de la inauguración del Taller Comunitario de Cerámica (año 2017) y la preparación para las audiencias del juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar (año 2018). El siguiente es uno de los tantos testimonios que reflejan esta idea de resistencia histórica y la trama de avasallamientos y violencia simbólicas y materiales que se instauraron con la conquista española:

Nosotros, Pueblos Originarios, que hemos vivido en este Territorio desde siempre, generación tras generación, y sobrevivido a la colonización en todas sus formas. Nosotros que hemos resistido todo tipo de atropellos por parte de un Estado que conformó sus bases sobre el Genocidio Originario. Nosotros que una y otra vez debemos probar nuestra Preexistencia milenaria ante un Estado que tiene apenas 200 años de conformación (...). Nosotros, testigos clave del saqueo de nuestros recursos naturales y la destrucción de nuestros Territorios. Históricamente ultrajados y despojados en nombre de la “civilización” y el “progreso” (PRONUNCIAMIENTO DE LOS CHUSCHAGASTA, 6 de agosto de 2018, Facebook Los Chuschagasta).

Por otro lado, la inauguración del espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia*” también habilitó a que los chuschagastas comenzaran a recordar, articular y verbalizar en primera persona los hostigamientos sufridos. Esta acción de empezar a recordar y narrar experiencias cercanas en el tiempo y vivenciadas por los miembros de la comunidad implicó comenzar a romper silencios, entendidos como vacíos llenos de sentidos que no permiten enunciar la historia de violencias y atropellos sufrida en vida (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016; Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2016). El principal motivo de estos silencios ha sido el temor a las represalias por parte de los *terratenientes*.

A partir de esta actividad, los chuschagastas señalaron que “*la gente comenzó a recordar*”, poco a poco, “*comenzaron a surgir historias que nunca antes habían sido contadas*”. Estas memorias fueron relatadas en distintas charlas y entrevistas donde recordaron amenazas y ataques que, tanto ellos como sus padres y abuelos, habían vivido por parte de la familia *terrateniente* Amín. Asimismo, rememoraron las primeras denuncias que distintos comuneros y comuneras le habían realizado a dicha familia, las cuales fueron desestimadas por el poder judicial de la provincia de Tucumán. Estos recuerdos remiten a persecuciones tiempo antes que se conforme la Comunidad Indígena, como también durante el proceso de reorganización y, por supuesto, sobre el ataque del 12 de octubre del año 2009. Así, en cada una de las entrevistas realizadas, como también durante charlas informales, me fueron narrados, una y otra vez,

los mismos episodios, tal como la quema de una casa en la base Ñorco por parte del padre del *terrateniente* Darío Luis Amín, el corte de alambrados y el destrozo de los cercos de siembra de los y las comuneras, la colocación de un portón en la entrada del camino a El Chorro por parte de los *terratenientes* Amín para que los y las comuneras no pudiesen circular libremente, la matanza de animales, entre otros sucesos. Asimismo, se ha reiterado la frase “*nunca nos permitieron vivir en paz, en las tierras y territorios donde siempre vivimos*”:

Lo que yo sé, este problema que ha venido con mi viejo, recuerdo que ha venido de hace años. Yo recuerdo que tenía 7 años, yo iba a la escuela, 7 años tenía, que venían, más o menos, los problemas con estos señores, Amín. De ese tiempo, yo sé que viene el problema de ese, uno iban criando, iban reconociendo, primero lo tomaban cómo un juego digamos, el problema de tierras pero uno no le llevaba el apunte y después cuando iba creciendo, iba conversación y después era peor. Bueno, después, yo creo que habrán sido yo tenía como cuando este Amín, lo amenazaba a mi viejo en mi casa. Lo amenazaban y estaba yo y antes la gente grande no dejaba que los chicos hablaran y yo salía y lo escuchaba que lo amenazaban feo. Le decía que tenía que entregar la casa y que si no la entregaba lo iba a matar. Bueno después eso pasó. Después creo mi señora también sabe porque la que estaba acá, Ñorco, no sé si estaba en la escuela o estaba yo. Creo que más o menos esa fecha que lo han amenazado a mi viejo, también dicen que quemamos una casa ahí en Ñorco. Mi esposa me contaba, sí, en la escuela la han quemado. Bueno, así iba pasando el tiempo, más y más (...) (Entrevista a Gabriel Chocobar, 02 de agosto del año 2018, base El Chorro).

Digo los Amín viste porque siempre me sale decir el asesinato de los Amín. Si bien el que estuvo involucrado fue Darío Amín es algo que fue histórico. El papá de Amin vino acá y le hizo tiros a Javier en la Casa y la verdad que es algo que no se construyó de una sola persona. Así, todos son así, lamentablemente (Entrevista a Ismael Chocobar, 05 de enero del año 2019, base El Chorro).

Una segunda cuestión destacable remite a que la inauguración del “*Territorio de Memoria y Lucha Javier Chocobar*” habilitó no sólo a que la comunidad comenzase a recordar lo ocurrido, sino también a verbalizar sus emociones representando un espacio de desahogo colectivo. Así se muestra en el testimonio de la comunera Nancy Chocobar, quien recordó que durante dicha inauguración afloraron emociones contenidas durante los seis años transcurridos desde aquel trágico episodio:

Ahí destapamos la placa. Todo muy emocionante. Mis primos, que son tímidos, lloraron un montón, mi tía también. Estaban re-contentos. Se removieron un montón de cosas. Y también súper agradecidos. En lo personal me creó otro vínculo (...) y fue gratificante (...). A la gente que

llegaba la gente de la comunidad les mostraban [los chuschagasta] las piezas con mucho orgullo (...) mucha gente decía que antes le daba cosa pasar por el lugar del asesinato, por tener una carga negativa. Sin embargo, me dijeron que ahora pasan, pero de otra manera, pasan mirando las piezas, se conectan desde otro lado. Se logró el objetivo entonces. Se resignificó el espacio. El objetivo del proyecto se cumplió mucho más de lo que yo había pensado. (Entrevista a Nancy Chocobar, 13 de mayo de 2016, Buenos Aires).

Asimismo, el comunero Delfín Cata, expresó lo que significó la colocación de los mojones en la cantera de lajas:

Para nosotros, digamos, eh, como comunidad, poner los mojones ha sido una cosa, como que hemos marcado el territorio más, y nos representa de que ahí un lugar donde se ha defendido, donde ha entregado la vida un miembro de la comunidad. Eso es lo que nos representa. Y, además lo bueno sería seguir marcando el territorio, distintas partes. Sería lo más fundamental también para poder remarcar el territorio ya sea con colocación de mojones o otra cosa, identificando, cartelería o lo que sea necesario (...) como poder realizar algunos otros trabajos ahí en el lugar (...), en la cantera de lajas, (...) algunos trabajos de apego, que son nativas de la comunidad; para qué, uno, para que se conozca más lo que pasó y el trabajo para identificar más a la comunidad (...) (Entrevista a Delfín Cata, 29 de enero del año 2018, base El Chorro).

Como se observa en los testimonios, la inauguración del “Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar” resignificó el espacio de la cantera de lajas y también la muerte y asesinato de la autoridad Javier Chocobar, convirtiéndose en un lugar orgullo e identificación al resaltar la resistencia colectiva en defensa del territorio. En este sentido, y a partir de lo trabajado hasta aquí, se aprecia que dicha actividad inaugural revitalizó al espacio como un “Sitio de Memoria” al activar un proceso de reelaboración de recuerdos y memorias comunitarias que hasta el momento no habían podido ser verbalizados. Entre ellas, la defensa del territorio, incluyendo el “dar la vida”, como ocurrió con la muerte de la autoridad Javier Chocobar en manos del *terrateniente* Darío Luis Amín. En este sentido, los chuschagastas al resignificarlo, mostraron que no se trató de un acontecimiento individual o aislado, sino que constituye un eslabón más de múltiples experiencias de persecución sufridas tanto por sus ancestros como por las generaciones cercanas -padres y abuelos- y actuales por parte de sectores dominantes, como la familia *terrateniente* Amín. La comunidad, así, ha comenzado a dar cuenta que estas experiencias dolorosas son colectivas y continuadas ya que desde el inicio de la colonización española la disputa y la

resistencia ha sido por el territorio. Asimismo, se pudo apreciar que dicha actividad, al conmemorar aquél fatídico 12 de octubre del año 2009, habilitó un espacio de desahogo colectivo para poder comenzar a expresar y hacer el duelo de estas experiencias traumáticas. Así se aprecia que la memoria contiene el potencial de enunciar lo que de otra forma sería dificultoso (Crespo, 2011). En este sentido, como señala Das Veena (2002) en su análisis sobre el rol del sufrimiento en la vida social, el dolor y los elementos que lo simbolizan, éstos adquieren sentidos, dentro de los cuales prima una esperanza de recompensa que convierte la angustia personal de una conciencia aislada en un pesar compartido, es decir, transitado de manera colectiva⁸⁴. De esta forma, nuevamente, “lo colectivo” cobra fuerza, retomando la noción planteada en el capítulo VI, la comunidad conforma un referente ideográfico a partir de cual los chuschagastas se sienten identificados y contenidos. “Lo comunitario” así impregna la forma de vida y prácticas territoriales de los chuschagastas: no sólo sus relaciones sociales se piensan en función de una organización comunitaria del territorio, sino también sus recuerdos y silencios.

El “Territorio de Memoria, Identidad y Resistencia “Javier Chocobar” como un espacio sagrado, de protección y espiritual

Ahora bien, como indiqué al comienzo de este apartado uno de los interrogantes a dilucidar es ¿cómo y por qué la actividad de inauguración del “Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar” transformó a la cantera de lajas en un espacio sagrado, espiritual y de protección? Para dar respuesta a esta cuestión encuentro importante retomar que, durante la creación de marcas territoriales, es el proceso de simbolización el que convierte a los espacios-lugares profanos en territorios-lugares sagrados (Maidana, 2011). Se trata del despertar de sentidos que permiten enunciar la historia de violencias y

⁸⁴ La autora en su texto analiza las teorías que apuntan al rol del sufrimiento en las sociedades, es decir, cómo transmuta el sufrimiento del cuerpo individual al cuerpo colectivo y su función de cohesión, revisando distintos aportes teóricos sobre la teodicea clásica de Weber, Durkheim, Talal Asad, Marx, Ramphel con sus estudios sobre el apartheid, entre otros clásicos hasta quienes plantean la idea de una teodicea inútil como Levinas, Langer, y su trabajo acerca de las formas de apropiación y burocratización del sufrimiento, entre otros. De esta forma, la autora recupera la inquietud sobre “la doble naturaleza del sufrimiento (su capacidad para moldear a los seres humanos como miembros morales de una sociedad y, al mismo tiempo, su malignidad, revelada en el dolor que se inflige a los individuos en nombre de los grandes proyectos de la sociedad) nos invita a centrarnos en esos contextos cuando la teodicea fracasa” (Das, 2002, p. 440).

atropellamientos sufridas a lo largo de su historia (Jelin, 2004; Delrio, 2010; Crespo, 2011 y 2014; Ramos, Crespo y Tozzini, 2016). Entre ellos, hechos trágicos que, como el asesinato de la autoridad Javier Chocobar, dotan de una significatividad política que, tal como señala Katherine Verdery (1999) y María Alma Tozzini, al retomar el trabajo de Verdery y aplicarlo en su caso de estudio, implica que “los cuerpos muertos se mueven entre lo concreto y aquello que trasciende el tiempo, volviendo el pasado, presente” (2014, p. 180). Indagar en esta significación es lo que me permitirá entender por qué este espacio de memoria se ha caracterizado por ser sagrado.

En este sentido, a partir del asesinato de la autoridad tradicional “Javier Chocobar”, la cantera de lajas se había convertido en un espacio cargado de dolor y de emociones negativas que remitían al histórico tratamiento violento y negacionista de la familia *terrateniente* Amín hacia los chuschagastas. En otras palabras, la cantera de lajas representaba la marca del yugo del *terrateniente*. Luego, a través del relato de Nancy Chocobar, se pudo vislumbrar que la comunidad, al comenzar a verbalizar y a dejar atrás los temores, resignificó y se reapropió simbólica y materialmente de la cantera de lajas como así también de la muerte de la autoridad Javier Chocobar.

Dicha resignificación de la cantera y del asesinato de la autoridad Javier Chocobar y su reapropiación simbólica y territorial fueron producto del trabajo de los chuschagastas en ahondar y explicitar qué sentidos adquiere este espacio para la comunidad. Así, considero relevante focalizar en los motivos por el cual los chuschagastas seleccionaron como esculturas a los menhires para señalar el territorio. Entre los sentidos se encuentra:

Los mojones representan la relación con los ancestros, son las bases de la identidad del Pueblo, son espacios que toman vida, lugares de protección y de guía (...). Antiguamente nuestros ancestros Diaguitas marcaban el territorio con estos elementos (...) nos conecta con el pasado, con la espiritualidad, con los que ya no están, con el compartir diario y con lo colectivo (Discurso pronunciado por los chuschagastas, 12 de diciembre del año 2015).

Como se refleja en esta narrativa colectiva, para los chuschagastas, en primer lugar, la elección de los menhires se explica dado que dichas esculturas han representado muestras y puntos de encuentro con sus antepasados-

ancestros. Asimismo, y como indicaron las autoridades Andrés Mamani y Audolio Chocobar y la comunera Nancy Chocobar, *“los mojones realizados a través de este proyecto son nuestros nuevos antigales”* (Mamani, Chocobar y Chocobar, 2019, p.122), es decir, un lugar espiritual. La relevancia que adquieren los menhires para los pueblos diaguitas también se puede apreciar en otros casos estudiados sobre el Pueblo-Nación Diaguita. Entre éstos, cuando hacia el año 2003, las comunidades diaguitas El Mollar y de Casas Viejas reclamaron por la restitución de los mojones ubicados en el acceso del Valle de Tafí hacia al predio de la Sala en la plaza de El Mollar y hacia los sitios donde estuvieron emplazados originariamente como ser: Casas Viejas, El Potrerillo y El Rincón (Manasse, 2014; Arenas y Ataliva. 2017). El reclamo por parte de estas comunidades diaguitas fue argumentado al resaltar que estos elementos materiales, los menhires, y su retorno al lugar donde sus antepasados los habían colocado, permitirían reestablecer puntos de encuentro con sus ancestros y, por lo tanto, la conexión con ellos. Asimismo, y, en segundo lugar, tal como lo relató la comunera Nancy Chocobar, también la elección de los menhires responde a que representan protección:

(...) uno [de los menhires se colocó] cerca de la cantera donde vive mi hermano [el comunero Ismael Chocobar], ya que, en ese lugar, antes de asesinar a Javier, Amín fue y quemó esa casa. En el cerco que era de mi abuelo había cortado los alambres para meter la maquinaria para explotar las lajas, y había puesto caseros. Uno de los conflictos empezó en la casa de mis abuelos, donde ahora vive mi hermano más chico. La gente de la comunidad decidió poner un mojón ahí. Se decidió poner los mojones cercanos a casas para que ellos los pudieran ver para protegerlos (Entrevista a Nancy Chocobar, 16 de mayo del año 2016, Buenos Aires).

Como se puede apreciar en el relato de la comunera Nancy Chocobar, los chuschagastas decidieron colocar uno de los mojones en la casa del comunero Ismael Chocobar de forma que lo proteja de los hostigamientos de la familia *terratiente* Amín. Resulta necesario recordar que los menhires han sido conocido como *wank'as* o *huancas* -piedras grandes- es decir, como entidades animadas, protectoras de las casas y los campos de cultivo y también como ancestros míticos de las comunidades y familias (Duviols, 1967; Manasse y Carrizo, 2016; Núñez Regueiro y García Azcárate, 1996; Arenas y Ataliva; 2017). Inclusive se han encontrado ofrendas asociadas con estos marcadores

espaciales, práctica que ha sido continuada en el tiempo llegando hasta la actualidad (Kergaravat, Ferrari y Acuto, 2015).

En tercer lugar, dicho espacio es considerado sagrado ya que constituye un lugar de homenaje y un recordatorio material-físico donde la comunidad puede encarar el proceso de duelo de su autoridad tradicional, cuya figura colectiva ha pasado a ser recordada y parte de la memoria colectiva como símbolo de la lucha y resistencia territorial ofrecida por los chuschagastas, tal como señala la leyenda de la placa, anteriormente mencionada: *“Javier Chocobar dio la vida defendiendo el territorio que nos dejaron nuestros ancestros y este lugar es un espacio sagrado que representa la lucha histórica de nuestro Pueblo por la vida, la identidad y el territorio”*. Asimismo, y como mostré en el apartado anterior, la muerte de la autoridad Javier Chocobar ha sido resignificada al ser vinculada con la lucha y resistencia histórica de sus ancestros.

De esta forma y a través de ambas connotaciones, espiritual y de protección, que le fueron adjudicadas al espacio y sitio de memoria *“Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar”*, se puede comprender por qué ha sido considerado sagrado. Los chuschagastas, tal como lo expliqué en el primer apartado a través de la selección cuidadosa y sentida de las esculturas que conmemorarían dicho suceso, los menhires y sus diseños, no sólo han recordado el sentido espiritual que poseen como espacios de encuentro con los ancestros y de protección, sino que han establecido una conexión directa, y por ende, han resignificado, el asesinato de su autoridad y los sentidos estigmatizadores que adquirió la cantera de lajas tras los sucesos del aquél 12 de octubre del año 2009. Así el espacio *“Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar”* al ser marcado y señalizado con los menhires da cuenta, por un lado, de la inmortalidad y atemporalidad – es decir, que perdura a lo largo de los años- de dicha muerte, la cual ha sido resignificada con otros eventos de otras temporalidades tal como la lucha de los líderes diaguitas. Por otro lado, señala que ya no se trata de una muerte individual sino colectiva al ser producto de un asesinato en el marco de conflictos territoriales, inclusive siendo extendida a la realidad conflictiva que viven cientos de pueblos indígenas en la Argentina contemporánea.

En suma, hasta aquí se puede apreciar que el espacio *“Sitio de Memoria”* se constituye en una marca territorial que forma parte de la reapropiación

simbólica del territorio al representar, en primer lugar, un lugar de apego afectivo y de enunciación, es decir, un territorio señalado donde la comunidad recrea formas de sociabilidad y de pertenencia colectivas. En sintonía, la creación de este espacio representa un evento crítico, en los términos analizados por Das Veena (1995), ya que les permitió recuperar memorias en común que se han encontrado amenazadas ante la mirada acusante de los sectores dominantes, especialmente de los *terratenientes*.

En segundo lugar, este espacio constituye una marca territorial al ser significado y representado como un lugar de lucha y de inversión de los sentidos hegemónicamente asignados (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016; Cañuqueo, 2016; Sabatella, 2016). En este caso, refiero a los sentidos estigmatizantes y negativos dados al territorio por parte de la familia *terrateniente* Amín. El “*Sitio de Memoria*” se transformó así en símbolo de un proceso donde se (re) define y nombra lo que tuvo lugar durante períodos de violencia y forma parte de un reclamo de justicia en tanto buscan crear conciencia y asegurar que los atropellos del pasado no se puedan repetir (Jelin, 2004; Delrio, 2010). Proceso que se continuó y se profundizó con otras actividades como la construcción del Taller Comunitario de Cerámica “Javier Chocobar” (año 2017) y con la preparación para encarar el juicio por el asesinato de Javier Chocobar (año 2018).

Proyectando el sitio de memoria colectivo de Tolombón

Tras el incremento de los conflictos territoriales hacia el año 2015, la comunidad de Tolombón decidió, en asambleas comunitarias, desarrollar acciones que revirtiesen el modo en que su posesión territorial era significada desde los sectores de poder, quienes los acusaban de ocupación ilegítima de los territorios. Así, los tolombones impulsaron proyectos que, simultáneamente, les han permitido activar un proceso de reelaboración de memorias colectivas y de verbalización de recuerdos en relación con cómo sus antepasados-mayores y ancestros han ocupado y defendido el territorio. Uno de estos proyectos ha sido la planificación de un sitio de memoria comunitario. La construcción de este espacio ha tenido como fin resguardar los vestigios arqueológicos presentes a lo largo de su territorio -sitios, vasijas y tiestos cerámicos, instrumentos de piedra, restos mortales, utensilios, entre otros-.

En este apartado busco, en primer lugar, explicar cómo fue el proceso que llevó a que los tolombones tomaran la decisión de encarar un proyecto de resguardo colectivo de los vestigios materiales del pasado, indagando en los sentidos dados a estos restos de piezas. En segundo lugar, analizo cómo a través de la planificación de este sitio de memoria tomaron fuerza distintos relatos y memorias entrelazadas a partir de las nociones de ancestralidad y de defensa del territorio.

Para entender la relevancia que adquirió la decisión de crear y planificar este sitio de memoria de forma colectiva en la comunidad de Tolombón es necesario remontarse aproximadamente a treinta años atrás. Es decir, al momento de la reorganización de la Comunidad Indígena cuando los tolombones, de forma individual, comenzaron a recolectar los vestigios que encontraban mientras araban el territorio para sembrar. En números relatos, como los de la autoridad tradicional Rufino Morales y los de su madre, Aurora Velardez, se puede apreciar que si bien tiempo antes que se conforme la Comunidad Indígena se solían encontrar estos restos de piezas cerámicas, fue luego de este momento cuando comenzaron a otorgarle importancia a las mismas:

Una vez encontramos en la casa de mi mamá, una ollita, se ve que era una ollita de los indios (...). Tenía dos orejitas arriba y dos orejitas abajo. Era pintada con negro, rojo y blanco. Todo con dibujos de los suris (...). Esto fue hace muchos años, yo le cuento cuando tendríamos 15 años (...). Antes uno no le llevaba el apunte, cómo le voy a decir, no les gustaba a nuestros padres que saquemos (...). Y después como empezó Rufino, el abuelo Cosme teníamos nosotros cosas guardadas. Hay que guardarlas, decían, reservarlas (...). La que sacó [refiere a parte de una ollita] Rufino es porque estuvo en el cerco. Allá en el cerco habíamos regado y eso el agüita había destapado y “mirá” le digo, “encontré una tapa redondita” (...) Ahí estaba la olla. Después fue arando despacito (...) y se ha puesto a cavar y la sacaba pero apenas ya las iba sacando ya las tenía bien en bolsas plásticas. Así, que las iba sacando con tiempo y las iba metiendo dentro de la bolsa plástica porque si usted deja que le dé el viento fuerte, se parte. (...) (Entrevista a Aurora Velardez, 24 de agosto de 2018, base Potrero).

Como se puede observar en su testimonio, Aurora Velardez marcó un antes y un después respecto al tratamiento e importancia dada a los vestigios encontrados en el territorio. La idea de preservar estas piezas había surgido a partir de la revalorización cultural e identitaria que atravesaron los y las

comuneras cuando quien fuera la primera autoridad tradicional, Cosme Morales, comenzaba a ir casa por casa. En esas visitas conversaba e informaba a los y las comuneras sobre las leyes indígenas y sobre el proceso de organización que ya estaba en proceso en los Valles Calchaquíes. Asimismo, la autoridad Cosme Morales señalaba la importancia de revalorizar las tradiciones, costumbres y ceremonias que los identificaba como *indígenas*, incluyendo a estos restos de piezas cerámicas; a los cuales hasta ese momento no se les prestaba demasiada atención o se evitaban tocar o remover por temor a que produzcan enfermedades⁸⁵. En otros términos, los tolombones a medida que comenzaron con el proceso de autorreconocimiento y de revalorización identitaria que, como mostré en el capítulo V, los habilitó a que ya no se identificaran como *indios* y dejaran atrás las connotaciones negativas y estigmatizadoras sobre su identidad y sobre su cultura y su historia, fueron reapropiándose y reconectándose con su pasado y con los restos materiales del mismo, presentes en el territorio. Así uno de los relatos que empezó a circular en la comunidad fue que estos vestigios comenzaron a “*aparecer*” recién cuando se conformó la Comunidad Indígena: “*Incluso empezaron a aparecer más [restos de ollitas, tinajas, morteritos restos óseos] (...) desde que se conformó la Comunidad porque antes no aparecían muchas cosas*”, indicaron en varias ocasiones.

No obstante, hasta aquí se trataba de acciones individuales. La reapropiación en forma colectiva-comunitaria de estos vestigios surgió a medida que se incrementaron los conflictos territoriales, especialmente cuando la Corte Suprema de Justicia de la provincia de Tucumán falló en contra del comunero Donato Nievas (base de Rearte) (año 2017), momento en el cual los tolombones redefinieron y profundizaron su reconocimiento identitario, ya no sólo autorreferenciándose como *indígenas* sino como *Pueblo Tolombón*, tal como también expliqué en el capítulo V. Ante este contexto, los tolombones en asambleas comunitarias fueron debatiendo cómo afrontar las nuevas acusaciones y amenazas de desalojo de las familias *terratenientes*, quienes argumentaban que “los comuneros y comuneras no eran los dueños de las tierras”, que eran “usurpadores” y/o que “nunca hubo indios allí”. Una de las

⁸⁵ Esta ha sido una situación generalizada entre las personas y comunidades andinas del NOA y en el norte de Chile (Félix Acuto, comunicación personal).

formas consensuadas fue que las piezas encontradas debían contar con un espacio destinado especialmente a resguardarlas y que sea reconocido e identificado por toda la comunidad como tal, es decir, como un espacio colectivo donde cada comunero y comunera pudiera sentirlo propio y acercar allí las piezas que recolectasen del territorio. Este mismo proceso de recuperación y de revalorización colectiva se ha visto en otras comunidades del Pueblo Diaguita, lo cual aparece claramente graficado en los dichos de importantes referentes de este pueblo al hacer referencia a los sitios y restos materiales del pasado encontrados en los territorios y remarcando la diferencia con las formas en que la ciencia los ha tratado y clasificado a los denominados restos arqueológicos:

(...) Estos elementos son presente. Son hoy prueba de nuestra preexistencia. Muestran una posición milenaria, ancestral, en lo cultural, en lo identitario y en la memoria. Estos lugares son un presente que incluso nos va proyectando hoy, porque nosotros volvemos a nuestra esencia, porque eso nos enseñaron nuestros mayores. A través de ellos volvemos a nuestros mayores, porque son nuestra fuente de sabiduría y de entendimiento. Es necesario no olvidar nuestro pasado, es necesario no olvidar a nuestros abuelos para saber de dónde venimos y quiénes somos. Y nos parece que esa ha sido un poco la intención de una ciencia y de un sistema que buscaron apartarnos de estos elementos que hoy llaman arqueológicos. Un sistema ajeno a nosotros que ha buscado borrar ese vínculo, esa memoria ancestral de esa continuidad de la que nosotros emergemos y que conservamos. Somos una continuación en el tiempo y para preservar esa continuación es necesario mantener ese vínculo con nuestros mayores a través de nuestros cementerios, nuestros petroglifos y pinturas rupestres, nuestras vasijas cerámicas y nuestros sitios sagrados. Esos son nuestros libros, los mensajes de nuestros mayores que nos dan una pertenencia, una preexistencia y una continuidad en el tiempo. El Estado intenta separarnos de nuestros territorios y nuestros patrimonios argumentando que no hay una continuidad territorial, identitaria y cultural. Para esto niegan nuestra existencia, dicen que desaparecimos, o dicen que los sitios sagrados fueron construidos por otros pueblos... Lo que a nosotros nos parece es que se busca enmascarar e invisibilizar nuestra preexistencia para negar nuestra legitimidad y nuestros derechos (Condorí y Alancay, 2019, p. 127).

Considerando este vínculo particular que ha mantenido el Pueblo-Nación Diaguita, y dentro de él, el Pueblo Tolombón, con los vestigios de sus ancestros, se puede entender que los tolombones hayan encontrado en la recuperación y revalorización de los restos arqueológicos presentes en su territorio un modo de demostrar su preexistencia y su posesión territorial-identitaria-cultural continuada frente a los discursos negadores y deslegitimadores de los grupos de poder dominantes. Asimismo, también se comprende la decisión de desarrollar

un proyecto comunal relacionado con la manera en que se reconstruiría este vínculo con estos restos del pasado.

Ahora bien, resulta interesante mencionar los antecedentes a este proyecto de resguardo colectivo de los vestigios. Entre éstos, en primer lugar, se encuentra el ya creado museo comunitario “Antonio Pasayo”, construido en la base de Hualinchay, Tolombón. Este museo comunitario surgió hace aproximadamente una década atrás por parte de las y las comuneras de la base de Hualinchay junto al apoyo de un equipo académico-fundación llamada Anku-Ensamble⁸⁶. Me interesa enfatizar en él por dos razones. Por un lado, para dar cuenta de que se trató de una forma inicial de los tolombones de relacionarse y de explicitar su vínculo con los vestigios. Por otro, ya que se pueden encontrar diferencias entre esta primera experiencia y la propuesta del nuevo proyecto del sitio de memoria, considerando los contextos en los cuales surgieron.

El fin del museo comunitario “Antonio Pasayo” fue homenajear al comunero y autoridad homónimo, preservar y otorgarles valor a los elementos - materiales e inmateriales- que forman parte de la cultura diaguita. Antonio Pasayo ha sido recordado en Tolombón como uno de los primeros caciques- autoridades de la actual base de Hualinchay, quien se reconoció como *indígena* y llevó adelante los primeros enfrentamientos contra los *terratenientes* de la zona, la familia Pena, cuando aún no se había conformado la Comunidad Indígena de Tolombón y, por lo tanto, Hualinchay no era aún una base territorial. Antonio Pasayo se convirtió así en una figura-emblema de la lucha territorial de los tolombones en defensa de su territorio. De esta forma, el museo comunitario ha sido muestra de este proceso de recuperación sobre los usos dados al territorio ya que allí se exhiben diferente tipo de objetos -tales como utensilios para cocinar, para realizar los viajes en mulas a través de los senderos comunitarios y abras para realizar los trueques, ropa, entre otros- con referencias

⁸⁶ Espacio que se referencia “(...) Utilizamos el conocimiento investigado y producido, para intervenir e involucrarnos en las diferentes realidades posibles de nuestras tierras. Compartimos nuestro trabajo colectivo a través de espectáculos, reuniones y exposiciones. Anku se moviliza a través de la autogestión, entendida colectiva y cooperativamente. Desde el arte y la antropología atacaremos a las academias institucionalizadas europeizantes y a toda la moral occidental represiva, en pos del resurgimiento de la forma ancestral de estar en el mundo (fragmento extraído del link <https://www.facebook.com/grupoanku>).

y explicaciones de cómo eran utilizados y cómo muchos de estos elementos continúan siendo utilizados actualmente por tolombones. Así lo expresó la comunera Francisca Mamaní:

El museo de Hualinchay es bonito, reivindica más lo que es de nosotros. Están las alforjas, hay un arco así que se llama chigua, ese es como una valija, metés todo ahí y no se te rompe nada. Están los chasmeros que se les ponía a las mulas. Así se fue formando el museo y ahí hay algunas cosas de nosotros y eso nuevo es importante (...). Antes sí la usaban más mayores (...) se ha sensibilizado más (...) (Entrevista a Francisca Mamaní, 20 de agosto de 2018, base Rearte).

Como se aprecia, esta inicial experiencia del museo comunitario “Antonio Pasayo” ha sido valiosa para los tolombones dado que fue parte del momento donde la comunidad comenzaba a reconocerse como *indígena*, respondiendo, junto a conformación de la Comunidad Indígena, a otros requisitos por parte del estado nacional y provincial como el Relevamiento Territorial. De esta forma, también llevaban adelante sus primeros ejercicios de reflexión sobre su cultura e historia, cobrando así fuerza los recuerdos y argumentos sobre la importancia de los vestigios.

Ahora bien, la planificación del nuevo sitio de memoria colectivo responde a un contexto donde, como indiqué en líneas anteriores, los tolombones afianzaron su proceso de autorreconocimiento y de comunalización como *Pueblo Tolombón*. Este proceso de reivindicación cultural e identitaria ha sido acompañado de resignificaciones de sus prácticas, tradiciones y en sí de sus vínculos con el pasado -tanto de larga como corta duración-, como también detallé en el capítulo VI. Considerando la distinción de estos dos momentos del proceso de autorreconocimiento de los tolombones, señalo que el museo comunitario “Antonio Pasayo” surgió, en parte, como una primera respuesta de la comunidad al ser interpelada por un marco etnogubernamental que los instaba a reorganizarse bajo la figura de la Comunidad Indígena e inclusive a “probar” su identidad étnico-indígena, entre otros puntos con sus vestigios -como sucede durante el Programa de Relevamiento de Territorial que releva “las tierras actuales, públicas y tradicionales”. De esta forma se pensó como un espacio donde los elementos materiales son expuestos, inclusive para que personas que no integran la comunidad puedan visitarlo. En cambio, el nuevo proyecto de

memoria y resguardo colectivo, más bien, puede ser comprendido como una forma de ampliar y de resignificar los modos de preservación de los restos de sus antepasados, reencontrando inclusive una nueva forma de vincularse con los mismos, no solamente a través de la exhibición de su cultura material, sino acompañado de un replanteamiento acerca de qué implica ser parte del *Pueblo Tolombón* y, como detallaré en el próximo capítulo, en interacción con nuevos litigios judiciales por el territorio.

En segundo lugar, otro antecedente que tuvo influencia y que sirvió de ejemplo en esta decisión de los tolombones fue la experiencia comunitaria del espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” y del Taller Comunitario de Cerámica “Javier Chocobar” en Chuschagasta. Encuentro a esta actividad relevante ya que ha sido producto de los mencionados procesos de comunalización que llevó adelante la comunidad vecina trabajando para decidir qué hacer en y con su territorio de forma autodeterminada. En otras palabras, al encarar un proceso de reapropiación que conllevó reflexionar y resignificar los usos dados al territorio y con ellos a la historia de sus antepasados.

Hasta aquí, narré y contextualicé la historia de cómo surgió la propuesta de crear un sitio de memoria colectivo en la comunidad de Tolombón, tras el incremento de los conflictos territoriales hacia el año 2017. A continuación, detallo en el segundo punto a trabajar en esta sección, el proceso de reelaboración de recuerdos y memorias que el mismo suscitó.

El proyecto del sitio de memoria como disparador de recuerdos y memorias

Para construir un espacio comunitario de memoria se requiere de dos pasos estrechamente relacionados: el primero, consiste en llevar adelante el ejercicio de seleccionar elementos de la cultura material y registros de la cultura inmaterial -tales como costumbres culinarias, técnicas de trabajos textiles y artesanales, historias de la Pachamama, entre otros-. El segundo paso refiere a explicitar el significado de cada uno de estos elementos, armando epígrafes con indicaciones y leyendas, lo cual implica rememorar colectivamente sobre sus usos y los significados de la iconografía que algunos de ellos exhiben, incluyendo historias que fueron contadas por los antepasados-mayores. Es así como, junto

a estos ejercicios, los tolombones también comenzaron a recordar y, especialmente, a compartir memorias sobre dichos vestigios, revalorizándolos.

Una de las historias repetidas en la comunidad ha sido sobre el momento en que la primera autoridad-cacique, Cosme Morales, encontró el esqueleto de un antepasado enterrado en la acequia que estaban cavando junto a su padre y a otro comunero para la familia *terrateniente* de la base de Potrero de aquel momento, los López Pondal. En el relato, los tolombones destacaron que además de la sorpresa por los restos óseos encontrados, Cosme, quien ya tenía problemas con estos *terratenientes* por las obligaciones en las que les hacían trabajar, comenzó a preguntarles a su padre y al resto de los comuneros cómo podía ser que los *terratenientes*, los *ricos*, insistieran en que los *indios* no existían si el esqueleto que se había encontrado era de un *indio*, por la altura y tamaño que tenía. Los relatos sobre esta historia continúan señalando que Cosme y su padre dejaron allí al esqueleto, para que “*descanse*”, pero que a partir de su descubrimiento cobró fuerza la idea de cuestionar y refutar los dichos de los *terratenientes*, quienes siempre afirmaron que cuando ellos llegaron y se instalaron en el territorio, las tierras de Tolombón estaban vacías, sin pobladores. Asimismo, en diversas ocasiones los tolombones me contaron historias sobre lo que sucede con algunas piezas sacadas, especialmente en el caso de urnas con restos óseos humanos. Para ellos/as allí se encuentran los espíritus de sus ancestros que al sacarlos del territorio suelen “*asustarlos*”, lo cual es interpretado como un mensaje de que ese ancestro, su espíritu y por ende ese vestigio, necesita volver al territorio, al lugar al que pertenece.

La importancia dada a los vestigios también se puede apreciar en los relatos sobre los antigales que se encuentran en la base de Rearte, los cuales son resguardados por la comunidad, la cual evita que en estos lugares se intervengan o que las piezas arqueológicas allí presentes sean extraídas del territorio por personas ajenas a la comunidad. Así, por ejemplo, una tarde mientras estaba en la casa de la familia de Carlos Villagra, Secretario General de la comunidad, conversando sobre los conflictos territoriales, me llevaron a conocer algunos de ellos como el denominado “gran Mortero”, ubicado cerca del puente de Rearte. Recuerdo que Marta Villagra -hermana de Carlos-

amablemente me alcanzó con su auto hacia la casa de Domingo Mamaní dada la lejanía y ya que no hay transporte público que recorra ese trayecto. En el camino mientras conversábamos, al pasar por el lugar donde se halla dicho vestigio, frenó el auto para preguntarme si alguna vez lo había visto. Le contesté que, si bien no lo había visto nunca, había escuchado referencia a éste en varios relatos. Fue así como Marta me invitó a conocerlos guiándome hacia allí. Noté su interés por que observase dicho mortero, el cual es una prueba irrefutable del paso de sus ancestros en el territorio y por lo tanto de la posesión y preexistencia territorial de la comunidad Tolombón.

Otro momento donde pude apreciar la relevancia dada por los y las comuneras a los vestigios fue durante caminatas con Francisca Mamaní mientras me acompañaba hasta la casa del comunero Donato Nievas, en Rearte. Ella me contaba la historia de su abuelo quien había nacido y había sido criado allí. En el momento que pasamos cerca de una gran pirca, Francisca se detuvo para mostrarme los restos de mismas, contándome que se trataba de “*antigales*”, es decir, restos de corrales, que su abuelo tuvo que abandonar ante las amenazas de los *terratenientes* López de Zavalía. Resulta importante recordar que los *antigales* son considerados espacios sagrados utilizados por sus antepasados como residencias o como lugares de culto (Lanusse, 2007; Arenas y Ataliva; 2017; Condori y Santos Alancay, 2019; Mamaní, Chocobar y Chocobar, 2019; Zerpa, 2019).

De esta forma, estas memorias socializadas entre los tolombones muestran cómo el ejercicio de rescate y preservación de estos vestigios, restos óseos y piezas de cerámica comenzaron a ser resignificados, emergiendo recuerdos hilvanados sobre los mismos, relatos que forman parte de las memorias colectivas. Así, el comunero Juan Cruz de la base de Gonzalo, se refirió a la importancia de conservar estos vestigios:

Todo eso es lo que dejaron nuestros ancestros, todas esas piedritas, esos bationes, hay por ahí pedaceados, corral de piedra, vestigios, ahí hay vestigios, antigales (...) como que hay sepulturas, la forma de una sepultura de piedra (...). Son sagrados, nosotros tenemos, tienen que respetar, son nuestros todo eso, de nuestros ancestros. Tenemos que cuidarlo (...). Eso es nuestro nadie que tocar (...) Le sirve a la comunidad para demostrar que eso es nuestro (...). Eso es nuestro valor. Sí, Yo

respeto mucho eso y no voy a dejar sacar nada, ahí dónde yo vivo, en ninguna parte (Entrevista a Juan Cruz, 28 de julio del año 2018, base Gonzalo).

Como se aprecia en el relato del comunero Juan Cruz, estos vestigios deben ser conservados ya que son sagrados: han representado el “*valor*” de la comunidad y merecen “*respeto*” al evocar a los ancestros. Por ello, también la importancia extrema de cuidarlos y preservarlos de forma no permitir que “nadie”, en referencia a personas ajenas a la comunidad, los robe o los extraiga del territorio. Retomando nuevamente la idea de que un fenómeno -en este caso, los vestigios- comienza a ser considerado sagrado cuando la carga simbólica asignada da cuenta de sus sentidos traspasan la temporalidad durante la cual fueron creados (Verdery, 1999), se pueden apreciar dos cuestiones. Por un lado, se vislumbra que para los tolombones los restos de sus antepasados son sagrados ya que su “*valor*” y “*respeto*” responde a que muestran el paso de sus ancestros. Así demuestran su preexistencia e historia en el territorio, los cuales les permiten sostener la expresión “*siempre vivimos en el territorio*”, tal como lo han repetido en diversos testimonios.

Por otro lado, y a su vez, como indiqué en el caso de Chuschagasta, el rescate y resguardo colectivo de los vestigios ha sido resignificado y revalorizado en función de los acontecimientos presentes de incremento de los conflictos territoriales. De esta forma, también se puede comprender que este proyecto comunitario territorializador habilitó a que los tolombones dejaran atrás los discursos negacionistas y peyorativos sobre su pasado, un pasado que ha sido entendido como prehistórico, fijo y sin relación con el presente (Pizarro, 2006). La intención de los tolombones de construir espacios de memoria no se condice con la mirada hegemónica de patrimonio, noción que, con también señalé anteriormente, considera a los pueblos indígenas y a su cultura material como restos estáticos de un pasado lejano, o como ruinas abandonadas, espacios inertes, objetos arqueológicos o “*artesanías*” (Crespo, 2011; Manasse, 2014; Acuto y Flores, 2019). En contraposición, para la comunidad de Tolombón este proyecto de constituir un sitio de memoria ha implicado reapropiarse del territorio -de sus vestigios y con ellos de sus prácticas- que son parte del legado ancestral y saberes que sirven para recuperar memorias y reestablecer sus prácticas

territoriales-culturales. En este sentido, resulta interesante pensar esta forma de legitimación a través de la revalorización de los vestigios desde la noción de “autoctonía” (Ramos, 2005; Crespo, 2011). En sintonía con las reflexiones de la investigadora Carolina Crespo (2011), quien ha indagado en los significados que adquiere dicha noción para las comunidades mapuches (Lago Puelo, Chubut) en un contexto de autoreconocimiento identitario y de reclamos por sus derechos a la propiedad colectiva de sus territorios -como la comunidad Cayún-. El término “autoctonía” apela al reconocimiento de quienes son parte de un espacio dado que han nacido y han sido criado allí, a su origen, trayectorias y permanencias en el territorio, entrecruzando los discursos oficiales-hegemónicos sobre la autoconía del pueblo mapuche en la región, muchos de los cuales han desconocido su posesión y preexistencia territorial. Entiendo que en el proceso impulsado por la comunidad Tolombón también se aprecia la conjunción de diversos sentidos. El proyecto de resguardo colectivo de los vestigios y los relatos generados en torno a éste da cuenta, por un lado, de que en cada objeto de la cultura material resguarda su historia, el paso de sus antepasados por el territorios, el espíritu de sus ancestros.



Ilustración 25. Piezas resguardadas por los tolombones, 27 de julio de 2017.

En resumen, hasta aquí, en primer lugar, señale que los chuschagastas y los tolombones marcaron su territorio al construir espacios colectivos de memoria y espirituales-sagrados acompañados de ejercicios de reflexión y de reelaboración de memorias comunitarias en torno a la resistencia-defensa territorial y la posesión ancestral (Ataliva, 2008; Crespo, 2011; Maidana, 2011). En principio, la creación del espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” y del espacio de memoria y resguardo comunitario de los vestigios materiales del pasado en Tolombón han conformado puntos de partida para activar recuerdos y memorias comunitarias (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016). En otras palabras, en ambos casos se ha activado un proceso colectivo de territorialización que ha incluido acciones orientadas a resguardar, conservar y revalorizar elementos -materiales o inmateriales- que se encuentran vinculados con su identidad, cultura e historia, las cuales han sido negados o deslegitimados por los sectores dominantes (Nivón Bolán, 2008; Benedetti, 2012; Crespo, 2011 y 2018 a y b; Acuto y Flores, 2019). Así, los chuschagastas y los tolombones comenzaron a territorializar el pasado, recuperando y conservando prácticas y conocimientos territoriales de sus antepasados-mayores y ancestros (Crespo, 2014; Ramos, 2016; Huircapán, 2019). Entre estos conocimientos se encuentran los vínculos y formas de vivenciar al territorio y los conocimientos locales transmitidos de forma oral. Asimismo, la construcción de estos espacios les ha posibilitado activar un el trabajo de reflexión a partir del cual recuerdan y dan cuenta del lugar trascendental que posee el territorio y su disputa en la historia de los pueblos indígenas, punto que todavía hoy comparten con sus antepasados.

Estos sitios de memoria también adquirieron el carácter de sagrados. Como indica la investigadora Carolina Maidana (2011), son los sentidos asignados los que los convierte en territorios-lugares sagrados. Asimismo, dichos espacios adquieren el carácter de sagrados ya que los símbolos que evocan contienen un peso y valor suficientemente representativos y sentidos como para ser recordados a través del tiempo y por ende conservados. Entre los sentidos y características que le otorgan dicha calidad de sacralidad se encuentran, por un lado, que constituyen centros de espiritualidad, puntos de encuentro con sus ancestros como lo muestran la elección de los menhires para

señalizar la cantera de lajas y la revalorización de los vestigios como marcas de los antepasados y también de protección. Por otro lado, estos espacios fueron contruidos para honrar y conmemorar a las víctimas de los hostigamientos y avasallamientos, como se pudo vislumbrar con la creación del espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” para homenajear a la autoridad tradicional asesinada, Javier Chocobar, cuya figura se convirtió en emblema de la lucha y resistencia territorial.

Otro aspecto significativo de la constitución de estas marcas territoriales reside en que han representado un lugar de enunciación y de cuestionamiento de la visión que mantienen los sectores dominantes sobre los pueblos indígenas y su relación con el territorio. En este sentido, para los chuschagastas y los tolombones la decisión de construir espacios de memoria cuestiona la mirada de sectores dominantes, quienes, desde una visión de patrimonio, exhiben la cultura material de los pueblos indígenas- restos de vasijas, ollitas, morteritos, parideras, entre otros vestigios- como meros objetos y resabios del pasado. Para los chuschagastas y tolombones se trató de una práctica territorializadora que da cuenta y legitima la continuidad y ancestralidad de ambas comunidades en el territorio y de la revalorización de sus vestigios como recursos culturales e identitarios (Arenas y Ataliva, 2017).

Ceremonias a la Pachamama-Madre Tierra

Diversos trabajos antropológicos y arqueológicos sobre el mundo indígena andino en general, y el Pueblos Diaguita en particular, refieren a la conexión que ha existido entre las comunidades y personas andinas con la Pachamama, así como a las prácticas de intercambios ceremoniales a nivel familiar y comunitario que este vínculo conlleva (Canelo, 2012; Calisaya, Del Bel; Heredia; Lund; Nassif y Wieder, 2015; Arenas y Ataliva, 2017; Espósito, 2017). Desde las últimas tres décadas, ha tenido lugar un proceso de reconstitución de la relación entre las comunidades de Chuschagasta y de Tolombón y la Madre Tierra que se han plasmado en una reactivación y proliferación de los rituales relacionados con la Madre Tierra, los cuales se han conformado como momentos sumamente significativos de la vida social de dichas comunidades. Especialmente durante el mes de agosto se han reactivado las actividades ceremoniales orientadas a

ofrendar a la Pachamama y a agradecerle por los alimentos otorgados durante el año transitado y pedirle por un nuevo ciclo -agrícola y ganadero- fructífero. Este contexto se ha constituido además en un lugar espiritual y de rogativa para continuar con la resistencia y defensa territorial.

Ambos sentidos evocados durante la ceremonia a la Pachamama - defensa y lucha territorial y usos dados al territorio- distan grandemente de la manera en que el poder hegemónico, tanto desde el estado como desde organizaciones con fines de lucro, especialmente las empresas turísticas, han retomado y celebran el culto a la Pachamama como: “el primer día de agosto se celebra a la madre de los cerros y los hombres; la que madura los frutos y multiplica el ganado, pudiendo conjurar heladas y plagas y dar suerte en la caza” (folleto turístico ofrecido en la terminal de ómnibus de San Miguel de Tucumán, enero del año 2019). Hacia fines del siglo XX en los Valles Calchaquíes, dicho festejo comenzó a ser difundido por parte de sectores privados y desde el ámbito estatal como una forma de propiciar el desarrollo económico del oeste provincial mediante el fomento de la producción y los servicios turísticos (Sosa, 2015; Arenas y Ataliva, 2017). En este sentido, este festejo popular forma parte de la denominada nueva economía del neoliberalismo cultural y es entendido como un recurso dispuesto en la lógica comercial-mercantil (De la Cadena, 1985; Yúdice, 2002; Briones, 2002; Espósito, 2017; Acuto y Flores, 2019).

Sin embargo, a diferencia de esto, ¿qué representa la ceremonia de la ofrenda a la Pachamama para ambas comunidades? Para comprender el sentido dado a estas prácticas rituales y las ofrendas involucradas en las mismas, en este apartado me baso en dos fuentes. Por un lado, las entrevistas y charlas con distintos comuneros y comuneras. Por otro, mi trabajo de campo al haber participado y compartido de varias ceremonias a la Madre Tierra, tanto en la base Rearte y de Gonzalo en Tolombón, durante julio-agosto del año 2017 y del año 2018, como en Chuschagasta, durante julio del año 2017 y julio-agosto del año 2018.

En las siguientes líneas demuestro que la ceremonia a la Pachamama también conforma una marca territorial al ser retomada por ambas comunidades de forma colectiva y pública. Este proceso de marcación encuentra su

manifestación material en la construcción de apachetas -montículo de piedras asociado a una cavidad o “boca” a través de la cual se entregan las ofrendas que alimentarán a la Pachamama- ubicadas a lo largo del territorio y acompañadas de un proceso de simbolización que distingo y desarrollaré en base a dos cuestiones. Primeramente, la ceremonia a la Pachamama representa una práctica ritual-territorial donde se reactualizan sentidos del proyecto político de defensa y lucha del territorio (Stella, 2016). En segundo término, representa un momento espiritual, un punto de encuentro con los antepasados-ancestros y de representación de la importancia simbólica-cultural dada al territorio.

La ceremonia a la Pachamama como marca territorial de lucha y resistencia

Una de las características de las ofrendas a la Pachamama en Chuschagasta y Tolombón que llamaron mi atención ha sido el cambio de carácter que han presentado a lo largo de estos últimos treinta años: de realizarse solamente de forma interna y dentro del ámbito doméstico -una o pocas familias- a un modo público-colectivo. Los/as investigadores Patricia Arenas y Víctor Ataliva (2017), durante su trabajo de investigación en Comunidades Indígenas en la provincia de Tucumán, distinguen dos tipos de celebraciones a la Pachamama: las públicas y las familiares. En cuanto a las primeras, señalan que se trata de eventos organizados en espacios públicos con invitados de la comunidad y ajenos. En cuanto a las segundas, refieren a las ceremonias realizadas principalmente por la comunidad (sin invitados/as ajenas) en corrales, viñedos y huertas. En el caso de las comunidades de Chuschagasta y de Tolombón encuentro también estas distinciones -públicas y familiares- con algunas características particulares que fueron ganando lugar a medida que sus miembros fueron reconociendo su identidad y su cultura diaguita y comenzaron a reorganizarse como Comunidades Indígenas.

En numerosos testimonios, los chuschagastas y los tolombones me indicaron que sus antepasados-mayores siempre le hacían ofrendas a la Madre Tierra. Por ejemplo, cuando tenían que realizar alguna tarea con el ganado en los corrales, “*pillar a un animal*”, con la siembra en los cercos o simplemente antes de comenzar a comer, primero le convidaban a la Madre Tierra, cavaban

un pocito en la tierra y le ofrendaban. También en las distintas entrevistas, me señalaron que los mayores no solían hablarle de las ofrendas y que las realizaban puertas adentro de sus casas –de manera oculta- para no ser vistos por los *terratenientes*. Especialmente, ante las situaciones de discriminación y hasta de represión recibidas por parte del personal docente en las escuelas, tal como me referí en el capítulo V y como también aludiré en el próximo capítulo, y como lo han narrado otros referentes del Pueblo-Nación Atacama, como Iván Arjona Acoria, quien refiere a la acción de la escuela pública como una “*aniquilación cultural*”, la cual “*se ha encargado de atacar e intentar borrar las identidades originarias, buscando anular la lengua materna, la espiritualidad indígena y distintos aspectos culturales que no eran concordantes con lo que el estado-nación proponía*” (Arjona Acoria, 2019, pp. 137-138). Entre las prácticas prohibidas y penalizadas por la policía y la Gendarmería se encontraba la celebración de la Pachamama dado que consideraban a esta fiesta como un “*ámbito de bebida*” y, por ende, de contravención del orden público dominante.

Durante mi trabajo de campo conviviendo con los chuschagastas y los tolombones observé durante un festejo de cumpleaños que antes de comenzar a almorzar le ofrendaron primero a la Pachamama. Esta acción se repite también antes de realizarse una yerra y antes de sembrar, entre otras prácticas. En otras palabras, se puede apreciar que las ofrendas siempre han sido continuadas ya que se trata de una práctica aprendida de observar a sus padres y abuelos. Este modo íntimo-familiar de las ofrendas se refleja en diversos relatos como fueron los del delegado de la base de Tacanas Grandes en Tolombón, Patricio Mamaní, de su esposa Sonia Díaz y de la comunera Francisca Mamaní, madre del delegado de la base de Rearte, Domingo Mamaní:

Antes no se hacía [la ceremonia a la Pachamama de forma conjunta y pública], yo desde que tengo conocimiento. Únicamente cuando se hacían marcadas, se hacían ahí pero no cómo se la hace ahora. Agarraba, le ponían la coca, eso sí siempre en la marcada, pero así de hacerle ofrenda a la Pachamama yo no me acuerdo. Yo tengo para allá, tengo un puesto con animales, siempre voy y me quedo uno o dos días. Siempre voy y me quedo en un ranchito. Él [por su compañero] me acompaña. Siempre le digo que no hay que olvidarnos. Ahora no hemos podido ir el 1° pero hemos ido el 4, a hacer la ofrenda a la Pachamama (...) mientras vivamos no olvidemos (...). La gente de antes ellos siempre, mi papá, mi mamá (...) hacían la ofrenda a la Pachamama, antes de hacer la marcada siempre han hecho, pero no como lo hacen ahora que le llevan comida y todo eso,

no. Él lleva, yo también llevo y llevamos de todo un poquito (...) A parte de la comida, semillas, todo lo que se da en la tierra. (...) (Entrevista a Patricio Mamaní y a Sonia Díaz, 21 de agosto de 2018, base Tacanas Grandes).

Antes no. Lo único que yo sabía ver, cuando hacia un corral ha visto, (...) era un corral de piedra (...) y en una parte del corral hacían una cavado así, cavaban y sabían enterrar, vino, todo eso ha visto, enterrar ahí en el corral y decían que lo dejaban un año y después hacían una vacunada o algo y lo sacaban, lo tomaban y tenían que volver a ponerlo de nuevo (...). Ahora la ofrenda como la hicimos en Gonzalo en ronda varón y mujer, ahí en la entradita hemos hecho ahí una apacheta y así que hemos empezado a ofrendar, ya hace varios años. Ahí, siempre le ofrendamos (...). Yo iba a las primeras reuniones de Aurelio. Ahí hemos empezado y ahí hemos seguido nosotros (Entrevista a Francisca Mamaní, 20 de agosto del año 2018, base Rearte).

Como se aprecia en los relatos de Patricio Mamaní, Sonia Díaz y de Francisca Mamaní, la ofrenda a la Pachamama no siempre fue realizada de forma pública y conjunta, sino que se trataba -como también en el presente suele hacerse- de ofrendas íntimas al momento de realizar actividades en el campo, como marcadas, señaladas de animales y/o en los corrales. Ahora bien, como indiqué hacia el momento de conformación de las Comunidades Indígenas, los chuschagastas y los tolombones comenzaron a realizar las ofrendas a la Pachamama de forma conjunta y pública. Por su parte, el comunero Aurelio Velardez de la base de Gonzalo de Tolombón recordó cómo fue la primera ceremonia comunal a la Pachamama. Aurelio comenzó relatando que realizaron la ofrenda detrás de su casa materna en una parte donde se encuentran antiguos y donde ocurrió uno de primeros conflictos territoriales judicializados que tuvo la comunidad: el desmonte-tala y quema de parte del “bosque nativo”, tras amenazas de desalojos por parte de los *terratenientes* dado que los tolombones se estaban reorganizando como Comunidad Indígena:

Sí, hemos hecho ahí la primera ceremonia (...). [La idea de hacer ahí la Pachamama fue] porque ahí hay sitios arqueológicos, eso está tapado, es más por eso han atacado ahí, han hecho el desmonte [refiere a uno de los primeros conflictos territoriales, la quema del bosque nativo por parte de los terratenientes Critto] para que no se haga la ceremonia. Ahí hay, la Cruz del Sur, chacana (...). Se la nota bien, clarita (...) estando en ese lugar, se la nota, bien visible (...) hay piedras y justo hay un ojo de agua abajo (...) hay un antigal. Y después hay otro que es una piedra chiquita, hay una cosita arriba y a la vuelta hay otro agujerito, también ahí. Después hay otras como mesaditas que ahí hemos hecho la ceremonia (...) [¿Le daban importancia a esos vestigios?] Sí, a esos vestigios porque justo está el río abajo, está la vertiente y ahí lo ve al sol, justo aparecen los primeros rayos (...) [Esos lugares los conocía] por mi abuelo, mi mamá, mi abuelita,

todos nos contaban que hay unos bastioncitos y se da hermoso la agricultura ahí. Ahí era el rodeo de las vacas. Eso usaban nuestros abuelos antes (...) Ahí cuando éramos niños juntábamos leña de ahí (...) Ahí han desmontado. Siempre estratégico ese lugar, hay gente que ve algunas luces (...) Siempre hay vestigios de nuestros antepasados (...) (Entrevista a Aurelio Velárdez, 23 de agosto de 2018, base Gonzalo).

Luego, Aurelio explicó que en esta primera ceremonia participaron todos/as los y las comuneras (alrededor de diez) que asistían a las primeras reuniones para conformar la Comunidad Indígena. Asimismo, destacó que, si bien esta ofrenda a la Madre Tierra fue realizada también a escondidas, para no ser “*pillados*” (vistos) por los *terratenientes*, nunca antes habían realizado una ofrenda conjunta. Otro dato que demuestra que la forma de realización de la ofrenda era distinta a las practicadas en tiempos anteriores es que en dicha ceremonia participó un comunero referente de los Valles Calchaquíes, Antonio Martínez, quien los animó a llevar a cabo la ofrenda de manera colectiva, explicando sus partes y su orden.

Otra de las primeras ceremonias realizadas de forma comunitaria tuvo lugar durante el primer desalojo al comunero Donato Nieves en la base de Rearte hacia fines de la década de 1990 y comienzos del 2000. La comunera Justina Velardez de la base de Gonzalo recordó que mientras resistían dicho desalojo por parte de los *terratenientes* López de Zavalía, fue indispensable ofrendar a la Pachamama -ya que era un momento para unirse entre todos los y las comuneras- y pedirle a “*la Pacha*” que les diera la fuerza necesaria para continuar con la resistencia por el territorio ante el inminente desalojo:

Lo querían sacar y gracias a la ayuda de Rodeo Grande, de Ñorco, del cerro y de aquí hacemos la guardia...porque iban a ir [los policías a desalojar junto a los terratenientes] el día lunes y no han ido y han ido el día miércoles recién (...). Decí que nosotros estábamos hasta el miércoles, acampe, algunos iban y volvían así a cuidar hasta que un día ya llegaron pero poco han ido porque más éramos la gente. Ya mucho éramos ya y después a la mañana hemos hecho una ofrenda, hemos ya preparado el látigo, palos, piedras, agua hervida, en caso...Rosalino él decía (...) Si ellos abren fuego primero, ahí recién avanzan y sino así nomás pacífico, así que sí por eso no había nada de pelea y justo iba la prensa, iba ... A la mañana habían hecho la ofrenda a la Pachamama [para saber] cómo es, si va a salir bien la comunidad la velita ardía bien y si la velita se iba de un lado a lado, ya no iba a salir bien, (...) [Justina hace una pausa en su relato, buscando recordar y luego indica que eran cigarrillos] ah con cigarrillos eran (...) sí el cigarrillo ardía lindo iba a salir bien (...) ahora sí el cigarrillo (...) ahí ya iba a ser mala señal (...) después ellos se han ido y no han

podido hacer nada (risas) (Entrevista a Justina Velardez, 19 de enero de 2019, base Gonzalo).

Como se puede apreciar, tanto en el testimonio de Aurelio como en el de su madre, la comunera Justina Velárdez, se constata una asociación entre el hecho de retomar las ofrendas de forma conjunta -ya no en privado y de forma individual o de pocas familias- con la situación de conflictos territoriales. En estas ocasiones, los tolombones le pidieron a la Pachamama que les otorga fuerza y coraje para continuar con la defensa del territorio y así frenar los desalojos. De esta forma, las celebraciones conforman espacios de resistencia y del proceso de lucha en defensa del territorio.

En el caso de la comunidad Chuschagasta también se aprecia en los relatos de los y las comuneras que las ofrendas eran realizadas, de forma particular e íntima, en cada casa. No obstante, en los tiempos de la conformación de la Comunidad Indígena fue la autoridad tradicional Javier Chocobar quien comenzó a realizar una ceremonia a escala comunitaria en el *bordo* -filo-borde de un cerro- denominado La Llave, cerca de su casa, donde se encontraban también vestigios de pircas antiguas. Cada comunero y comunera llevaba comida, mantas para hacerle frente al frío y ofrendas para la Madre Tierra.

Luego de esta primera etapa de conformación de las Comunidades Indígenas y especialmente tras el recrudecimiento de los conflictos territoriales -tanto por el ataque del 12 de octubre del año 2009 en Chuschagasta como por el aumento de persecuciones a los tolombones luego del fallo de la Corte Suprema de la provincia de Tucumán en contra del comunero Donato Nievas- cobró más fuerza el cambio en la forma en que se practicaban las ofrendas a la Pachamama. Esta resignificación en la forma de relacionarse y ofrendar a la Madre Tierra implicó el cambio de carácter de la misma actividad: ya no se trata sólo de un culto sino de una fiesta y de una marca territorial. Toda fiesta-ceremonia, en tanto evento, es una actividad social pensada y preparada para un fin, una instancia donde el grupo adquiere conciencia social por medio de la identificación con el espacio -en este caso el territorio- y con las prácticas y actos realizadas, resignificando los sentidos de la misma (Giorgis, 2004; Stella, 2016).

Dichas prácticas simbolizan nociones y sentidos de pertenencia más profundas, en este caso territoriales.

En otras palabras, los chuschagastas y los tolombones, a partir de la conformación de la Comunidad Indígena y de reconocerse y revalorizarse cultural e identitariamente como tales *-indígenas-* fueron dejando atrás los miedos y la vergüenza de realizar abiertamente sus ceremonias y prácticas territoriales. Para dar cuenta de esta resignificación y conversión del modo en que se realizan las ceremonias y ofrendas a la Pachamama, destaco dos aspectos. Por un lado, la construcción de apachetas en lugares visibles y estratégicos a lo largo de todo el territorio de ambas comunidades; y por otro, en el mensaje transmitido durante las mismas, es decir, los pedidos vinculados a la lucha por el territorio, los cuales se reflejan tanto en la situación narrada líneas anteriores por la comunera Justina Velárdez ante el primer desalojo de Donato Nievas como en cientos de testimonios. Entre ellos, se encuentra el del comunero Juan Cruz, quien me señaló: *“la Pachamama representa la Madre Tierra, las que nos defiende, somos hijos de ella (...)”* (Entrevista a Juan Cruz, 28 de julio del año 2018, base Gonzalo). Asimismo, para profundizar en ambos puntos tomo como ejemplo algunas de las ceremonias a la Pachamama en las comunidades de Chuschagasta y de Tolombón en las cuales participé.

Una de las primeras celebraciones a las que fui invitada en Chuschagasta fue el día 12 de diciembre del año 2015 durante el momento de la inauguración del salón comunitario, luego de la ceremonia realizada en el espacio *“Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar”*. Como indiqué en el apartado anterior, para la comunidad ese día fue sumamente especial ya que lograron darle forma, luego de mucho tiempo de trabajo, a un proyecto orientado a homenajear a una de sus autoridades que había dado la vida por el territorio. Dada esta importancia, la comunidad había decidido que era fundamental construir también una apacheta frente al Salón para poder realizar la ceremonia a la Madre Tierra durante la inauguración. La segunda ceremonia a la Pachamama en la que participé fue el día 21 de julio del año 2017 para el inicio del taller de cerámica *“Javier Chocobar”*.

En ambas oportunidades, la ceremonia fue realizada de forma comunitaria y pública y estuvo fuertemente ligada a conmemorar a la autoridad tradicional asesinada y continuar con la lucha de justicia y defensa de su territorio. Los chuschagastas decidieron que los primeros en ofrendar fuesen integrantes de la familia Chocobar -Aurora Chocobar, viuda de Javier Chocobar, y sus hijos Audolio -en ese momento autoridad comunitaria (presidente) de la comunidad-, Azucena, Leonor, Manolo y Gabriel Chocobar-. Asimismo, durante el comienzo de la ofrenda, las autoridades le pidieron a la Madre Tierra, tal como lo relataron Aurelio y Justina Velardez, que les otorgue las fuerzas necesarias para continuar con la lucha y que se haga justicia por el asesinato de su autoridad.

Una tercera ceremonia a la Pachamama donde tomó predominancia este pedido de fuerza fue en la última ceremonia realizada antes de que se inicie el juicio por el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar (agosto del año 2018). Allí, las palabras de Andrés Mamaní, Audolio Chocobar -autoridades, (cacique y presidente)- y de la comunera Nancy Chocobar recalcaron la importancia de haber llegado al inicio del juicio tras ocho años y diez meses de lucha, remarcando que Javier Chocobar dio su vida por el territorio.

Las ceremonias en las que participé en la comunidad de Tolombón tuvieron también una fuerte carga simbólica de reivindicación de la lucha y de la resistencia territorial. A modo de ejemplo, destaco las ceremonias realizadas el 05 de agosto del año 2017 en la base de Rearte y el día 19 de agosto del año



Ilustración 26. Apacheta junto al cartel de Justicia por Javier Chocobar y ceremonia a la Pachamama, Chuschagasta. Agosto 2018.

2018 en la base de Gonzalo. En ambos casos las ofrendas se realizaron en apachetas estratégicamente construidas por la comunidad para tal fin.

En la base de Rearte, los tolombones decidieron construir una apacheta en una zona disputada por los *terratenientes* López de Zavalía, camino al cerro por detrás de la “mesada de abajo”⁸⁷. Esta apacheta fue ‘levantada’ en homenaje a uno de los comuneros de la base, Luis Villagra, que dedicó su vida a defender el territorio contando con numerosas causas judiciales en su contra, acusado de “cuatrero” y “usurpador” por dichos *terratenientes*. En la base de Gonzalo, los tolombones construyeron otra apacheta en una de las dos entradas a la comunidad, lugar visible y estratégico, ya que por allí pasa el único colectivo que comunica esta base y la de Potrero con la ciudad de San Miguel de Tucumán. Asimismo, en Tacanas Grandes en la cancha de fútbol, la cual fue disputada por los *terratenientes* Saleme hacia el año 2016. Ambas ceremonias se realizaron en un clima de profunda preocupación por la intensificación de los conflictos territoriales, con aumentos de denuncias de los *terratenientes* que los acusan de “usurpadores” e intentos de desalojo contra varios comuneros y comuneras. En este contexto, los tolombones repitieron este mensaje de pedido a la Pachamama para que les otorgue valentía y coraje para continuar en la lucha. Específicamente en la ceremonia de julio del año 2017 en la base de Rearte, este pedido de resistencia territorial fue ante la reactivación de la histórica causa judicial que llevan los tolombones sobre el nombrado conflicto por la “mesada de abajo”. Otra ceremonia de agosto del año 2018 fue ante el tercer intento de desalojo al perseguido comunero Donato Nieves.

⁸⁷ La “mesada de abajo”, como mencioné el capítulo III, es un extenso cerco de siembra comunitario compartido por las familias comuneras de la base de Rearte.



Ilustración 27. Ceremonia a la Pachamama en la base de Rearte, Tolombón. Julio del año 2017.

Hasta aquí, se pueden apreciar entonces dos cuestiones. En primer lugar, la construcción de las apachetas en lugares visibles-estratégicos constituyen marcas territoriales. Distintos investigadores han argumentado que las apachetas han servido como marcas territoriales para delimitar las jurisdicciones, para pedir permiso y dejar ofrendas y solicitar por un buen viaje, entre otras (Vitry, 2000; Gentile, 2005; Dean, 2006; Arenas y Ataliva, 2017; Ferrari, 2019). En el caso de las comunidades de Chuschagasta y de Tolombón, su construcción se vincula con el sentido de reivindicación identitaria-cultural, de protección y fortaleza en un escenario de intensificación de los conflictos territoriales. En segundo lugar, los chuschagastas y los tolombones han concebido la construcción de las apachetas en lugares públicos como parte del proceso de territorialización, ya que son el espacio donde realizan la ofrenda a la Pachamama de forma colectiva y visible. Este cambio resulta relevante ya que refleja que los y las comuneras fueron venciendo los miedos y temores a las amenazas, hostigamientos y tratos estigmatizantes por parte de las familias *terratenientes*. De esta forma, la realización de la ceremonia a la Pachamama

comenzó a ser un punto de encuentro entre los y las comuneras donde se despiertan y se reactualizan los sentidos de lucha y resistencia por la defensa del territorio tal como lo han explicitado autores para sus casos de estudios con otros pueblos indígenas en otras regiones (Ataliva, 2008; Cañuqueo, 2016; Sabatella, 2016).

La ceremonia a la Pachamama como marca territorial y fuente de vida

En este apartado discuto cómo la ofrenda a la Pachamama, a medida que comenzó a ser realizada de forma conjunta y pública, fue formalizándose, en su organización, obteniendo un orden bien planificado, donde se explicitan cada una de las etapas, se determina la ubicación de los participantes y se define claramente el mensaje que se busca transmitir. Conocer dicha configuración permite entender también otros sentidos que adopta la ceremonia para ambas comunidades: allí se reencuentran y reviven la relación con sus ancestros y la importancia que tiene la Madre Tierra como fuente de vida.

A partir de que fui invitada a participar en las ceremonias a la Pachamama ya mencionadas, puede apreciar la configuración y organización que poseen. En primer lugar, los preparativos comienzan desde las primeras horas del día con la decoración del salón comunitario, el cual es adornado con los colores característicos de la bandera diaguita -blanco, rojo y negro-, y la preparación del almuerzo comunitario. Antes de comenzar a ofrendar, las autoridades invitan a los presentes a ubicarse formando un círculo, colocándose un hombre y una mujer sujetos de la mano. A medida que se forma el círculo, algunos comuneros y comuneras llevan en un poncho, alimentos y bebidas típicos (empanadas, locro, maíz, zapallo, papas, algarroba, frutos del chañar, frutas trozadas, golosinas, vino, azúcar, yerba, alcohol) en vasijas y/o en cuencos de cerámica. Todos estos elementos son representativos de la alimentación diaria de los chuschagastas y los tolombones. También suelen colocar alrededor de las apachetas vasijas y ollitas realizadas en cerámica. Luego, las autoridades tradicionales-cacique y presidente- se acercan, uno por uno, al centro de la ronda y en voz alta se dirigen a la Pachamama, agradeciéndole por un nuevo año y a los presentes por concurrir. En simultáneo otro/a comunero/a realiza el llamado

a ofrendar, tocando un instrumento de viento -generalmente un cuerno hueco de toro- para llamar al ganado, acompañado de bombos. En primer lugar, sirven el agua y vino, tomando un primer sorbo y dándole el segundo a la Madre Tierra, continúan con las semillas de maíz, locro, y así con diversos alimentos mientras cuentan la importancia que tienen los frutos que la Pachamama les brinda. A su vez, prenden cigarrillos colocados alrededor de la apacheta “*para que la Pacha fume un poco*” y toman cuatro hojas de coca, las elevan mirando hacia cada punto cardinal y siguiendo la dirección del sol (de derecha a izquierda), le agradecen y piden a la Pachamama por buenos augurios. Mientras tanto, otros comuneros y comuneras sahuman a cada integrante de la ronda diciendo en voz baja unas palabras, que luego me comentaron significa limpieza, protección y cuidado. Justamente, el sahumado se prepara quemando hierbas, entre ellas ruda, yerba y contrayerba. Se le pide a cada uno/a de los/as presentes que para recibir el humo del sahumado alcen sus manos moviéndolas para atraerlo hacia sus rostros.

Durante la ceremonia, los chuschagastas y los tolombones transmiten un mensaje de respeto al territorio, destacando, por un lado, que la Pachamama es esencial en su cosmovisión y vida cotidiana y, por otro, que, a través de la realización de la ofrenda, se reencuentran con sus ancestros y espiritualidades. Existen dos aspectos interesantes e importantes que caracterizan este vínculo con la Madre Tierra. Primero, cada ofrenda constituye un alimento representativo para la vida de las comunidades. De esta forma, se vislumbra que al momento de ofrendar se reproduce un intercambio recíproco: los frutos que la Madre Tierra ofrece son devueltos en un acto de reconocimiento. Asimismo, dichos intercambios al basarse en elementos indispensables para la vida diaria dan cuenta que la Pachamama siempre ha sido considerada como fuente de vida y,

por lo tanto, personificada como Madre, tal como lo reflejan en la frase que han reiterado en distintas oportunidades, *“de la tierra venimos, somos territorio”*.

En segundo lugar, los chuschagastas y los tolombones se comprenden a sí mismos como un elemento más del territorio, *“somos parte, de la tierra venimos y a la tierra vamos”*, tal como también lo han relatado en reiteradas



Ilustración 28. Apacheta construida frente al salón comunitario. Chuschagasta.

ocasiones. Por lo tanto, en la *“Pacha”* se encuentran quienes los precedieron, sus antepasados-ancestros, simbolizando así un punto de encuentro con ellos. Esta dimensión espiritual que adquiere la Pachamama es fundamental para continuar entendiendo la vida comunitaria de ambas comunidades (Acuto, 2018).

En tercer lugar, en diversos testimonios los y las comuneras recordaron las prácticas de sus antepasados-mayores, las cuales denotan que las plantas y animales también tiene su *“Pacha”*, es decir, ellos también llevan consigo el espíritu de la Pachamama. Esta visión de las plantas y animales como entidades animadas del territorio se refleja en lo comentado por Aurelio Velardez, quien recordó que sus abuelos el primer día de agosto *“despertaban”* a las plantas golpeándolas con una varilla. Como se observa, los tolombones utilizaron el recurso de la personificación, *“despertaban”*, para referirse a las plantas, lo cual reafirma lo indicado en el primer apartado de que para su cosmovisión originaria el territorio posee agencia.

En síntesis, las ceremonias a la Pachamama en Chuschagasta y Tolombón pueden ser entendidas como formas de territorialización a partir de que comenzaron a realizarse de forma conjunta y pública, acompañadas de la construcción de apachetas a lo largo del territorio de ambas comunidades. Es decir, si bien por muchos años el vínculo ceremonial con la Madre Tierra se mantuvo en secreto, transmitiéndose así de generación en generación, la reorganización en Comunidades Indígenas y la emergencia de conflictos territoriales que pudieron ser judicializados ante el nuevo marco de derecho multicultural, habilitó a que los y las comuneras comenzaran a realizarlas de modo público, transformándose la relación y el pago a la Pachamama en un evento-ceremonia comunitaria.

Las ofrendas a la Pachamama como ceremonias representan espacios que evocan, por un lado, una reconexión con el territorio, o como indica Sabatella (2016), allí se reactualizan vínculos entre humanos y no humanos, dando cuenta de la importancia simbólica-cultural dada al territorio. El mensaje transmitido durante las ceremonias responde claramente a la importancia dada a un territorio agentivo. La relación con el territorio no es considerada como una relación de “sujeto a objeto”, sino de “sujeto a sujeto”, a diferencia de cómo es entendida para la visión occidental (Amuedo, 2014). A través de esta relación, y de las prácticas rituales asociadas, se reactualizan sentidos de pertenencia territorial en relación a la resistencia y defensa territorial al pedirle a la Madre Tierra que les dé ánimo y fuerza para continuar en la lucha. De esta forma, la ceremonia a la Pachamama recrea un sentido de pertenencia al territorio no de una forma abstracta, a priori o folclorizada, sino mostrando su lado político. Se trata de una acción política donde cada práctica que se realiza dentro de la ceremonia se experimenta como la reiteración de algo que viene siendo enseñado, aprendido y transmitido de generación a generación. A su vez, consiste en un evento creativo que se renueva en cada ejecución, interpretada en función de los acontecimientos vividos -los conflictos territoriales- e inscribiéndole así sentidos de la lucha y resistencia que llevan adelante históricamente (Sabatella, 2016).

Recapitulando

A lo largo de este capítulo analicé el proceso de territorialización que llevaron adelante la comunidad de Chuschagasta y de Tolombón como respuesta a la intensificación de los conflictos territoriales; específicamente a partir del asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar y del incremento de amenazas de desalojo por parte de los *terratenientes* luego del fallo de la Corte Suprema de la provincia de Tucumán en contra del comunero Donato Nievas en la base Rearte en Tolombón. Dichos conflictos reavivaron miedos en ambas comunidades, especialmente de hacer uso libremente de su territorio. Ante este contexto, y con el fin de vencer dichos miedos, junto a la activación de estrategias de comunalización presentadas en el anterior capítulo, los chuschagastas y los tolombones encararon acciones para reapropiarse material y simbólicamente del territorio.

Se inició así a un proceso de marcación que consistió en la creación de marcas territoriales, es decir, elementos de la cultura material que representan y condensan valores simbólicos (Ataliva, 2008). Justamente es el proceso de simbolización, de otorgarle sentido a esos elementos, lo que genera que un espacio sea *marcado* y, como indica la investigadora Carolina Maidana (2011), que ese espacio se convierta en “territorio”. Este proceso de marcación se hizo patente en Chuschagasta en la actividad denominada “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*”, orientada a intervenir y modificar material y simbólicamente el lugar donde asesinaron a la autoridad tradicional Javier Chocobar a través de la colocación de menhires. En la misma sintonía estuvo la construcción de un mural en el taller de cerámica “Javier Chocobar” y la decisión de los tolombones de participar de la reforma del CAPS. Como mostré, algunas de estas marcas territoriales elegidas por los chuschagastas y por los tolombones fueron los menhires con diseños elegidos que muestran una prolífera iconografía, entendidos como atributos y diacríticos étnicos-culturales. De esta forma, los chuschagastas y los tolombones, a través de la selección de estos elementos que evocan el “ser y estar” en el territorio con su conocimiento local y heredado del mismo, expresaron qué entienden y cómo han sido sus vínculos con el territorio (Barabas, 2004; Ataliva, 2008; Benedetti, 2011).

Dicha forma de entender y de relacionarse con el territorio se condice con lo que indica Daniel Huircapán (2019), un destacado referente indígena del Pueblo Tehuelche: el territorio es entendido como identidad para los pueblos indígenas. En otras palabras, la identidad de los chuschagastas y de los tolombones se puede comprender si se conocen sus formas de relación, de vivencias y usos dados al territorio, los cuales han sido transmitidos de generación en generación. Para ambas comunidades, el territorio representa un todo colectivo, en equilibrio e interdependencia entre todos los elementos que lo componen, incluidas las personas humanas. La visión de ambas comunidades difiere así de la de sectores dominantes, entre ellos el estado-nación y provincial y los *terratenientes*, quienes han mantenido una visión dicotomizada-occidentalizada, de relación de control de un sujeto -hombre- a un objeto -naturaleza- y donde el interés radica en apropiarse de las tierras para ser explotadas comercialmente (Amuedo, 2014; Corimayo y Acuto, 2015). En contraposición, los chuschagastas y los tolombones, a partir del ejercicio comunitario de recordar y de encarar el proceso de reelaboración de memorias alrededor de la marcación e inscripción de diacrítico étnicos, explicitaron que el territorio es transcendental tanto para la vida diaria como espiritual de los y las comuneras. Así, estas formas disonantes (para la forma hegemónica de concebir al territorio) propuestas por ambas comunidades refuerzan y ejemplifican las visiones donde el territorio es percibido como un lugar vivo (Crespo y Rodríguez, 2013). El territorio es una totalidad y posee agencia, es personificado en los relatos y, por tal motivo, se le debe respeto, ya que se puede "*enojar y asustar*" a quien no respete las pautas de convivencia territoriales que resaltan la importancia de la vida en equilibrio en él.

Otro aspecto interesante sobre la creación de estas marcas territoriales ha sido su constitución en lugares-territorios sagrados considerados como puntos de partida para la reelaboración de memorias y en de lugares de apego-afectivo y de enunciación. Estas marcas territoriales han sido consideradas puntos de partida significativos para colectivos que fueron históricamente subalternizados, como en el caso de las comunidades de Chuschagasta y de Tolombón, quienes perciben sus procesos de memoria –y, por ende, el control sobre sus destinos– amenazados y condicionados (Ramos, Crespo y Tozzini,

2016). A partir del asesinato de Javier Chocobar y del recrudecimiento de los conflictos territoriales en Tolombón, ambas comunidades activaron un trabajo de reflexión sobre su pasado, resignificando experiencias traumáticas y violentas vividas en contextos de conflictos y luchas políticas- territoriales (Ramos, 2005; Longo, 2010; Palladino, 2013; Ramos, Crespo y Tozzini, 2016; Stella, 2016; Manasse y Carrizo, 2016; Acuto y Flores, 2019). Este trabajo de reflexión tuvo como corolario la creación de espacios de memoria y espirituales en Chuschagasta y la elaboración de un proyecto colectivo orientado al resguardo y rescate de vestigios ancestrales en Tolombón.

Los chuschagastas y los tolombones activaron un proceso de reelaboración de memorias, que los llevó a realizar ejercicios de reflexión sobre temas que hasta el momento no habían podido ser verbalizados ni socializados: sobre cómo los miembros de ambas comunidades han resistido los hostigamientos y ataques de los *terratenientes* desde tiempos de sus antepasados mayores y ancestros. De esta forma, se entienden los sentidos particulares que le asignaron a estos sitios y marcas territoriales: de lucha y resistencia territorial, de la posesión territorial continuada y del vínculo espiritual con los ancestros. De allí se destaca el reconocimiento por parte de los chuschagasta y los tolombones de que su historia, como la de cientos de pueblos indígenas, se encuentra marcada por la defensa constante del territorio ya que éste ha sido el epicentro de la disputa histórica entre pueblos indígenas y sectores dominantes; disputa que remite nuevamente a la diferencia de sentidos que adquiere el territorio para cada uno.

Este proceso de reelaboración de memorias activado a partir de estas actividades también giró en torno a la necesidad de preservar los vestigios encontrados en el territorio, los cuales hasta el momento no habían sido considerados lo suficientemente relevantes para la historia y memoria colectiva de ambas comunidades. Estos vestigios -ollitas, hachitas, morteritos y urnas con restos óseos-, con sus figuras y diseños, han sido resignificados como muestras del paso de sus antepasados, prueba de la preexistencia y de la posesión histórica, continuada y ancestral que mantienen en el territorio. La acción deliberada y comunitaria de preservar estas piezas constituye actos de

patrimonialización disonantes. En otras palabras, ambas comunidades activaron procesos que resguardan, conservan y revalorizan elementos materiales e inmateriales que se encuentran vinculados a su identidad, su cultura e historia, que han sido deslegitimadas por los sectores dominantes (Nivón Bolán, 2008; Benedetti, 2012; Crespo, 2018 a y b; Acuto y Flores, 2019). Así, los chuschagasta y los tolombones comenzaron a territorializar el pasado, recuperando y conservando conocimientos locales, su relación con el territorio y sus memorias (Crespo, 2011; Ramos, 2016; Huircapán, 2019).

Para los chuschagastas y tolombones los sitios de memorias significaron también espacios espirituales, de protección y sagrados. El carácter sagrado que asumen estos espacios de memoria refiere a que, por un lado, se honra y conmemora a las víctimas de los hostigamientos y avasallamientos. Por otro lado, también constituyen centros de espiritualidad y puntos de encuentro con sus ancestros ya que, tanto los menhires como los vestigios resguardados de forma colectiva en Tolombón, son muestras del paso y resistencia de sus ancestros en el territorio.

Otras de las marcas territoriales consideradas como espacios sagrados son las ceremonias a la Pachamama. El retomar los rituales de pedido y ofrenda a la Pachamama de forma colectiva y pública posibilitó la reactualización y la reactivación de los vínculos espirituales y sagrados entablados con los ancestros y con la Pachamama. Así, ambas comunidades, a través de la realización de dichas ceremonias, han podido expresar la importancia que adquiere el territorio en su vida diaria, agradecerle a la Madre Tierra por la vida otorgada durante el transcurso del año y para continuar con la lucha territorial.

Por último, a través de estas formas de territorialización las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón han cuestionado los discursos dominantes que, por mucho tiempo y desde una visión occidental, han intentado asimilar, invisibilizar y folclorizar sus vínculos y usos del territorio, haciéndolos funcionales a los avances de las políticas económicas neoliberales. Así, a lo largo de este capítulo mostré que todas las actividades de reapropiación y marcación del territorio propuestas por los chuschagastas y tolombones constituyen también un patrimonio disonante en cuanto han reinscrito cartografías propias. Es decir, han

disputado e invertido los sentidos y prácticas territorializadoras construidas por el estado-nación que los han relegado de sus propios lugares de enunciación, sus territorios (Grossberg, 2003; Pratt, 2010; Ramos, 2016; Almirón, Bertoncello y Troncoso, 2006; García Canclini, 2004; Flores y Acuto, 2015).

No hay que olvidar que la noción hegemónica de patrimonio concibe la idea de que los pueblos indígenas son espectadores pasivos; receptores de discursos oficiales armados, cerrados y legitimados por el saber científico sobre los cuales los pueblos indígenas no tienen habilitada la palabra (Acuto y Flores, 2019). En este sentido, estas prácticas dominantes han sido presentadas y entendidas como las únicas legítimas, subalternizando e invisibilizando otras formas posibles de comprender y relacionarse con el territorio, como la de los pueblos indígenas. Ambas comunidades han desafiado las históricas intervenciones y marcaciones por parte de los sectores dominantes, por ejemplo, al señalar el territorio con sus diacríticos étnicos-culturales -como en la fachada del CAPS y con la colocación de los mojones-. De esta forma, cuando una llega al territorio ya no se encuentra solamente con capillas, juzgados de paz, CAPS, escuelas y/o los cascos de las estancias de los *terratenientes*, todas instituciones dominantes, sino también con las marcas con simbología diaguita de ambas comunidades a la vista

Asimismo, el cuestionamiento a este proyecto asimilacionista, negacionista y deslegitimador de las comunidades, de su posesión territorial y sus vínculos específicos con el territorio, se pudo apreciar con la resignificación colectiva dada por los chuschagastas y los tolombones a las ceremonias a la Pachamama. Así dichos festejos distan de la imagen folclorizada que presentan los relatos dominantes, incluyéndolos como un recurso económico-turístico.

En otras palabras, todas las actividades generadas por ambas comunidades, a partir del proceso de reapropiación, explicitación de los sentidos dados al territorio y de la reactivación de memorias colectivas-territoriales conforman marcas territorializadas y actos de compromiso político. Por un lado, son resultado del trabajo de autorreconocimiento y revalorización cultural-identitaria que han llevado adelante, primero como *indígenas* y luego como *Pueblo Chuschagasta* y como *Pueblo Tolombón*. No hay que olvidar que dicho

proceso de autorreconocimiento identitario junto al proceso de comunalización - trabajados en los capítulos V y VI- permitieron que los chuschagastas y tolombones dejaran atrás categorías identitarias con connotaciones negativas, como *indios* sin un pasado propio o más bien como un pasado fijado y codificado. Por otro lado, todas estas marcas territoriales son resultado de luchas y conflictos políticos y un recordatorio físico de un pasado político conflictivo (Jelin, 2004; Delrio, 2010), que impulsa a los miembros de ambas comunidades a continuar en la lucha por la defensa de su territorio y para vivir libre y autodeterminadamente.

CAPÍTULO VIII. POSICIONAMIENTOS PÚBLICOS-POLÍTICOS DE LAS COMUNIDADES LOS CHUSCHAHASTA Y TOLOMBÓN

A lo largo del recorrido realizado hasta aquí mostré que los chuschagastas y los tolombones, a través del proceso de autorreconocimiento, de comunalización y de territorialización, se han fortalecido identitaria y culturalmente, estrechando aún más sus vínculos comunitarios-territoriales. Dicho trabajo de fortalecimiento interno ha contribuido para que ganasen impulso y contasen con fundamentos para generar estrategias de visibilidad hacia el resto de la sociedad y, así, continuar con su camino de lucha y reclamo de justicia. En este capítulo desarrollo las políticas de identidad “hacia afuera” que ambas comunidades han encarado en pos de tomar la palabra en primera persona, posicionarse en el ámbito público y visibilizarse como sujetos de derecho y políticos con identidad. Específicamente analizo los posicionamientos públicos realizados por ambas comunidades y las estrategias involucradas. A fin de organizar la exposición y análisis de los posicionamientos públicos, los presento en tres apartados:

1) Los pronunciamientos públicos-políticos como actos de denuncia: en esta sección discuto dos maneras en que los chuschagastas y los tolombones han decidido denunciar la sistemática violación de los derechos colectivos indígenas por parte de las familias *terratenientes* y de funcionarios estatales (Williams, 1980; Nivón Bolán, 2008): a). A través de pronunciamientos en medios de comunicación propios y en medios masivos de comunicación; b). mediante manifestaciones públicas con el fin de intervenir en el espacio público y romper con el sentido común-social hegemónico negador y estigmatizador de los pueblos indígenas (Ataliva, 2008; Ránciere, 2010).

2) Los posicionamientos públicos-políticos en instancias y trabajos interculturales: aquí me dedico a mostrar cómo los chuschagastas y los tolombones entablaron relaciones de interculturalidad con la academia y

sectores profesionales con el fin de que su voz sea reconocida y respetada de igual a igual al encarar proyectos de producción del conocimiento conjuntas y de prácticas que poseen el poder de modificar ciertas construcciones sociales que generan y reproducen desigualdad, opresión y discriminación. Así, a través del fomento de este tipo de prácticas interculturales, ambas comunidades se posicionaron ya no como “objetos de estudio”, sino como sujetos políticos con una cultura y conocimientos propios (Corimayo y Acuto, 2015; Flores y Acuto 2015, pp. 187; Huircapán, Jaramillo y Acuto, 2017; Acuto, 2018; Acuto y Flores 2019). En el caso de la comunidad Los Chuschagastas, desarrollo el trabajo y vínculos interculturales establecidos y desarrollados con ceramistas con el Instituto Municipal de Avellaneda Emilio Villafañe (en adelante IMCA) y con el equipo de investigación de la Universidad Nacional de La Matanza durante los proyectos “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” y el “*Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita. Inauguración del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar*”. Así también, discuto la relación que los chuschagastas construyeron con el espacio “Mesa Justicia por Javier Chocobar”, compuesto por distintas organizaciones sociales y políticas orientadas a visibilizar la causa judicial por el asesinato de su autoridad tradicional. En el caso de la comunidad de Tolombón, analizo los vínculos establecidos con las escuelas locales a partir de la designación, por parte de la comunidad, de una tutora intercultural. Finalmente, y en ambos casos, examino la participación en eventos académicos (congresos y simposios).

3) Los posicionamientos públicos-políticos a través de la exposición de su cultura material e inmaterial y su arte: Los chuschagastas y los tolombones se posicionaron públicamente visibilizando sus arte y vestigios arqueológicos en espacios públicos y en circuitos comerciales con la intención de dejar atrás aquellas imágenes y retóricas sociales hegemónicas que no sólo folclorizan a los pueblos indígenas, sino que también mercantilizan su acervo cultural (Benedetti, 2012; Carenzo y Trentini, 2014). En esta sección exploro la participación de los chuschagastas en ferias públicas donde exhibieron y vendieron sus productos artesanales, su presentación en las jornadas de “El Barro Calchaquí” (provincia de Salta, año 2018) y la exhibición de su cultura material durante la audiencia de

reconstrucción de los hechos en el juicio por el asesinato de Javier Chocobar en 2018. En el caso de la comunidad de Tolombón, discuto la exposición de su cultura material e inmaterial durante el festejo del Centenario de creación de las escuelas N° 214 en la base de Gonzalo y N° 216 de la Comunidad Indígena vecina Potrero Rodeo Grande.

Los pronunciamientos públicos-políticos como actos de denuncia

Los chuschagastas y los tolombones tomaron la palabra en primera persona y se posicionaron en la esfera pública como sujetos de derecho y políticos con el propósito de denunciar la sistemática violación de los derechos colectivos indígenas por parte de los *terratenientes* en complicidad con funcionarios estatales. Esta violación de los derechos territoriales indígenas se evidenció en los conflictos territoriales mencionados: el asesinato de la autoridad tradicional de Chuschagasta, la quema del “*quincho comunitario*” en Tolombón, la pérdida del cerco de la familia comunera Cayata (familia de la que procedía, en ese entonces, la autoridad tradicional-cacique de la comunidad de Tolombón) y el fallo de la Corte Suprema de la provincia de Tucumán contra el comunero Donato Nievas en la base Rearte, Tolombón. Dichos hechos estuvieron acompañados por discursos de negación y deslegitimación de su preexistencia, posesión territorial e identidad, lo cual evidencia el tratamiento estigmatizador y de subalternidad que históricamente han recibido ambas comunidades, como cientos de pueblos indígenas, en Argentina (Tamagno, 2014; Katzer, 2016; Sabatella, 2016). En este apartado comenzaré explicando los pronunciamientos públicos de los chuschagastas y los tolombones a través de dos estrategias: 1. expresándose en medios propios como en medios masivos de comunicación, 2. organizando y llevando adelante marchas y protestas públicas en las principales arterias de la ciudad de San Miguel de Tucumán y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Los pronunciamientos en medios de comunicación y marchas

Un momento clave de activación de los pronunciamientos públicos en medios de comunicación por parte de los chuschagastas fue cuando finalmente, y luego de ocho años y diez meses de espera, la comunidad se enteró que se había establecido la fecha de inicio del juicio para el día 23 de agosto del año 2018. Desde el aquél 12 de octubre del año 2009, los chuschagastas habían iniciado un proceso de visibilidad de su lucha y reclamos para que se juzgase y condenase a los responsables en un juicio oral, abierto y público a través de distintas acciones, las cuales ante la proximidad del juicio se potenciaron.

Ante este nuevo escenario, y días después del anuncio del inicio del proceso judicial, los chuschagastas se reunieron en asambleas comunitarias para definir cuál sería su posición pública durante los días que restaban para su comienzo, así como a lo largo del mismo. Allí resolvieron que nuevamente debían tomar la palabra en primera persona, especialmente para contar sobre lo sucedido aquél fatídico 12 de octubre del año 2009, cómo vivieron estos años de indiferencia y silencio por parte del Poder Judicial de la provincia de Tucumán y cuáles eran sus expectativas respecto al desenlace y sentencia del tribunal.

Una de las primeras estrategias pensadas por la comunidad fue realizar publicaciones en medios de comunicación propios y de otras organizaciones territoriales indígenas. En el primer caso, crearon y difundieron un perfil de Facebook titulado “*Los Chuschagasta. Justicia para Javier Chocobar*”⁸⁸. En el segundo caso, continuaron realizando entradas en el blog del ENOTPO⁸⁹. Resulta interesante citar en extenso una de estas publicaciones en la que se puede apreciar cómo la comunidad manifestó sus reclamos por el incumplimiento de las leyes indígenas y por la inacción del estado provincial:

⁸⁸ Link: <https://www.facebook.com/loschuschagasta.justiciaparajavierchocobar.7>

⁸⁹ El vínculo de la comunidad Los Chuschagasta con la organización política-territorial ENOTPO -la cual formalmente no pertenece a este Encuentro- surgió cuando una de las comuneras más activas en los procesos de fortalecimiento interno-comunitario y de territorialización, Nancy Chocobar -que sí integra el ENOTPO por medio de la comunidad de Tolombón- se contactó con sus referentes. De esta forma, los chuschagastas en asambleas comunitarias aceptaron realizar nuevas publicaciones en su blog. Link de publicaciones: <http://enotpo.blogspot.com/2018/08/que-nunca-mas-otro-javier-chocobar.html>

(...) Si bien celebramos que se haya fijado la fecha para el juicio, esta noticia nos llega con el dolor y la tristeza de no tener a Javier entre nosotros, y con la bronca e impotencia de saber que su muerte era evitable. La dilación del proceso judicial, como así también la desidia y el desamparo del Estado ante las hostilidades sufridas durante todos estos años, nos obliga, como sociedad, a reflexionar y cuestionar las desigualdades de acceso a la Justicia que debemos enfrentar los Pueblos Originarios (...). De este modo, el asesinato de Javier se podría haber evitado si el Estado mismo y la Justicia se hubiera ajustado al derecho (algo que tanto nos exigen a los Pueblos Originarios) y si se pusiera en práctica el Derecho Indígena, ampliamente reconocido en la legislación nacional e internacional. La demora del juicio pone en evidencia entramados de poder y lógicas que aún están vigentes, más burdamente en las provincias, en donde las familias tradicionales de la oligarquía terrateniente aún mantienen importantes posiciones, con influencia en los distintos poderes del Estado y en estrecha relación con las fuerzas de seguridad. En estos 9 años, la violencia por parte de los Amín continuó a través de amenazas y hostigamiento por parte de distintos miembros de la familia, haciéndose presentes en nuestro territorio. Los que eran niños en ese momento crecieron con miedo. Las secuelas físicas y psicológicas marcaron a la Comunidad (...) (PRONUNCIAMIENTO de LOS CHUSCHAGASTA, 06 de agosto de 2018, Facebook Los Chuschagasta Justicia para Javier Chocobar).

Como se puede observar en la publicación, los chuschagastas denunciaron, en primer lugar, que el asesinato de su autoridad tradicional Javier Chocobar pudo ser evitable si el estado nacional y provincial hubiese aplicado correctamente el cuerpo de normas indígenas que garantizan la posesión y preexistencia territorial de la comunidad. En segundo lugar, manifestaron el tratamiento diferencial y desigual que han padecido para acceder a la justicia y para que se cumpla con dichos derechos indígenas reconocidos nacional e internacionalmente. En tercer lugar, los chuschagastas expusieron que la familia Amín forma parte del conjunto de familias *terratenientes* que, articuladas con el poder político y judicial tucumano, dan cuenta del poder oligárquico que se perpetúa en dicha provincia. De esta forma, expusieron que el estado provincial, al dilatar los procesos judiciales correspondientes, mostró una vez su connivencia con las familias *terratenientes*.

La falta de cumplimiento de los derechos indígenas, el acceso y tratamiento desigual a la justicia y la complicidad entre *terratenientes* y funcionarios judiciales y políticos se observa también con las reiteradas denuncias efectuadas por los chuschagastas públicamente ante las continuas amenazas de los *terratenientes* Amín antes de los sucesos del 12 de octubre del

año 2009, las cuales fueron desoídas por dichos funcionarios (inclusive como mostré en el Capítulo III se encuentra el fallo de la Cámara Federal de Casación Penal Registro Nro. 30/18 con fecha 21 de febrero del año 2018 donde se exponen estas denuncias previas). Asimismo, con las visitas intimidatorias de miembros de la familia *terrateniente* Amín a la comunidad luego de aquél 12 de octubre del año 2009. Entre ellas sobresale cuando el *terrateniente* Darío Luis Amín, poco tiempo después del aquél fatídico 12 de octubre, llegó “*en patota*” y realizó un asado en la cantera de lajas -lugar donde asesinó, junto a los expolicías Humberto Gómez y José Luis Valdivieso, a la autoridad Javier Chocobar-. Frente a este último hecho, los chuschagasta señalaron “*eso... eso ha sido... ha sido tremendo. Un nivel de desidia y de crueldad que no se puede entender*”, expresando la angustia, dolor, temor e impotencia que sintieron en ese momento. No hay que olvidar que la cantera de lajas se ubica frente a la casa de la familia Chocobar, por lo cual dicho acto de festejo por parte del *terrateniente* y asesino Darío Luis Amín mostró aún más el cinismo, violencia y crueldad con la que se ha dirigido a la comunidad.

El recrudecimiento de los conflictos territoriales desde el año 2015, también llevó a la comunidad de Tolombón a desarrollar pronunciamientos en medios de comunicación. A partir de decisiones tomadas en asambleas comunitarias, los tolombones comenzaron a denunciar públicamente, y en primera persona, los avasallamientos sufridos, tal como la quema de su salón comunitario, la quita del cerco de la familia comunera Cayata, el fallo del Poder Judicial provincial contra el comunero Donato Nieves y la decisión de la comunidad de apelar dicho dictamen de forma conjunta. Para esto apelaron a las redes sociales creando una página de Facebook llamada “*Pueblo de Tolombón Nación Diaguita*”. Allí realizaron publicaciones como la que reproduzco a continuación en toda su extensión ya que detalla sobre los distintos conflictos territoriales que ha sufrido la comunidad, nombrando a las distintas familias *terratenientes* que los han hostigado:

URGENTE: LA JUSTICIA TUCUMANA CONTRA LOS PUEBLOS DE LA NACIÓN DIAGUITA. El Pueblo Tolombón perteneciente a la Nación Diaguita – Personería Jurídica N° 0053 (RE.NA.CI/INAI), integrantes del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO) nos declaramos en estado de alerta y movilización ante un

nuevo ataque por parte de usurpadores y esclavistas, devenidos en “terratenedores”, que pretenden sacarnos de nuestros territorios ancestrales, haciendo uso de instrumentos “legales” occidentales y colonialistas que ellos mismos inventaron, y que ocultan, tras el velo de la “justicia”, la violencia física colonialista (y genocida) que aún hoy los pueblos originarios sufrimos en nuestros territorios (...). El 9 de junio la Corte provincial de Tucumán falló en contra la familia de Donato Nieva del Pueblo Tolombón, confirmando una vez más la plena convivencia que existe entre la Justicia y los “terratenedores”. Los relatores como Antonio Gandun, René Goane, Claudia Sbdar, Daniel Posse, Antonio Estofan, entre otros actúan violando los Derechos Constitucionales, omitiendo el Derecho Colectivo que nos ampara, como el Art. 75 Inc. 17 de la Constitución Nacional, el Art. 149 de la Constitución de la Provincia de Tucumán, la ley 26160, el Art. 18 del Código Civil, y los Tratados Internacionales a los que adscribe Argentina. Estos relatores han argumentado a favor de Fernando López de Závalia, quién además compra testigos para llevar adelante sus apetencias personales en contra de las 300 familias que habitamos el Territorio desde siempre. 4. La familia Donato Nieva es una de las 55 causas que tenemos en la actualidad. Los López de Závalia, Critto, Torino, Salenme son algunos de los terratenientes que operan en la zona, a pesar de que como Pueblo Tolombón contamos con un relevamiento territorial de uso actual tradicional y público, realizado por los Estados Nacional y Provincial. 5. Entre las situaciones más urgentes, están la causa “Critto Adolfo sobre denuncia de USURPACIÓN por autores desconocidos”, en la que el fiscal acusa a dos familias comuneras de haber “cedido ilegítimamente” el permiso para que otro comunero pudiera construir su hogar y solicitó al juez de instrucción que ORDENARA EL DESALOJO como restitución anticipada del inmueble. 6. En el caso del comunero Román Ríos, un hombre de edad avanzada, cuyo territorio ha sido ocupado en parte por la finca de Javier y Francisco Critto, las fuertes presiones por parte estos últimos sobre el juez anuncian un posible fallo en contra del comunero y constituye una AMENAZA DE DESALOJO INMINENTE. 7. También se ha dictado una MEDIDA DE NO INNOVAR promovida por López en contra de Marta Catacata para evitar que la comunera continúe con la construcción de una vivienda en Aguas Blancas. Catacata también fue denunciada por USURPACIÓN. 8. Asimismo, el comunero Santos Ríos ha sido citado a declarar como imputado en la causa que promovió Gerineau por la posesión de la mesada, en la base Gonzalo. En breve, además, continuarán las citaciones a más de 7 comuneros por USURPACIÓN. El Valle de Choromoros y Colalao en la provincia de Tucumán, fueron denominados con nombres propios de nuestros pueblos en idioma Kakan, el cual pretendió ser invisibilizado y aniquilado por los colonizadores que antepusieron nombres de santos católicos a los mismos, pero a pesar de todo permanece vivo, dando identidad a nuestros territorios ancestrales. (Publicación en Facebook Pueblo de Tolombón Nación Diaguita, 23 de abril de 2017).

Como se puede apreciar en este pronunciamiento, los tolombones reclamaron por los hostigamientos y las reiteradas denuncias que los terratenientes han realizado en contra de la comunidad. Así, decidieron detallar cómo cada familia terrateniente, López de Závalia, Critto, Torino y Salenme, actuó contra las familias comuneras de Donato Nievas, Román Ríos, Marta

Catacata, entre otras, llegando a contar con un total de cincuenta y cinco causas, las cuales continuaron incrementándose con el correr del tiempo. La comunidad, a través de este pronunciamiento, también denunció la complicidad y convivencia de las familias *terratenientes* con el poder político y judicial de la provincia de Tucumán, especialmente plasmado, según ellos, en el mencionado fallo de la Corte Suprema tucumana en contra del comunero Donato Nievas. Este fallo amparó a los *terratenientes* López de Zavalía y desconoció las leyes indígenas que garantizan los derechos colectivos y territoriales. Resulta importante resaltar que la familia *terrateniente* López de Zavalía ha integrado el Poder Judicial de la provincia de Tucumán⁹⁰.

Ambas comunidades también decidieron pronunciarse a través de entrevistas en medios de comunicación masiva, escritos y audiovisuales para que sus reclamos y denuncias alcanzasen mayor visibilidad y difusión⁹¹. El objetivo de dar entrevistas fue contar su versión de los hechos -cómo y por qué sucedieron- en radios, canales de televisión y diarios. Estos pronunciamientos públicos fueron importantes para los chuschagastas y los tolombones debido a que, para ellos, dichos medios se han caracterizado por brindar información sobre ellos sin consultarlos y por publicar discursos negacionistas y/o folclorizados⁹².

Hacia el momento del inicio del juicio por el asesinato de Javier Chocobar (agosto del año 2018), la comunidad Los Chuschagasta activó sus contactos con los medios de prensa con el objeto de evitar tergiversaciones y la reproducción de estereotipos. Para tal fin, los chuschagastas eligieron dos voceros-referentes de la comunidad para que brindaran las entrevistas pertinentes: Nancy e Ismael

⁹⁰Ver: <https://www.lanacion.com.ar/politica/lopez-de-zavalia-nid669231> (última visita, 25 de noviembre del año 2019).

⁹¹ Entre los medios se encuentran Diario Tiempo Argentino; Canal Abierto Periodismo de este lado; Diario Página 12; La Nota; La gaceta. com. ar; Canal 10 Tucumán, Canal 8; Contexto Tucumán; los programas radiales La Colectiva FM 102.5; LV12 de la radio FM 105.1; Grito de Traslasierra de la radio FM 95.5; “La mar en coche” FM 88.7 La Tribu; entre otros.

⁹² Respecto a las tergiversaciones y deslegitimaciones sobre las realidades que viven los pueblos indígenas encuentro ejemplificador el trabajo de las investigadoras Estela Noli, Celeste Briones, Carla Codemo, Julia Lund y Gustavo Spadori (2015, pp.1-62) donde señalan la nota publicada por un popular diario de la provincia de Tucumán, La Gaceta, el cual en la sección “Apenas Ayer”, afirma que la comunidad Los Chuschagasta ya hacia el año 1800 no existía, deslegitimando así sus reclamos territoriales actuales.

Chocobar, comuneros de Chuschagasta, por parte de su padre, y de Tolombón, por parte de su madre. La elección de los hermanos Chocobar no fue casual, sino que tenía como objetivo visibilizar públicamente los conflictos territoriales de ambos colectivos. En una de las entrevistas radiales realizadas a la comunera y referente Nancy Chocobar se planteó que:

(...) A pesar de este marco jurídico que nosotros estamos ante el estado argentino como Comunidad Indígena estamos en regla en cuanto a lo que piden las leyes occidentales (...). Han sido prácticas occidentales, prácticas colonialistas que justamente tiene que ver con aplastar las identidades originarias, a pesar de todo eso los Pueblos Originarios somos muy fuertes y hemos transitado no solo el genocidio de la base de la creación de este estado argentino, sino que hemos, somos perseguidos, somos discriminados, somos todo el tiempo avasallados, en nuestros derechos. No sólo en la violencia física como el asesinato de Javier Chocobar, nuestra autoridad, sino la violencia psicológica y la violencia simbólica que sigue estando en parte de la sociedad y que sigue enquistada en un montón de organismos que también ha creado el estado argentino para someternos (Entrevista a Nancy Chocobar, 24 de agosto de 2018, programa radial “Primera Fuente” (Radio Prensa FM 90.1))⁹³.

En su testimonio, la comunera y vocera Nancy Chocobar denuncia que los pueblos originarios continúan siendo víctimas de un discurso colonial que los trata y diferencia como “otros-objeto” antes que, como sujetos de derecho, tal como lo proclama formalmente el marco de derecho indígena multicultural. Es interesante también su denuncia a los organismos estatales de política indígena quienes les han impuesto formas organizativas y procedimientos que no respetan la institucionalidad propia, tal el caso de la figura de la Comunidad Indígena impuesta por la Ley nacional 23.302 y el INAI, la necesidad de contar con personerías jurídicas y la obligación de inscribirse a al RE.NA.CI para así estar “*ajustándose a derecho*”. En pocas palabras, la constante reproducción de lógicas y prácticas occidentales y colonialistas es develada y criticada.

Los tres pronunciamientos públicos presentados, como muchos otros, constituyen actos de denuncia. En primer lugar, ambas comunidades expusieron, a través de los mismos, que aún con la vigencia de leyes indigenistas que reconocen la diversidad cultural, las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón, como los demás pueblos originarios en la Argentina contemporánea,

⁹³ Ver link: <https://radioteca.net/audio/juicio-por-chocobar-por-la-justicia-y-contra-el-co/> (último acceso, 20 de octubre del año 2019).

continúan siendo víctimas de un discurso y de un tratamiento que los hostiga. En segundo término, en sus publicaciones se evidencia que durante los últimos diez años se han intensificado los intentos de las familias *terratenientes* para apropiarse de sus territorios. En tercer lugar, los chuschagastas y los tolombones decidieron incorporar términos como “*prácticas colonialistas*” para caracterizar el accionar estatal y de los *terratenientes* dando cuenta así de la historia de avasallamientos desde la conquista española. En cuarto lugar, mencionan a la figura de las Comunidades Indígenas, como una “*práctica occidental*” a la cual los pueblos originarios deben ajustarse. No obstante, este derecho indigenista no frena los atropellos territoriales, ha reeditado nuevas formas de control y de atomización de los pueblos indígenas.

El análisis del contenido preparado por los chuschagastas y los tolombones vislumbra tres cuestiones relevantes sobre sus reclamos. Estas denuncias de ambas comunidades las vinculo con las contradicciones del modelo multiculturalista neoliberal. La misma perspectiva y política neoliberal que propicia políticas de respeto multicultural, que promocionan los derechos y las reparaciones históricas orientados a los pueblos indígenas, exacerban simultáneamente el modelo capitalista de la propiedad privada y habilita las situaciones de despojo, especialmente de la tierra (Briones, 2005; Jackson y Warren, 2005; Arocha y Maya, 2008; Benedetti, 2012; Carenzo y Trentini, 2014). Dicho proceso, como mostré en la Introducción, se ha iniciado durante el período colonial con estrategias de dominación como fueron los extrañamientos y las reducciones desmembrando las redes comunitarias de los pueblos indígenas y obligándolos a cumplir servicios personales ante la Corona Española, las autoridades criollas y liberales. Luego, desde la instauración del modelo del estado-nación, los pueblos indígenas fueron despojados de sus territorios al convertirse en mano de obra para sectores privados, quienes se adueñaron de sus tierras y territorios conformando estancias y fincas en base a la lógica imperante de la propiedad privada (López, 2006; Fandos, 2007; Lanusse, 2007 y 2011; Rodríguez, 2015). En la actualidad, dichas estrategias de dominación materiales y simbólicas se han transformado y encontrado lugar en las nombradas complicidades entre *terratenientes* y el poder judicial y político que permite que continúen amenazando y buscando desalojarlos de sus territorios.

De esta forma, se puede apreciar que perdura una matriz de poder eurocentrista-colonialista que ha impuesto una clasificación racial-étnica de la población como piedra angular de dominación (Mignolo, 2007; Quijano, 2014). Así, y nuevamente en contradicción con la diversidad cultural proclamada por el nuevo marco de derecho, el estado neoliberal ha mantenido un régimen de ciudadanía centrado en un ciudadano-individuo europeizado y liberal asentado en la propiedad privada, desconociendo la propiedad colectiva indígena.

Manifestaciones públicas: marchas, movilizaciones y presentaciones en eventos públicos

La segunda estrategia empleada por ambas comunidades para visibilizarse en la esfera pública y así reclamar y denunciar los atropellos y el incumplimiento de sus derechos territoriales colectivos indígenas consistió en la organización de diversas movilizaciones y marchas en las principales arterias de la ciudad San Miguel de Tucumán y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Dichas movilizaciones de reclamo y repudio público comenzaron a realizarse a partir del surgimiento de un marco de derecho indígena que reconoció formalmente la preexistencia de los pueblos indígenas y ofreció las herramientas y los canales institucionales para canalizar las irregularidades y hostigamientos. Así desde fines de la década de 1990 y a medida que los conflictos por el territorio fueron más notorios y graves, las presentaciones de los pueblos indígenas en la esfera pública con el propósito de reclamar fueron aumentando. A continuación, describo algunas de estas numerosas manifestaciones públicas ya sea por haber participado como por relatos donde los chuschagastas y los tolombones me han informado sobre las mismas.

Desde el primer momento que ocurrió el trágico hecho del 12 de octubre del año 2009, los chuschagastas realizaron distintos tipos de manifestaciones públicas. Una de estas ocasiones fue durante la presentación ante legisladores nacionales en el Anexo de la Cámara de Diputados (CABA) del Protocolo de Consulta Libre, Previa e Informada elaborado por el ENOTPO. Esta actividad estuvo seguida por un festival musical realizado en la Plaza de Dos Congresos. Durante esta jornada, y luego de la presentación del mencionado Protocolo por parte de distintos/as referentes del ENOTPO y de su equipo técnico intercultural,

se proyectó en el Anexo de la Cámara de Diputados el video del ataque del *terrateniente* Darío Luis Amín junto a los dos expolicías José Luis Valdivieso y Humberto Gómez a la comunidad Los Chuschagasta. Recuerdo que la presentación de este video dejó sorprendidos a todos/as los/as presentes, entre ellos a los y las legisladoras, no sólo porque la filmación mostraba los instantes previos al asesinato sino porque mostraba cómo una lucha histórica territorial estaba tan presente en el siglo XXI llegando a extremos como defender el territorio con la vida. Una vez finalizada la presentación y ya entrada la noche se realizó en la Plaza de los Congresos un festival con música en memoria y pedido



Ilustración 29. Marchas años 2010 y 2012 en San Miguel de Tucumán y en Buenos Aires.

de justicia por Javier Chocobar con carteles con la leyenda de “*Justicia por Javier Chocobar*” y banderas del Pueblo-Nación Diaguita. Esa noche se concentraron varias comunidades, entre ellas la comunidad de Tolombón junto a compañeros/as, organizaciones sociales y académicos/as que acompañábamos.

Otra de las manifestaciones públicas han sido las marchas realizadas desde el primer momento del trágico hecho, especialmente cada 12 de octubre, cortando calles principales de la capital tucumana y, en algunas ocasiones, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Al consultarles a los chuschagastas sobre cómo eran estas marchas iniciales me indicaron que “*las primeras fueron más espontáneas*”. En otras palabras, no contaban con una gran planificación y

visibilidad, por ejemplo, en la organización de convocatorias a otras comunidades indígenas y a organizaciones sociales-políticas. Asimismo, en cuestiones de logística como, por ejemplo, la organización de los viajes hasta la ciudad de San Miguel de Tucumán, los cuales han sido desde El Chorro a La Higuera, donde no se cuenta con transporte público, y luego desde La Higuera hasta la capital tucumana-.

No obstante, a medida que pasaron los años y notaban que *“la causa [judicial] estaba trabada”*, es decir, que no había novedades sobre el inicio del juicio y que ya pocos medios de comunicación hacían eco de sus manifestaciones, comenzaron a trabajar más en su organización y en la logística. Este cambio de estrategia tuvo sus efectos en las últimas dos marchas realizadas (durante el primer día del juicio -el 24 de agosto del año 2018- como la desarrollada el día que se dictaminó la sentencia y condena al *terrateniente* Darío Luis Amín y sus cómplices, Luis Humberto Gómez y José Luis Valdivieso, el 24 de octubre del año 2018), la cuales contaron con una masiva convocatoria. Estas dos marchas implicaron mayores preparativos, contando con la confección de carteles y remeras con el rostro de Javier Chocobar acompañado de frases como *“Justicia Para Javier Chocobar”*, *“Cárcel ya para los asesinos”* y *“Nunca más un 12 de octubre para los pueblos indígenas”* y de *borlitas* de lana con los colores representativos de la cultura diaguita -rojo, blanco y negro- que fueron usadas como prendedores acompañadas de banderas del Pueblo de la Nación Diaguita. Además, se planificaron los viajes hasta los tribunales en la ciudad de San Miguel de Tucumán, poniendo a disposición el tractor de la comunidad para el tramo desde El Chorro a La Higuera y de allí combinar con el colectivo hasta la capital tucumana⁹⁴.

Sumado a esto, y a fin de lograr una mayor convocatoria e impacto durante estas dos fechas clave, los chuschagastas convocaron e instaron a movilizarse a otras comunidades indígenas integrantes de la Unión de Los Pueblos de la Nación Diaguita de la provincia de Tucumán (UPND-Tucumán). Días antes del

⁹⁴ Asimismo, habían solicitado al delegado comunal del Departamento de Trancas un micro para poder realizar los viajes desde La Higuera hasta San Miguel de Tucumán ya que implican un gasto monetario importante – para agosto del año 2018, cada tramo de viaje costaba 120 pesos-. No obstante, en esa instancia, no contaron con dicha movilidad.

comienzo del juicio, la comunidad se reunió en asamblea comunitaria con referentes de la UPND-Tucumán para coordinar horarios y resaltar que era imperioso que en el primer día del juicio estuvieran presentes y se les diera protagonismo a las comunidades originarias ya que el juicio también simbolizaba la lucha y defensa territorial de los pueblos indígenas en la Argentina contemporánea. Para llamar más la atención y aumentar la difusión, convocaron también a otros espacios sociales y políticos no-indígenas y pidieron sus adhesiones públicas al pronunciamiento público preparado por la comunidad y difundido en su página de Facebook. Entre los espacios sociales y políticos que adhirieron se encuentran diversos organismos de Derechos Humanos a nivel nacional y provincial, ONGs, partidos y agrupaciones políticas y espacios académicos⁹⁵.

Ilustración 30. Marchas durante juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar, agosto 2018 y remera con la inscripción del pedido de justicia.

⁹⁵ Entre estas adhesiones se encuentran: Comisión Gremial no Docente de Filosofía y letras, UBA, APUBA; Cosecha Roja; Campaña Nacional contra la Violencia Institucional; Grupo de investigación UNLaM; Pablo Bergel (sociólogo y ex legislador de CABA) el diputado Luis Zamora; Colectivo Orillerxs; Ambiente Saludable San Andrés de Giles; Secretaría de Derechos Humanos de la CTA; Huerquén; Agrupación “la DON Juan Manuel” Partido Kolina Salta; Pueblo de Tolombón Nación Diaguita; Comisión Gremial No Docente, Filosofía y letras. UBA-APUBA María del Carmen Verdú, activista antirrepresiva; Correpi Organización; Poder Popular; Punta Querandí; La Poderosa. Resistencia Villera; Susana Trimarco, madre de Marita Verón el Partido Miles Capital; Fundación Servicio Paz y Justicia 1974-2018; el Instituto de Ciencia Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Los Chuschagasta difundieron estas adhesiones en su Página de Facebook y en el programa radial que tienen en Radio Raíces de la base La Higuera. También se adhirieron el Departamento de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Nacional de La Matanza, la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba y el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la facultad de Ciencias Sociales Naturales y Museo en conjunto con el Laboratorio de Investigación de Movimientos Sociales y Condiciones de Vida de la Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata.



La comunidad de Tolombón también se manifestó públicamente cada vez que han sido hostigados e intimidados por desalojos. Hacia fines de la década de 1990 y primeros años del 2000, comenzaron a realizar marchas en repudio a los primeros intentos de desalojo. Entre ellos se encuentran los casos de la comunera Justina Velardez con la tala del “*bosque nativo*” detrás de su casa en la base de Gonzalo por parte de los *terratenientes* Critto y el caso de los intentos de desalojo al comunero Donato Nievas (Base Rearte) por parte de los *terratenientes* López de Zavalía, ya hacia el año 2005. En charlas con el delegado de la base de Rearte, Domingo Mamaní, y con la autoridad tradicional-cacique, Rufino Morales, ellos me relataron cómo fue una de estas movilizaciones iniciales. Entre sus dichos indicaron que en el marco de los intentos de desalojo por parte del *terrateniente* Fernando López de Zavalía, el comunero Donato Nievas había sido arrestado y trasladado a una comisaría en San Miguel de Tucumán acusado por robo de animales -de *cuatrerismo*- por dicho *terrateniente*. Al enterarse de esta situación, Domingo Mamaní -quien también era delegado de la base en aquél entonces (como en la actualidad)- junto a la autoridad tradicional Rufino Morales reunieron a los y las comuneras para decidir colectivamente una estrategia de acción ante este injusto e indebido arresto. Así, al día siguiente tomaron el primer colectivo rumbo a la ciudad de San Miguel de Tucumán para dirigirse hacia la comisaría donde se encontraba demorado Donato Nievas. Al no encontrar respuestas por parte de los efectivos policiales y autoridades indigenistas de la provincia, realizaron una manifestación en la puerta con carteles que indicaban la ilegitimidad del arresto y el

incumplimiento de las leyes indigenistas -entre éstas, la ley 23.302 y el artículo 75 inciso 17 y el Convenio 169 de la OIT- ante los sistemáticos hostigamientos y percusión de los *terratenientes* López de Zavalía.

Durante los últimos tres años, estas movilizaciones se intensificaron, especialmente a partir del mencionado tercer intento de desalojo al comunero Donato Nievas tras el fallo de la Corte Suprema de la provincia de Tucumán en su contra. Dicho fallo generó indignación entre los tolombones, como en general entre los pueblos indígenas, quienes decidieron salir nuevamente a las calles a denunciar la discrecionalidad del poder judicial en perjuicio de la comunidad. Asimismo, en reiteradas oportunidades las bases de apoyo en la provincia de Buenos Aires (zona sur del conurbano bonaerense) han colaborado y se han movilizado frente a la Casa de Gobierno de la provincia de Tucumán ubicada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.



Ilustración 31. Marchas del Pueblo Tolombón en San Miguel de Tucumán.

Ambas comunidades también participaron en diversas marchas en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires ya sea en aquéllas específicamente convocadas para reclamar por el pedido de justicia por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar como en aquellas más amplias donde organizaciones territoriales indígenas como el ENOTPO reclamaban por otras situaciones de vulneración de los derechos territoriales indígenas. Entre las primeras se halla la convocatoria masiva del año 2010 que culminó en el masivo Encuentro

denominado “Pacto del Bicentenario entre los Pueblos Originarios y el estado argentino: una política de interculturalidad para la construcción de un estado plurinacional”. Otras manifestaciones organizadas fueron ante los distintos atropellos a otras comunidades indígenas; por la inclusión de la Propiedad Comunitaria Indígena en la reforma del Código Civil y Comercial de la Nación (desde el año 2012 hasta el año 2015); por la sanción del proyecto de ley de Propiedad Comunitaria Indígena (año 2014-2015), por la prórroga de la ley nacional 26.160 (año 2017), entre otras. En estas distintas protestas participaron tanto autoridades, comuneros y comuneras que viven en el territorio y que viajaban a Buenos Aires por distintos motivos-desde trámites administrativos de la comunidad a visitas a familiares- como los y las comuneras que residen en Buenos Aires.

Ambas comunidades han buscado posicionarse en la esfera pública a través de movilizaciones y protestas para, tal como lo han señalado en diversas ocasiones, *“hacernos ver, que estamos vivos y que se sepa lo que pasó. Mucha gente en la ciudad ha estado desinformada o cree que no existimos, que estamos extintos o que no sé, pero muchas veces no saben lo que pasó con nuestra autoridad [referencia a Javier Chocobar] y en sí, en nuestros territorios”*. Justamente el *“hacerse ver”* implica dos puntos centrales. Por un lado, al movilizarse y marchar, ambas comunidades han decidido irrumpir el orden-stat quo dominante de las ciudades, en este caso de la capital tucumana y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Resulta importante recordar que en dichos espacios ciudadanos predomina un sentido común social que el investigador Víctor Ataliva (2008) denominó una política del olvido y de deshistorización, en este caso hacia los pueblos indígenas.

Dicha política da cuenta de dos históricas deslegitimaciones hacia los pueblos indígenas, las cuales circulan en dos sentidos de un mismo continuum (Carrasco, 2000): a) representaciones estigmatizadoras que afirman la extinción de los pueblos indígenas, por lo que queda lógicamente anulada la posibilidad de que hayan sufrido atropellos y por ende que se manifiesten ante ello (quien no existe, no puede recibir ningún tipo de tratamiento); b) imaginarios que aceptan la existencia de los pueblos originarios en el presente, aunque

ubicándolos en ámbitos rurales y no en los urbanos. En otras palabras, la llamada ruralidad de la aboriginalidad hegemónicamente entiende que los pueblos indígenas sólo pueden vivir (en caso de que así sea) en espacios simbólicamente representados como atrasados (Briones, 1998; Kropff, 2011). Para irrumpir física y simbólicamente con dicho consenso social y hacerse escuchar y ver, ambas comunidades realizaron marchas en esos espacios a los que supuestamente no pertenecen, llevando una serie de elementos que llaman la atención, como han sido las pancartas, carteles con simbología, bandera del Pueblo Nación-Diaguita, entre otros.

Otra cuestión relevante acerca de estas demostraciones públicas es que las mismas han retroalimentado al proceso de comunalización. Dicha retroalimentación se evidencia tanto al momento de marchar codo a codo, como en la planificación de las movilizaciones ya que allí se recrean espacios donde se estrechan los vínculos comunitarios: un momento de unión interno de cada comunidad como también de encuentro entre ambas. Los motivos de las marchas han sido comunes a ambas comunidades y cada una de ellas se ha solidarizado a su vez con la otra. Además, en las manifestaciones los chuschagastas y los tolombones han perseguido un objetivo común: exigir justicia ante los atropellos territoriales sufridos.

En suma, a lo largo de este apartado, analicé cómo ambas comunidades han activado una serie de pronunciamientos públicos de carácter político y orientados a la denuncia. Ante los primeros conflictos territoriales y la posibilidad de judicialización de los mismos -al contar con un marco de derecho multicultural que ha hecho inteligibles dichas demandas- la comunidad de Tolombón activó las primeras movilizaciones hacia fines de la década de 1990 y primeros años de la década del 2000. Ante el agravamiento de los conflictos territoriales y su proceso de judicialización, es decir, ante los cambios de condición judicial de los conflictos territoriales, los pronunciamientos públicos se intensificaron, especialmente con la noticia de la definición de la fecha de inicio del juicio oral, abierto y público por el asesinato de Javier Chocobar luego de ocho años y diez meses de espera y ante la decisión de apelar de forma colectiva la respuesta

negativa de la Corte Suprema de Justicia de la provincia de Tucumán con el fallo en contra de comunero Donato Nievas, en el caso de la comunidad de Tolombón.

En ese sentido, en un comienzo -hacia el momento de reorganización y conformación de las Comunidades Indígenas- el nuevo marco de derecho de reconocimiento formal a la diversidad cultural como luego -casi veinte años más tarde- el inicio del juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar y la apelación colectiva de la comunidad Tolombón, pueden ser entendidos como momentos de des-anudamiento o de cambio estructural (Bruner, 1986 citado por Tozzini, 2014, p. 87). Es decir, instancias que han habilitado a que los chuschagastas y los tolombones continuasen expresando aquello que en un comienzo era “impensable” e “indecible”. En cuanto al término “impensable”, y en sintonía con lo trabajado en el capítulo V, me refiero a que recién, en un contexto de emergencia de este nuevo marco legal multicultural, los tolombones y los chuschagastas pudieron dar cuenta internamente de los históricos avasallamientos sufridos y activar mecanismos internos y públicos para comenzar a reclamar, tal como fueron las primeras marchas. Por su parte, lo “indecible” remite a que, a partir del cambio de situación judicial de los conflictos territoriales mencionados y junto a los trabajos de fortalecimiento interno, ambas comunidades han podido impulsar espacios para denunciar públicamente y con sus propias palabras los atropellos que tanto dolor y temor les han causado.

Los pronunciamientos públicos, tanto en medios de comunicación propios como externos y mediante movilizaciones, se han constituido en actos de denuncia de los hostigamientos y amenazas recibidos por las familias *terratenientes* y por el incumplimiento de los derechos territoriales y colectivos indígenas nacionales, provinciales e internacionales. Ambas estrategias empleadas muestran similitudes en cuanto al mensaje a transmitir, adoptando distintas modalidades para alcanzar visibilidad.

En cuanto a las similitudes, tanto en las publicaciones como en las manifestaciones, los chuschagastas y los tolombones buscaron denunciar que los pueblos indígenas continúan siendo víctimas de un discurso subalternizado y estigmatizador, a pesar del reconocimiento formal dado por el marco de derecho vigente a la diversidad cultural. Así, en sus portales de Facebook, en

entrevistas radiales y televisivas y mediante pancartas y banderas, ambas comunidades expusieron la inacción del estado provincial al momento de ejecutar y hacer cumplir los derechos territoriales indígenas, así como la complicidad existente entre funcionarios políticos y judiciales provinciales y las familias *terratenientes*, quienes continúan con sus maniobras de hostigamientos para usurpar sus territorios. En este sentido, la convivencia del estado provincial tucumano con las familias *terratenientes* demuestra que se perpetúa una matriz de poder de lógicas occidentales y colonialistas. Las estrategias de dominación materiales y simbólicas han ido transformándose a lo largo del tiempo: si cinco siglos atrás se trataban de la encomienda y la mita, en la actualidad se menciona las persecuciones e intentos constantes de desalojo a través de estas complicidades (Briones, 2005; Katzer, 2009; Arenas, 2013; Nausbaumer, 2014).

Las modalidades que han adoptado estos pronunciamientos públicos consistieron en, por un lado, crear medios tal como los perfiles en una red social como Facebook y elegir voceros-referentes de las comunidades. El fin de ambas estrategias ha sido evitar que se tergiversase la información sobre los atropellos que reciben, tal como suele ocurrir en el heterogéneo mundo de los medios masivos de comunicación. En este sentido, tanto los chuschagastas como los tolombones han decidido informar en primera persona a la sociedad en general. Por otro lado, la elección de realizar marchas y movilizaciones responde a la intención de irrumpir y visibilizar sus reclamos en espacios urbanos como son las ciudades de San Miguel de Tucumán y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires; espacios donde predominan ideas hegemónicas deslegitimadoras. De esta forma, manifestarse en las ciudades resulta un hecho sorpresivo y hasta impensable para muchos sectores de la población.

Los posicionamientos públicos-políticos en instancias y trabajos interculturales

Las comunidades de Chuschagasta y de Tolombón también decidieron tomar la palabra en primera persona y visibilizar sus realidades, tanto los conflictos territoriales como su trabajo de fortalecimiento interno cultural e identitario, en ámbitos de la sociedad civil como la academia y organizaciones

profesionales-ONGs. Para tal fin ambas comunidades decidieron entablar relaciones de interculturalidad con dichos sectores. Resulta importante recordar que las propuestas de trabajo intercultural persiguen afianzar vínculos de reciprocidad y de intercambios con actores no indígenas donde se tenga en consideración y se respete sus voces y conocimientos, de una forma simétrica (García Canclini, 2004). De esta forma, la propuesta de encarar iniciativas conjuntas ha sido sumamente importante para los chuschagastas y los tolombones debido a que han buscado dejar atrás imágenes folclorizadas y paternalistas, tal como entienden que es la imagen que circula de ellos en dichos ámbitos académicos-profesionales; imagen que, además, los han deslegitimado como “objetos de estudio”. Un punto importante para resaltar es que, para ellos, desde estos ámbitos, muchas veces, se han apropiado de su representación y han hablado en su nombre. Los chuschagastas y los tolombones han buscado modificar esta situación a través de trabajos conjuntos.

Entre los trabajos de interculturalidad que desarrollaré en este apartado se encuentran los promovidos por los chuschagastas para llevar adelante la construcción de los mojones para el espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” y para llevar a cabo el “*Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita. Inauguración del Taller comunitario*”. En este caso, la comunidad Los Chuschagasta articuló con los siguientes actores: el IMCA y con el equipo de investigación de la Universidad Nacional de La Matanza liderado por el Dr. Félix Acuto e integrado por quien escribe. Un segundo caso que analizaré en esta sección es el vínculo establecido por esta misma comunidad con el espacio “Mesa de Justicia para Javier Chocobar” compuesto por Andhes – Abogadas y Abogados del NOA en Derechos Humanos y Estudios Sociales-, junto con otras organizaciones sociales y políticas. En cuanto a las propuestas interculturales encaradas por la comunidad de Tolombón, exploro las relaciones que han establecido con las escuelas ubicadas en su territorio y la designación por parte de la comunidad de una tutora intercultural para entablar y desarrollar estos vínculos. A continuación, se examina la participación de ambas comunidades en distintas actividades académicas: el Congreso Nacional de Arqueología Argentina (La Rioja 2013 y San Miguel de Tucumán 2016), la jornada académica en la Universidad Nacional

de La Matanza (UNLaM) (año 2017) y el panel “Reivindicaciones, derechos y luchas territoriales indígenas en la Argentina contemporánea” durante el III Congreso Nacional de Estado y Políticas Públicas, FLACSO Argentina (CABA, 2018).

Los trabajos interculturales impulsados por los chuschagastas

A lo largo del anterior capítulo me referí a la importancia que adquirieron los proyectos “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” y las *Jornadas Interculturales* con la construcción del Taller Comunitario de Cerámica “*Javier Chocobar*” para el proceso de comunalización y de fortalecimiento interno de los chuschagastas. En este apartado me interesa puntualizar en las iniciativas interculturales encaradas por la comunidad para llevar a cabo dichos proyectos con actores no indígenas. Como señalé en el capítulo VI, los chuschagastas decidieron en asambleas comunitarias trabajar con el IMCA. La relación con dicho instituto fue iniciada por la comunera Nancy Chocobar, quién es egresada de dicha institución. Luego de asambleas comunitarias en el territorio, los chuschagastas decidieron que Nancy se contactara con los directivos/as y alumnos/as para proponerles participar del proyecto para señalar el territorio:

(...) trabajamos con los estudiantes de la Escuela sobre qué era lo que queríamos que dijeran esas piezas. Porque quizá los alumnos sólo pensaban en los aspectos estéticos, en el concepto cerámico, pero nosotros queríamos que sea reivindicar el espacio, el lugar, pero también sea un pedido de justicia. Qué sea algo contundente, que tenga que ver con la identidad, que no sea algo folclórico. Fue un desafío grande para la Escuela, para nosotros como equipo y también para la comunidad. Empezamos a trabajar sobre la idea de hacer mojones (...). Volvimos a la Escuela de Cerámica y ahí lanzamos el proyecto (...). Porque yo estudié en la Escuela de Avellaneda y lo que no vimos. Siempre veíamos a la cerámica como un objeto. Ni siquiera hablábamos de pueblos originarios. Es más, veíamos la cerámica pero la de afuera: de China, México, etc. De acá muy poco. Lo bueno de participación fue lo de conectar a los estudiantes con las organizaciones y romper ciertos conceptos que se tienen. Y nosotros no queríamos que se trate a la cerámica como un objeto utilitario. Muchas veces renegamos de la ciencia y de la mirada de los especialistas, pero la verdad que nos cuesta encontrar gente idónea con la que se pueda trabajar de igual a igual. Más allá de la diversidad y la diferencia. Pero que podamos unificar criterios cuando la otra persona se pone a disposición como una herramienta. Eso es justamente la interculturalidad. Cuando podemos construir algo juntos sin pasar por

sobre el otro (Entrevista a Nancy Chocobar, 16 de mayo de 2016, Buenos Aires).

Como se aprecia en el testimonio, el trabajo intercultural con el IMCA se inició a través de reuniones donde Nancy Chocobar transmitió el propósito que la comunidad buscaba alcanzar: un espacio de memoria, cultura e identidad. Por lo tanto, para los chuschagastas era fundamental que las esculturas del espacio *“Territorio de Memoria, Resistencia y Lucha Javier Chocobar”* -los mojones- y las piezas a trabajar durante el taller de cerámica evitaran una mirada que resaltara solamente aspectos estéticos y técnicos y que redundara en imágenes folclóricas de los pueblos originarios en general y del diaguita en particular.

Con el fin de reforzar este sentido cultural e identitario que querían imprimirles a los monolitos decidieron contactarse también con el equipo de investigación de la Universidad Nacional de la Matanza. El vínculo de la comunidad Los Chuschagasta con nuestro equipo de investigación comenzó a través de los trabajos interculturales con el ENOTPO, encuentro que Nancy Chocobar integra como comunera del Pueblo de Tolombón.

El profesor Félix Acuto comenzó este vínculo en el año 2009 y quien escribe hacia el año 2012 en el marco de mis primeras becas de inicio a la investigación, como detallé en el capítulo IV Metodología. Si bien consideramos sumamente positivas las perspectivas críticas y reflexivas sobre la academia y la producción del conocimiento, la descolonización de los saberes y las representaciones que se han desarrollado desde las disciplinas académico-científicas; no en todos los casos se ha pasado del plano de la crítica al plano de la acción y la interrelación. Desde el equipo de investigación, nos hemos propuesto trascender lo académico con su lógica y dinámica de campo para transformarse en una praxis. La praxis busca modificar ciertas construcciones sociales que generan y reproducen desigualdad, opresión y discriminación orientadas en acciones pensadas y sustentadas desde perspectivas teóricas críticas y a partir de un análisis pormenorizado de la situación sobre la que se trata de impactar (Flores y Acuto, 2015, p. 187; Acuto, 2018 y Acuto y Flores 2019). Para esto, hemos planteado el desarrollo de trabajos colaborativos y en diálogo con el ENOTPO poniendo a disposición de esta organización y de los

colectivos indígenas que la integran las herramientas de conocimiento y nuestra experticia académica a fin de contribuir, apoyar y, de ser posible, fortalecer los proyectos, demandas, luchas y derechos de los pueblos originarios. Sumado a esto, hemos buscado fomentar la participación de las organizaciones indígenas en el ámbito académico y la producción de conocimientos interculturales (Corimayo y Acuto, 2015; Flores y Acuto, 2015; Huircapán, Jaramillo y Acuto, 2017; Acuto y Flores, 2019).

Como introduje en el capítulo VI, en el marco de este trabajo conjunto que entablamos con el ENOTPO y las organizaciones territoriales que lo integran, fuimos convocados a participar de los proyectos “*Territorio de Memoria, Resistencia y Lucha Javier Chocobar*” y de las “*Jornadas Interculturales del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar*”. A fin de darle un contenido cultural, histórico e identitario a las obras, trascendiendo lo meramente estético y estereotipado, los chuschagastas le solicitaron al Dr. Acuto que ofreciese una serie de charlas-talleres a los estudiantes y docentes del IMCA orientados a explicar los sentidos y vínculos que la cultura material ha tenido para los pueblos originarios y para el Pueblo Diaguita. Estas actividades se realizaron con anterioridad a la confección de las piezas y de las actividades que luego serían llevadas a cabo en el territorio comunitario.

En una de las charlas en las que participé en el IMCA (mayo del año 2017), el profesor Acuto ofreció una presentación con fotos de las distintas vasijas, ollitas y tinajas encontradas en sus trabajos arqueológicos y explicó las distintas teorías arqueológicas sobre la ornamentación que contienen los vestigios diseños, formas, colores, entre otros atributos-. Los ejes por los que transcurrieron las charlas-talleres estuvieron centrados en discutir la preexistencia y profundidad histórica diaguita en los territorios, explicar la manera en que el Pueblo Diaguita habita y es en el territorio, mostrar que las vasijas cerámicas no fueron simplemente artefactos utilitarios que cumplían una función específica, sino que para el pueblo diaguita los objetos tienen vida y biografías, y discutir la iconografía diaguita y sus significados. Los y las ceramistas atentos/as a estas explicaciones, entre ellas Nancy Chocobar, aportaron sus ideas sobre la mejor técnica para trabajar y plasmar de forma precisa la iconografía presentada en la

arcilla. Asimismo, como detallé en el capítulo anterior, durante estos encuentros Nancy Chocobar, en nombre de la comunidad, expresó la forma en que los chuschagastas han concebido y se han vinculado con dichos vestigios.

Asimismo, resulta importante recordar que la comunidad tuvo experiencias previas de trabajo como fue con el equipo del Instituto de Rescate y Revalorización del Patrimonio Cultural, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán dirigido por la Dra. Josefina Racedo, del cual surgió el libro *“Conociendo a la Comunidad Indígena Los Chuschagastas. Tierra, organización comunitaria e identidad”* (año de edición 2015). En este libro los y las autoras trabajaron con los chuschagastas preguntándoles por los sitios arqueológicos y restos de piezas de cerámica encontradas.

Estas actividades y vínculos interculturales con el IMCA y con nuestro equipo de investigación de la UNLaM continuaron durante los días en que se llevaron a cabo las *“Jornadas Interculturales e Inauguración del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar”* en el territorio comunitario. Allí los chuschagastas decidieron dedicar una jornada del ciclo para que el profesor Acuto y las autoridades tradicionales de Los Chuschagasta y de Tolombón, Andrés Mamaní y Rufino Morales, dieran una charla a toda la comunidad y a los presentes -integrantes del IMCA y quien escribe- contando sobre los significados de la iconografía grabada en las piezas de cerámica encontradas. Asimismo, otro de los talleres fue destinado para que una de las profesoras del IMCA junto al comunero Delfín Cata diesen una charla sobre la preparación de arcilla y elaboración de adobe -pintura utilizada para decorar las piezas- mostrando la combinación de saberes, los técnicos y los locales. Las autoridades –(cacique) y presidente de ese momento, Andrés Mamaní y Audolio Chocobar, expresaron el enriquecimiento de haber intercambiado saberes con los/as profesores del IMCA y con el equipo de investigación de la UNLaM:

(...) Esto de podernos reunir con los chicos que han venido de Buenos Aires, han sido unas jornadas muy lindas (...) ha sido bueno porque hemos podido ambas, la comunidad y ustedes (...) tiremos para el mismo lado (...). Ustedes han podido conocernos, conocer nuestras actividades, nuestras costumbres, nuestras comidas, la forma de cómo preparar la comida, cómo cocinar (...) y creo que los chicos se llevan una linda experiencia y nos dejan también, digamos conocimiento técnico para

nosotros, para nuestra gente y para nuestros jóvenes que participaron de este taller. Y eso es bueno, nos hemos entendido (...). Yo lo que espero de esto que se siga y que pronto, no sé en cuando, siempre he dicho que la vida tiene muchas vueltas, en algún momento nos podamos encontrar (...). Y lo bueno también es que ustedes se llevan esta experiencia de aquí y que lo van a difundir y lo van a contar a sus compañeros (...) Creo que esta experiencia de ustedes vienen, enseñan esto, creo que también, desde aquí en adelante, nos van a mirar de otra forma, porque creo que, cuando se han instalado, se han puesto los mojones hemos sido ya mirados de otra forma (...) ¡Qué bueno poder intercambiar las cosas! (...). Queda visibilizado la forma de organización y de que sí tenemos capacidad, demostramos al resto de las organizaciones que hay en los pueblos, en las ciudades que sí, que queriendo uno las cosas se pueden hacer. Hemos mostrado la organización de que sí estamos capacitados para hacer cosas, y eso es bueno. Una vez más con ustedes de que podamos demostrar esto, estamos organizados como lo hicimos aquella vez con los mojones (...) (Entrevista conjunta a Andrés Mamani y a Audolio Chocobar, 21 de julio del año 2017, base El Chorro).

Como se puede apreciar, el trabajo intercultural llevado adelante por los chuschagastas para elaborar ambos proyectos apuntó a articular los conocimientos locales -de los chuschagastas- con los técnicos-expertos de los ceramistas y del profesor Félix Acuto, siendo considerados y valorizados ambos saberes de igual a igual. A partir de este respeto y reconocimiento mutuo, se han podido desarrollar experiencias que han fortalecido a los chuschagastas y que han brindado un aprendizaje a quienes participamos de las mismas. Estas actividades han sido enriquecedoras, abriendo el camino para nuevas iniciativas interculturales.

Los vínculos con la “Mesa de Justicia por Javier Chocobar”

Hacia el año 2013, durante el camino de lucha y visibilidad de la causa por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar, los chuschagastas decidieron integrar el espacio denominado “Mesa de Justicia por Javier Chocobar”⁹⁶. El mismo se encuentra compuesto por Andhes – Abogadas y Abogados del NOA

⁹⁶ Otras organizaciones sociales, políticas, de la sociedad civil, comunicadores, comunidades originarias, colectivos de prensa alternativa, han integrado el espacio tales como la Unión de Los Pueblos de la Nación Diaguita de Salta; La Palta Comunicación Popular, Asamblea Permanente por los Derechos Humanos; H.I.J.O.S. – Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio; Corriente Social y Política Marabunta Taypi Ñam; La 49; Podemos; Patria Grande, entre otros. Ver link de su página web: <https://justiciaporjavierchocobar.000webhostapp.com/2018/08/que-es> (última visita: 25 de noviembre del año 2019).

en Derechos Humanos y Estudios Sociales-, entre otras organizaciones sociales y políticas. Los abogados y abogadas de Andhes fueron también los defensores oficiales de la comunidad durante el juicio.

En charlas con la autoridad Audolio Chocobar y Delfín Cata me indicaron, a partir de las reiteradas citaciones y visitas a Tribunales para informarse y realizar trámites en torno a la causa, los chuschagastas, entre ellos, Audolio Chocobar, Delfín Cata, Andrés Mamaní, conocieron a abogados/as de ANDHES. Luego de reuniones con ellos, los/as letrados/a les propusieron conformar un espacio para difundir la causa, el cual fue denominado “Mesa de Justicia por Javier Chocobar”. Así en asambleas comunitarias, decidieron participar activamente de este nuevo espacio debido a que, como indicaron, *“buscábamos un camino para que se impulse la causa, que veíamos que estaba trabada, ha visto, y visibilizar más”*. Luego, con el correr del tiempo, se fueron sumando más organizaciones sociales y políticas en apoyo a la causa. Al mismo tiempo, la comunidad se encontraba entablando vínculos con otros espacios como las mencionadas experiencias interculturales con el IMCA y con el equipo de investigación de la UNLaM.

El vínculo con los integrantes-organizaciones de la Mesa atravesó distintos momentos, algunos de mayor cercanía y afinidad y otros que denotaron un trato más bien distante. Si bien la relación entre la comunidad y la Mesa ha contado con distintas opiniones y valoraciones de acuerdo con el punto de vista de cada familia comunera, destaco que hacia el momento del inicio del juicio los chuschagastas notaron que desde la Mesa se estaban realizando eventos y difundiendo publicaciones sin consultarlos. Para la comunidad estas situaciones mostraron que el trabajo intercultural perdía fuerza. Ahora bien, ¿qué implicó para la comunidad que estos vínculos interculturales perdiesen fuerza? Los chuschagastas en asambleas comunitarias debatieron si su voz colectiva estaba siendo escuchada y considerada y de qué forma por los distintos actores que integraban dicho espacio. Estos replanteos llevaron a que estuvieran más atentos y enfáticos en la participación de las decisiones que se tomaban desde este la Mesa, especialmente ante temas sumamente importantes y sensibles para la comunidad, como ha sido la visibilidad de la causa judicial.

Uno de los momentos donde pude apreciar este distanciamiento fue durante una de las últimas reuniones antes de que se iniciase el juicio (agosto del año 2018). Recuerdo que en dicho encuentro participaron dos de los/as abogados/as que representaban a la comunidad, tres integrantes de la Mesa - dos representantes de organizaciones sociales y parte del equipo técnico-, la autoridad tradicional Audolio Chocobar, el exsecretario general, Delfín Cata, y quien escribe. Para los chuschagastas el propósito de esta reunión fue informarse y continuar trabajando sobre cómo se procedería con los preparativos para el juicio -transportes, viajes, albergues, comidas, entre otros- y cómo se visibilizaría el juicio. Así, la autoridad Audolio Chocobar les leyó a los y las abogadas y miembros de organizaciones sociales las dudas y cuestiones importantes que se habían definido en asamblea comunitaria, remarcando punto por punto. Durante la hora y media que duró el encuentro, tanto Audolio como Delfín buscaron marcarles a los presentes que se atiende a las inquietudes y prioridades que tenía la comunidad, especialmente en torno a la visibilidad del juicio. Sin embargo, luego de dicha reunión y ante algunas inquietudes no resultas, los chuschagastas decidieron encarar su propia estrategia de visibilidad, realizando sus propias remeras, folletos, pronunciamientos, pancartas y, como mostré, hasta su propia Página de Facebook. También la comunera Nancy Chocobar señaló sobre la forma de trabajo con organizaciones sociales y políticas: *“ahí se pone en juego la interculturalidad, pero la interculturalidad de verdad, ¿no?, de poder construir y dar ese tiempo de reflexionar que es lo que queremos que se trasluzca”*, dando cuenta de que no siempre se realiza desde una premisa y criterio crítico.

Otro momento en cual los chuschagastas reafirmaron su decisión de entablar vínculos desde una mirada intercultural con integrantes de la “Mesa de Justicia por Javier Chocobar”, precisamente con los abogados/as, fue durante la audiencia de alegatos⁹⁷. En dicha instancia, la comunidad trabajó a la par de los/as letrados/as brindando información sobre su historia y memorias colectivas en torno a los desalojos y atropellos sufridos, tanto por las generaciones actuales

⁹⁷ Los alegatos son los discursos en los cuales se exponen las razones que sirven de fundamento al derecho del defendido/a e impugnan las del adversario. En dicha instancia judicial -últimas audiencias del juicio- las partes cuentan con tiempo no limitado para exponer sus argumentos.

como por sus antepasados-mayores, sobre su posesión ancestral en el territorio, su cultura y su identidad. Todos puntos importantes que no debían ser soslayados dado que se trataba de un momento único donde la comunidad podía realizar su descargo ante jueces, fiscales y funcionarios judiciales sin ser interrumpidos. Así lo expresó el comunero Ismael Chocobar:

(...) Fue un error nuestro por dejar que el proceso lo lleven adelante los abogados y no solamente que no tiene que ser así, sino que no tiene que volver a pasar en ninguna comunidad (...). Corrimos al terrateniente de ahí y pusimos al abogado y el abogado nos dice hagan esto y como que es difícil pero hay que cuestionar un montón la labor jurídica y es difícil porque son cosas que no entendés palabras que no entendés, entonces alguien tiene que ponerse a leer, a traducir, a traducir los conceptos jurídicos y poder problematizar (...). Nosotros le brindamos material, por ejemplo, a los abogados (...) la Cédula de Tolombón, les brindamos cosas como para darle sustento (...) era el momento para hablar y no te pueden cortar en el alegato (...). Cuando los abogados empezaron a escuchar un poco más a la comunidad, la demanda de la comunidad, estuvo un poco mejor el juicio, pero no estuvimos muy de acuerdo con todo lo que pasó en el juicio, esa es la verdad (Entrevista a Ismael Chocobar, 05 de enero de 2019, base El Chorro).

Como se muestra en el testimonio de Ismael Chocobar, la comunidad no podía dejar nuevamente su destino en manos de “otros”. Estos “otros” para los chuschagastas han sido distintos actores que han tomado la voz por ellos ya sean *terratenientes*, abogados/as, la academia y/u organizaciones sociales y políticas. Para revertir esta situación, tras ocho años y diez meses de lucha, de preparación y fortalecimiento colectivo e identitario, la comunidad tomó la voz en primera persona frente a dichos sectores.

La relación intercultural que la comunidad entabló con el espacio de la “Mesa de Justicia por Javier Chocobar” con los replanteos despertados entre los chuschagastas, especialmente a partir de que dicho vínculo perdió fuerza, resultan representativos a la luz de trabajos que analizan la interrelación de las comunidades estudiadas con interlocutores externos a las mismas (Pizarro, 2006; Lanusse, 2007; Crespo, 2011; Zapata, 2014; Tozzini, 2014; Espósito, 2017; Manzanelli, 2017). La relación entre los chuschagastas y los integrantes de la Mesa deja a entrever los tipos de tratamientos desde los cuales la comunidad ha sido interpelada. Dicho tratamiento responde a la clasificación hegemónica que predominó desde fines de la década de 1990 hacia los pueblos

indígenas en Argentina: desde un tropo o rótulo identitario étnico y racial que, si bien declara el reconocimiento de la diversidad cultural y a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, mantienen lógicas paternalistas desde una noción acrítica de aboriginalidad (Briones, 2008). Así, por un lado, la falta de consulta que los chuschagastas notaron y debatieron en asambleas comunitarias por parte de la Mesa coincide con la crítica que le han hecho a la figura jurídica de la Comunidades Indígenas, comentada en el capítulo V. En otros términos, aún falta un respeto real sobre lo que los pueblos indígenas deciden de forma autodeterminada y consideran importante para sus vidas y sobre las formas de llevar adelante.

Por otro lado, y dado que se encontraron con la reproducción de esta forma paternalista de tratarlos, para los chuschagastas “*el verdadero trabajo intercultural*” perdió fuerza. De esta forma, se puede apreciar que el trabajo intercultural conlleva como desafío entablar relaciones entendiendo a la diversidad cultural, la cual ha sido formalmente proclamada desde las últimas décadas, no como un mero dato de la realidad o como un rótulo identitario, sino desde un real respeto a los lugares de enunciación de cada colectivo. Esta última premisa incluye reconocer sus conocimientos e historias de cada actor y no, simplemente, una re-integración de las formas de vida alterna a los valores propuestos por identidad nacional hegemónica (Briones, 2008).

El trabajo intercultural en Tolombón: los vínculos con las escuelas del territorio

Los conflictos territoriales han implicado diversas situaciones violentas - hostigamientos, amenazas de desalojos, quema del “*quincho comunitario*”, quita de cercos de siembra, entre otros- acompañados de narrativas estigmatizantes y deslegitimadoras como “tierras sin indios”, “indios truchos” y/o “usurpadores” por parte de diversos actores. Entre ellos, por parte de las familias *terratenientes*, de funcionarios estatales y también de directivos y maestros de las escuelas ubicadas en el territorio. Como señalé en el capítulo V, VI y VII, los tolombones señalaron el maltrato y la discriminación recibida por el personal docente, quienes les prohibían hablar su lengua y demostrar cualquier signo que diese cuenta de su identidad y cultura originaria -vestimenta, referencia a prácticas

diaguitas como la ofrenda a la Pachamama, entre otras-. Asimismo, indicaron la poderosa influencia que poseen las escuelas al impartir educación de una forma hegemónica, lo cual repercute en que aun varias familias del territorio no se reconozcan como parte de la comunidad de Tolombón. Como han discutido diversos investigadores, el sistema escolar ha sido una de las instituciones dominantes negacionista de la identidad indígena al cumplir el rol de internalizar una identidad nacional homogénea, blanca y europea (Briones, 1998; Carrasco, 2000; Grosso, 2007; Lanusse, 2007; Pizarro, 2006 y 2014; Flores y Acuto, 2015; Acuto y Flores, 2019).

Ante este escenario y tras los trabajos de revitalización identitaria y cultural mencionados en los anteriores capítulos, en los últimos cinco años la comunidad de Tolombón decidió responder y revertir este discurso escolar de carácter asimilacionista. Para tal fin, ha trabajado para tomar la palabra en primera persona entablando vínculos interculturales con las escuelas ubicadas en las distintas bases territoriales, buscando reconocimiento y un trato recíproco por parte de los/as directivos y los/as maestros/as. Así, a lo largo de este apartado ahondaré en cómo los tolombones se posicionaron como interlocutores y crearon un nuevo lugar de enunciación ante la comunidad educativa a través de la designación de una tutora y de la gestión de becas interculturales. Me referiré especialmente a las propuestas y experiencias con las escuelas N° 214 de la base de Gonzalo, N° 385 de la base de Rearte y N° 216 de la Comunidad Indígena vecina de Potrero Rodeo Grande, establecimiento a donde asisten los comuneros y comuneras de la base de Potrero.

Desde el año 2014, los tolombones eligieron en asambleas comunitarias una nueva tutora-facilitadora para trabajar en las escuelas, principalmente en el área de actividades extracurriculares. Como mencioné en el capítulo VI, la comunidad de Tolombón ya desde su conformación como Comunidad Indígena había creado la figura del tutor/a. No obstante, no fue hasta el agravamiento de los conflictos territoriales que esta responsabilidad ha tomado relevancia impulsando su rol de intermediaria, junto a otras autoridades de la comunidad.

Desde que asumió como tutora, Isabel Velardez comenzó a entablar diálogo con las autoridades escolares y maestros/as con el propósito de lograr

que se reconozca y se permita colocar simbología diaguita en las aulas y se incluya información sobre la historia, identidad y cultura del Pueblo Tolombón en el contenido curricular y extracurricular. En entrevistas Isabel y su hermana Noemí Velardez me relataron que dicha iniciativa representó un paso importante para la comunidad, especialmente considerando que el sistema escolar siempre les ha cerrado las puertas y ha trabajado en pos de la invisibilidad de la comunidad de Tolombón:

La escuela siempre tapó, siempre decían que los indios eran de antes, alguien con algo acá [señalándose la cabeza] y plumas. Siempre se hacía hincapié en la colonización, te hacían dibujar los barcos que vinieron, el 12 de octubre era eso que era que descubrían América (...). Nunca se hizo hincapié en nosotros, acá qué estamos acá, que somos Tolombón que somos Diaguita, que en otros lados hay Lules, hay tonokotes, todo en pasado, hasta el día de hoy (...). Ahora algunos [por maestros/as, directivos/as y personal de la escuela] están tomando conciencia (...) (Entrevista a Isabel y Noemí Velardez, 19 de enero del año 2019, base Gonzalo).

Como se aprecia en el relato la frase de Isabel y de Noemí “*la escuela siempre tapó*” refiere a al comentado tratamiento negador y asimilacionista hacia los pueblos originarios, no permitiéndoles expresar su cultura e identidad. Además, se encuentran otros relatos de los tolombones acerca de cómo habían sido sus primeras experiencias en las escuelas. Una de ellas fue cuando hacia el año 2016 se realizaron talleres en la escuela N° 214 de la base Gonzalo dados por las comuneras Nancy Chocobar, Gerónima Ríos y Pedro Velardez (comuneros mayores de la base de apoyo, en Buenos Aires), la tutora Isabel Velardez, junto a un abogado del Pueblo-Nación Atacama, Miguel Casimiro.

Los talleres tuvieron como propósito aplicar el derecho a la educación Inter bilingüe e intercultural sancionado en el artículo 34 de la ley nacional N° 24.195 llamada Ley Federal de Educación. Así, la charla ofrecida, a la cual participaron todos los cursos de la escuela -primaria y secundaria-, fue en torno a la cultura diaguita, la espiritualidad, los derechos indígenas -preexistencia de los pueblos indígenas, sobre su posesión territorial y el marco de derecho internacional, nacional y provincial que los reconoce como sujetos de derecho y políticos- y los hostigamientos recibidos dado que en aquel momento los *terratenedores* Critto habían quemado el “*quincho comunitario*” y quitado cercos comunitarios a la familia Cayata. Así, tal como lo señalaron los comuneros y comuneras que

participaron su intención fue *“hacer valer nuestro derecho a una educación intercultural, que los niños y niñas de la comunidad puedan saber sobre la identidad diaguita y además sobre los conflictos que hay en el territorio”*. También agregaron que *“hacer valer el derecho a una educación intercultural no se trata sólo de hablar el idioma o celebra el 1° de agosto la ceremonia a la Pachamama, sino de contar sobre los conflictos territoriales que se vive”*, marcando así que la interculturalidad se trata de que la comunidad decida de forma autodeterminada el contenido de las charlas y de las currículas. De esta forma, también cuestiona la idea folclorizada y esperada por la comunidad no indígena la cual gira en torno a que la participación autorizada a los pueblos originarios es solamente a través de actos considerados tradicionales como la celebración de la Pachamama. Sin embargo, tal como lo relataron los tolombones, este ciclo de charlas fue interrumpido por denuncias de los *terratenientes* Critto presentadas en el Ministerio de Educación de la provincia de Tucumán, debido a que no querían que en la escuela se hablase de “temas indígenas”, argumentando se trataba de un adoctrinamiento de los estudiantes por parte de *“gente que viene de afuera”*, *“indios truchos que manda el INAI”*. Además, los tolombones señalaron que se excusaron y presionaron a la escuela diciendo que ellos “habían donado parte de su territorio” para que se construyera el edificio -como también la capilla- negando nuevamente la preexistencia de la comunidad. La escuela, por su parte, tuvo como respuesta apartar al director y, por un tiempo, *“cerrarle las puertas”* a la comunidad.

Otras situaciones semejantes ocurrieron en la escuela de Rearte, donde los tolombones denunciaron la complicidad de la familia *terratenientes* López de Zavalía con la escuela ubicada en dicha base. Entre sus relatos se encuentra el cortar el acceso a la red Wifi para que las familias comuneras no se puedan comunicar cuando amenazan con desalojos. Estas experiencias son ejemplificadoras del rehúso de la comunidad educativa a hacer valer el derecho indígena y el reconocimiento a la comunidad Tolombón. También refleja las relaciones locales que mantienen las familias *terratenientes* con esta institución, y su poder de influencia ya sea argumentando que “ellos” cedieron terreno para que se construya la escuela, o brindado algún presente como algún animal para algún festejo.

A pesar de lo sucedido, la comunidad de Tolombón continuó apostando al trabajo intercultural para lograr tener mayor participación en los establecimientos educativos ubicados en la comunidad, obteniendo resultados positivos. Como se reflejó en la frase de Isabel y de Noemí, plasmada en la cita anterior, *“ahora están tomando consciencia”*, refiriéndose a que los/as directivos y maestros/as, poco a poco, comenzaron a tener una actitud más receptiva hacia la comunidad. Así, la autoridad tradicional-cacique, Rufino Morales, y del Secretario General de la comunidad, Carlos Villagra, y la delgada de la base de Gonzalo, Lorena Vilcoza me indicaron que desde hace aproximadamente dos años las escuelas N°385 de la base de Rearte y la N° 214 de la base de Gonzalo, comenzaron a realizar en conjunto la ceremonia a la Pachamama para el primer día del mes de agosto, junto a charlas brindadas a los y las estudiantes del nivel primario y secundario sobre el sentido de la ofrenda a la Madre Tierra. También, durante una de mis estadías en la casa de los padres de la autoridad-cacique Rufino Morales (julio del año 2018), me contó que en las próximas semanas la comunidad participaría del festejo del Centenario de la escuela N° 216 de la Comunidad Indígena vecina Potrero Rodeo Grande. Dicha iniciativa había surgido a partir de charlas y reuniones entre la comunidad y dicha escuela, donde Rufino Morales junto a la tutora/facilitadora Isabel Velardez le plantearon al cuerpo docente la importancia que ese día la comunidad se hiciese presente.

Los tolombones mantuvieron firme su decisión de continuar entablando vínculos interculturales y tomando posición en el ámbito educativo, esta vez, al decidir en asambleas comunitarias tramitar becas interculturales. Dichas becas, como mencioné en el capítulo VI, tienen como propósito impulsar a que los y las jóvenes pudiesen terminar sus estudios secundarios como también continuar su formación sin perder el vínculo con la comunidad y con el territorio. Así, una de las tareas dadas a la tutora Isabel Velardez ha sido gestionar y hacer cumplir estas becas, realizando los trámites necesarios y obteniendo la documentación necesaria, la cual, luego, es entregada en las asambleas comunitarias para el proceso de selección y su distribución entre las familias comuneras -dado que son cupos limitados-. También Isabel se ocupa de asistir a las reuniones con los/as directivos para conocer los requisitos pedidos desde el ámbito educativo y también dar cuenta que la comunidad de Tolombón se encuentra presente e

interesada en participar activamente e involucrarse en la educación de sus jóvenes.

Para la comunidad las becas dirigidas a la comunidad son más bien resultado de la “obligación” del estado nacional y provincial de cumplir con las leyes indigenistas sancionadas, entre las que se encuentra el derecho al respeto a la educación intercultural e interbilingüe tal como lo declara el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional y la mencionada ley nacional 24.195. Así, lo expresó la tutora Isabel Velardez:

Un reconocimiento de que han estado mal (...). El estado lo tiene que hacer pero ahí han estado mal y obligados también, por leyes, acuerdos internacionales, (...) está obligado aunque se resista, el estado recibe fondos extranjeros y para recibir fondos tiene que justificar con las becas (Entrevista a Isabel Velárdez, 19 de enero del año 2019, base Gonzalo).

Como se aprecia en el testimonio de Isabel Velardez, para la comunidad el estado-nacional y provincial comenzó a ejecutar estas becas al verse “obligado” y al tener también que obligar al sistema escolar a cumplir con el reconocimiento a la diversidad cultural y de los pueblos indígenas ya que “han estado mal”, es decir, dado que han invisibilizado a la comunidad por siglos. Sin embargo, en muchas ocasiones, las escuelas no cumplen con el derecho. De esta forma, los tolombones reconocieron que aún falta profundizar en esta mirada y en este proceso intercultural para que desde las instituciones educativas como desde el estado provincial haya un real y crítico reconocimiento de la comunidad como un par. Especialmente, se requiere entender cabalmente las premisas de dicho trabajo que implican que la comunidad tome la palabra en primera persona y participe activa y libremente en las actividades académicas.

Hasta aquí mostré que la comunidad de Tolombón ha dado importantes pasos en este camino de entablar una relación intercultural con los maestros/as y directivos de las escuelas ubicadas en sus bases territoriales. Los tolombones señalaron una incipiente, aunque positiva y receptiva modificación del trato de la comunidad educativa, la cual facilitó iniciar estas propuestas interculturales, especialmente en lo que respecta a la participación en actividades extracurriculares con los y las jóvenes de la comunidad. No obstante, me interesa detenerme en el cambio de posicionamiento por parte de la comunidad de

Tolombón, principalmente tras el agravamiento de los conflictos territoriales y ante su proceso de fortalecimiento interno identitario y cultural.

La comunidad ha decidido tomar la palabra en primera persona y posicionarse como interlocutora, buscando distintas formas de ser escuchada y de intervenir en el ámbito educativo. Especialmente al reconocer la poderosa influencia del sistema escolar y sentirse interpelados por su discurso deslegitimador y negacionista sobre su identidad y cultura. Resulta importante no olvidar que el sistema escolar ha sido una de las principales instituciones hegemónicas en subalternizar a los pueblos indígenas, al internalizar la identidad de la nación argentina, es decir, una identidad homogeneizada (Briones, 1998; Carrasco, 2000; Grosso, 2007). De esta forma, por un lado, se pudo apreciar que los tolombones, a través de participar en charlas y de realizar las ofrendas a la Pachamama en las escuelas, han considerado al trabajo de interculturalidad como una estrategia de visibilidad para hacer frente y cuestionar dichos discursos y tratamientos deslegitimadores del sistema escolar; lo cual también conlleva no permitir más que se eduque a los niños/as y jóvenes de la comunidad desde estas miradas hegemónicas.

Por otro lado, también se aprecia, a pesar de este incipiente cambio positivo por parte de las escuelas, perdura un fuerte discurso negacionista por parte de quienes componen el sistema educativo en sintonía con la influencia del poder local de las familias *terratenientes*, tal como mostraré en la última sección de este capítulo. En este sentido, los tolombones se encuentran en la primera y difícil instancia de quebrar con dichas imágenes e ir definiendo un nuevo lugar de enunciación con el desafío que ello les conlleva: hacer valer su voz.

La participación en eventos académicos y en trabajos de investigación

Las comunidades de Chuschagasta y de Tolombón también tomaron la palabra en primera persona y fortalecieron el trabajo intercultural en ámbitos académicos participando en distintas propuestas de eventos científicos-tecnológicos, tal como congresos nacionales, simposios, paneles y jornadas científico-académicas. Dichas propuestas se llevaron adelante con el equipo de

investigación de la Universidad Nacional de La Matanza liderado por el Dr. Acuto e integrado por quien escribe, en el contexto de los vínculos interculturales contruidos con dicho equipo, tal como lo mencioné en el primer apartado de este capítulo y profundicé en el capítulo IV.

Referentes de ambas comunidades participaron en dos Congresos Nacionales de Arqueología Argentina en el marco de los trabajos de vinculación entre el equipo de la UNLaM y el ENOTPO. Uno de estos congresos fue realizado en el año 2013 en la ciudad de La Rioja, en donde se organizó el Simposio “Pueblos originarios y arqueología. Construyendo un diálogo intercultural y reconstruyendo a la arqueología”. El segundo simposio se realizó en el año 2016 en la ciudad de San Miguel de Tucumán titulado “Pueblos originarios y arqueología. Redefiniendo la relación intercultural y la producción del conocimiento arqueológico”. En el octubre del año 2017 se llevó a cabo una jornada en la Universidad Nacional de La Matanza y un año después, en octubre del año 2018, en la sede de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Argentina).

Dichos simposios sirvieron de foro para que las referentes de Chuschagasta y Tolombón, Nancy Chocobar y Mercedes Velardez, expusieran ante la audiencia académica los conflictos territoriales por los que atraviesan. Además, discutieron sobre el rol que la ciencia ha tenido y podría tener para contribuir y ponerse a disposición de las luchas y proyectos indígenas. Estas presentaciones no sólo buscaron relatar públicamente sus realidades territoriales sino constituirse en lugares de enunciación para visibilizar que en tanto pueblos indígenas han mantenido viva su cultura, en contraposición al usual tratamiento recibido por parte de una disciplina científica como la Arqueología cuyas unidades de estudio son los restos arqueológicos. Resulta importante que por mucho tiempo la disciplina contribuyó a su invisibilidad y negación, estudiando su patrimonio y pasado sin consulta ni respetando sus deseos y conocimientos (Acuto y Flores, 2015; Corimayo y Acuto, 2015; Benedetti, 2012; Enderé, Chaparro y Conforti, 2016; Condori y Alancay, 2019; entre otros).

En contraposición con esto, las representantes de los chuschagastas y tolombones, así como también referentes de otros pueblos originarios que

participaron de la actividad, manifestaron que son los pueblos indígenas quienes deben decidir sobre cómo administrar su patrimonio arqueológico dado que los mismos son prueba de su preexistencia y legados de sus ancestros. Además, hicieron hincapié en la restitución de los restos mortales de estos ancestros que se encuentran en museos, tal como lo establece la Ley 25.517⁹⁸.

Una segunda participación en ámbitos académicos fue en la jornada académica realizada el día 27 de octubre del año 2017 en la mesa titulada “Pueblos Originarios, identidad, luchas territoriales y derecho indígena: El caso del Pueblo Chuschagasta y Javier Chocobar” en la Universidad Nacional de La Matanza. Para dicha convocatoria se trabajó en conjunto con las autoridades de la Casa de Altos Estudios, entre ellas la Secretaría de Ciencia y Tecnología y el Departamento de Derecho y Ciencia Política, las cuales pusieron a disposición sus instalaciones y a su equipo de prensa para la cobertura y registro del evento.

Por su parte, los chuschagastas elaboraron el flyer de difusión de la actividad, eligiendo cómo querían visibilizarse. El armado del mismo es relevante ya que refleja la decisión de la comunidad de participar activamente en la difusión de la actividad, eligiendo cómo y qué querían mostrar sobre ellos. Así, en asambleas comunitarias eligieron la presentación del evento llevase aspectos significativos sobre lo que para ellos representa el territorio y la lucha en defensa del mismos. Como se puede apreciar en la foto presenta a continuación, la comunidad eligió que los colores de las letras fuesen en rojo y negro con fondo blanco-colores representativos de la cultura diaguita- y que la foto que acompañase la convocatoria fuese la del salón comunitario y Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar, junto a la bandera del Pueblo-Nación Diaguita flameando y la apacheta, símbolos de su trabajo de fortalecimiento interno, territorialización y de su resistencia territorial.

⁹⁸ Ver: Acuto y Flores (2019) y Huircapán, Jaramillo y Acuto (2017).



Ilustración 32. Flyer elaborado por la comunidad Los Chuschagasta para la actividad intercultural en la Universidad Nacional de La Matanza.

Durante la jornada vespertina expusieron las autoridades tradicionales Andrés Mamaní y Audolio Chocobar junto a las comuneras Nancy Chocobar y Mariel Tejeira, relatando cómo fue el trágico evento del asesinato de su autoridad Javier Chocobar, el proceso de lucha jurídica y territorial y la impotencia y dolor que les generaba saber que los culpables del asesinato de su autoridad estuviesen libres luego de haber transcurrido siete años. Nancy Chocobar, en tanto comunera y referente de Chuschagasta como de Tolombón, también relató sobre los conflictos y avasallamientos que reciben las familias en Tolombón, detallando en la complicidad entre el poder oligárquico de las familias *terratenientes* Critto, Guerinao, López de Zavalía, Torino y Saleme con el poder judicial de la provincia de Tucumán.

Un momento importante fue cuando, hacia el final de la exposición, los chuschagastas exhibieron un video armado para la jornada. Tal como lo manifestaron, la preparación del mismo fue movilizador en la comunidad debido a que incentivó a que los comuneros y comuneras realicen un ejercicio autoreflexivo sobre el proceso de fortalecimiento, de lucha y los trabajos

realizados durante los últimos ocho años. Así, tal como lo indicaron, el video reflejó *“nuestro pensamiento colectivo, la búsqueda de justicia”*, mostrando sus trabajos en la comunidad, sus costumbres y prácticas y saberes ancestrales, tales como la ceremonia a la Pachamama, las actividades del taller de cerámica, las yerras, las tareas de siembras y cosechas, carneo de animales, preparación de comidas y almuerzos comunitarios, entre otras. Para la jornada también llevaron su simbología, banderas del Pueblo-Nación Diaguita junto a carteles y remeras con el rostro de Javier Chocobar y la frase *“Justicia por Javier Chocobar. Cárcel para los asesinos”*.

La tercera jornada fue realizada el día 31 de octubre del año 2018 en la sede de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Argentina) en el panel titulado “Reivindicaciones, derechos y luchas territoriales indígenas en la Argentina contemporánea”, en el marco del III Congreso Nacional de Estado y Políticas Públicas “Neoliberalismo tardío en crisis: Resistencias y propuestas”. Cabe destacar la buena predisposición del equipo académico del Área de Estado y Políticas Públicas de dicha Casa de Altos Estudios, entre ellas la Mag. y profesora Cynthia Ferrari Mango, quienes, a través del vínculo con los integrantes del equipo de la UNLaM, nos invitaron a participar del congreso junto a las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón. Así, trabajaron atentamente en la inclusión del panel en el programa y en su difusión de acuerdo con lo pedido por las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón.

En esta jornada participamos la comunera y vocera Nancy Chocobar, referentes del ENOTPO, el equipo de investigación de la UNLaM junto al Secretario de Investigación del Departamento de Derecho y Ciencia Política, el Mag. y profesor Aníbal Corrado, quien amable y entusiastamente aceptó coordinar la mesa. La vocera de las comunidades de Los Chuschagasta y de Tolombón, Nancy Chocobar, relató cómo fue la experiencia del juicio, remarcando que durante las audiencias se encontraron con descalificaciones por parte de los funcionarios judiciales, quienes, una vez más, no comprendieron en su totalidad su estilo de vida, obviando el derecho colectivo. Asimismo, Nancy Chocobar señaló que el asesinato de la autoridad Javier Chocobar implicó una herida colectiva en la comunidad causando un desequilibrio espiritual, físico y

psíquico. No obstante, relató, que la comunidad emprendió un camino de lucha que incluyó el trabajo de comunalización y de fortalecimiento interno, mencionando a las actividades del “*Sitio de Memoria, Resistencia y Lucha Justicia por Javier Chocobar*” y al *Taller de Cerámica Javier Chocobar* como herramientas políticas que permite mostrar la resistencia colectiva y territorial continúa.



Ilustración 33. La referente y vocera de las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón, Nancy Chocobar, exponiendo en el panel conjunto con el equipo de la UNLaM en las jornadas de FLACSO.

A partir de estas cuatro intervenciones en congresos y simposios, se puede vislumbrar la decisión de ambas comunidades de estar presente y ser ellos mismos quienes, en primera persona, contasen las realidades conflictivas que han vivido en sus territorios, cómo han sido hostigados y tratados por las familias *terratenientes* y por funcionarios estatales y así encarar nuevos vínculos con la academia. De esta forma, a través de estas presentaciones conjuntas, se le demuestra al público que participa de los eventos académicos que la voz autorizada no es la del investigador/a con conocimientos y títulos avalados por instituciones hegemónicas -las universidades-, sino que son las voces de los pueblos indígenas la que debe escucharse. Ellos son los protagonistas y nadie mejor ellos pueden transmitir lo que sucede en sus territorios.

En suma, a lo largo de este apartado, desarrollé el vínculo que ambas comunidades han entablado con expertos-profesionales, el IMCA, el equipo de investigación de la UNLaM, integrantes del espacio de la “Mesa Justicia por

Javier Chocobar”, las escuelas en la comunidad de Tolombón y la participación en eventos científicos-académicos. Para los pueblos indígenas impulsar trabajos interculturales ha implicado tomar la voz en primera persona con el propósito de alcanzar un reconocimiento recíproco y de igual a igual con dichos actores no indígenas. Asimismo, ha conllevado un proceso de aprendizaje y de replanteamientos constantes de sus lugares de enunciación al cuestionar históricos tratamientos deslegitimadoras y hasta negacionistas. Para los actores no indígenas, y desde el lugar que me encuentro como investigadora, dichas propuestas interculturales también nos instan, por un lado, a reflexionar acerca del rol que la academia y otros sectores avalados avales por instituciones hegemónicas, poseen en la reproducción –o no- de desigualdades. Por otro, a conocer las implicancias de aceptar trabajos conjuntos y colaborativos sin un tratamiento paternalista, entre las que se encuentra el ejercicio constante del respeto de los conocimientos de los pueblos indígenas y sus tiempos.

Considerando lo trabajado, la decisión de ambas comunidades de realizar estos trabajos de interculturalidad demuestra también que la diversidad cultural, en tanto fenómeno ampliamente estudiado desde la académica y abordado por los gobiernos con retóricas multiculturales, debe dejar de ser considerada como mero dato de la realidad o como un simple rótulo identitario. En contraposición, resulta imperante comprender que se trata, más bien de ‘diversidades culturales’ -en plural y no en singular-. Como señala la investigadora Claudia Briones (2008), las diversidades culturales son construcciones sociohistóricas que responden a la heterogeneidad humana considerando los lugares y modos de enunciación, relaciones, conocimientos e historias de cada actor y no, simplemente, una reintegración de las formas de vida alterna a los valores propuestos por identidad nacional hegemónica (Briones, 2008).

Los posicionamientos públicos-políticos a través de la exposición de su cultura material y su arte

La última estrategia de visibilidad a trabajar en este capítulo consiste en el posicionamiento de las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón ante la sociedad a través de la exhibición, en distintos contextos, de parte de su cultura

material. Específicamente, en esta sección ahondaré, por un lado, en las producciones artísticas y sus ventas en ferias en distintas plazas de San Miguel de Tucumán y en las jornadas de “El Barro Calchaquí” (Salta, año 2018) de Chuschagasta. Por otro lado, en la decisión de los chuschagastas y los tolombones de impulsar acciones de visibilidad a través de su cultura material -mojones y vestigios arqueológicos en espacios que han sido disputados por sectores dominantes tales como funcionarios estatales-judiciales y *terratenientes*. Ejemplos de estas actividades fueron el espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” durante la audiencia de reconstrucción de los hechos en el juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar y la exposición de vestigios en el festejo del Centenario de creación de las escuelas N° 214 en la base de Gonzalo y N°216 de la comunidad vecina de Potrero Rodeo Grande.

Para la comprensión y abordaje de estas iniciativas, resulta útil considerar diversas investigaciones que han focalizado en las formas de producción artesanal y de manejos de la cultura material por parte de pueblos indígenas, desafiando estas miradas que recorren un continuum negacionista a otro paternalista. Las mismas focalizan en el contexto y entorno en los cuales son generadas estas acciones, es decir, los lugares de enunciación de los pueblos originarios (Benedetti, 2012; Narotzky, 2007; Narotzky y Besnier, 2014; Perelman, 2017).

La producción de artesanías: la visibilidad del arte diaguita

La producción de cerámica resultó del trabajo de las “*Jornadas Interculturales y el Taller Comunitario de cerámica “Javier Chocobar”*”. La propuesta del taller de cerámica tuvo entre sus objetivos fundamentales obtener, a mediano plazo, un recurso económico para la comunidad a través de la producción cerámica, junto al fortalecimiento del proceso identitario y reafirmación de la memoria colectiva. Así, para realizar las primeras tandas de producción de artesanías, la comunidad decidió armar un grupo de trabajo para organizar el cronograma de actividades con días y horarios específicos. Como detallé en el capítulo VI al exponer las actividades de fortalecimiento de los y las

jóvenes a través de intercambios intergeneracionales, éste estuvo integrado por los y las comuneras Mariel Tejeira, Albero “Beto” Cata y Sebastián Cata -hijos de Delfín Cata-, Audolio Chocobar y Azucena Chocobar, quienes, semana tras semana, concurrían al taller en dos turnos, de mañana y tarde, para poder poner en práctica lo aprendido durante las *Jornadas Interculturales*.

Luego de unos meses de trabajo, que incluyó una nueva jornada en El Chorro con profesores del IMCA para reforzar el conocimiento cerámico, el equipo realizó su primera horneada de artesanías. A partir de ese momento, y sintiéndose más afianzados en esta práctica artesanal, el equipo del taller de cerámica “*Javier Chocobar*” comenzó a fabricar tazas, vasos, cuencos y demás utensilios para vender tanto en ferias como por encargo. Las piezas elaboradas tenían una impronta estética e iconográfica diaguita -con figuras de suris, ranas, cóndores y víboras- tal como lo habían definido en asambleas comunitarias.

La participación en ferias comenzó hacia fines del año 2017 a partir de que una de las comuneras, Mariel Tejeira, se acercara a la Municipalidad de San Miguel de Tucumán para averiguar sobre la convocatoria a un ciclo de ferias artesanales, llevando unas piezas para mostrar su trabajo. Luego de unos días supieron que habían sido seleccionados para comenzar a participar durante el año próximo. Si bien el vínculo con la Municipalidad no estuvo contextualizado dentro de un programa o convocatoria específica hacia comunidades indígenas, el taller de cerámica “*Javier Chocobar*” a través de sus presentaciones trabajó para visibilizarse como *Pueblo* y comunidad indígena.

Durante la primera mitad del 2018 –hasta el inicio del juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar- empezaron a exponer y vender sus artesanías en distintas plazas de la ciudad de San Miguel de Tucumán, alternando cada fin de semana en un espacio público distinto. Para los chuschagastas animarse a esta experiencia de vender sus propias producciones no sólo implicó obtener un recurso económico, sino que también fue pensado como una estrategia para visibilizar sus trabajos de fortalecimiento comunitario surgidos a partir de la lucha y defensa territorial. Así uno de sus integrantes, Audolio Chocobar, se refirió a esta experiencia:

Es una forma de visibilizar porque cuando vamos a ferias el fin de semana, la gente mira la bandera, la simbología, nos pregunta de dónde somos y bueno, uno se pone a explicar. También uno les cuenta lo que nos pasó y eso también es parte de visibilizar el caso y hay gente que ni sabía lo que nos pasó (Entrevista a Audolio Chocobar, 07 de enero de 2019, base El Chorro).

Como se puede apreciar en el relato, la participación en las ferias constituyó una forma de visibilidad. Ello se debe a que, por un lado, en los stands el equipo no sólo expuso las artesanías como si fueran un producto más dentro de los tantos que se pueden encontrar en las ferias artesanales; sino que decidieron mostrar que las mismas expresan, por un lado, la identidad y cultura diaguita. Así acompañaron la presentación de las mismas junto a la bandera del Pueblo-Nación Diaguita y a dulces y conservas, cuyos envases llevan una etiqueta diseñada por la propia comunidad. Esta etiqueta lleva una imagen del territorio de Chuschagasta, amplio y libre, llamado *“Territorio Libre Chuschagasta”*.

Por otro lado, la comunidad decidió mostrar también que dicha producción de artesanías fue resultado de un trabajo de fortalecimiento interno a partir del asesinato de su autoridad tradicional Javier Chocobar. Por este motivo, cada uno de sus integrantes vistió las remeras preparadas para el momento de la inauguración del espacio *“Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar”* y con las que han realizado las marchas y movilizaciones: con el rostro de Javier Chocobar acompañado de frases como *“Justicia Para Javier Chocobar”* y *“Cárcel ya para los asesinos”*.

Este trabajo de visibilidad también se puede apreciar en la incipiente venta de artesanías por encargo. Los chuschagastas, nuevamente, trabajaron para que sus pedidos llevaran consigo el sello distintivo de la comunidad y, por lo tanto, para que quienes comprasen estas piezas supieran que no son meras mercancías, sino que reflejan su cultura diaguita. Además, crearon un portal de Facebook denominado *“Los Chuschagasta. De lo nuestro con identidad”* donde realizaron publicaciones para visibilizar su trabajo donde, como la cita presentada continuación, muestra la importancia que para la comunidad representan este tipo de trabajos:

EL ARTE CERÁMICO DIAGUITA POR LOS CHUSCHAGASTA. Celebramos con orgullo y alegría el trabajo realizado por nuestro taller comunitario de cerámica "Javier Chocobar". Cada pieza que creamos es realizada con parte de nuestro territorio, en ella expresamos el arte Diaguita a través de nuestros diseños que sí bien son tomados de símbolos ancestrales, también adquieren la impronta de nuestros ceramistas, ya que entendemos que somos la continuidad de este arte milenario tan propio de las culturas originarias no solo en su uso cotidiano utilitario sino que además de uso ceremonial y espiritual. Los Chuschagasta estamos volviendo a redescubrir y retomar dicho legado artístico siendo libres de las etiquetas que nos impuso la ciencia occidental a través de sus 'especialistas' tales como: "precolombino, santa maria, belén, aguada entre otras" que no hicieron más que ser una herramienta de invisibilización y de manipulación de nuestra identidad. Por eso creemos que es necesario desconstruir los conceptos y pensamientos colonizados



también en el ámbito del arte. Es un nuevo desafío que hemos asumido los Chuschagasta como parte del fortalecimiento identitario que estamos realizando producto del proceso territorial que venimos transitando en defensa de la vida y la libertad de todo el Pueblo de Chuschagasta. (Publicación, 20 de noviembre del año 2019; Facebook Los Chuschagasta)⁹⁹

⁹⁹ Link:

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2559056790851795&id=1666641026760047. También se encuentran publicaciones de similar tenor, de donde provienen las fotos, como https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1668529303237886&id=1666641026760047; y donde reflejan sus trabajos por encargo https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1667131673377649&id=1666641026760047



Ilustración 34. Fotos de la participación del grupo de Taller Comunitario de Cerámica "Javier Chocobar" y de los dulces con etiquetas diseñadas por la comunidad.



La
puesta en

marcha de la producción, de ventas de piezas cerámicas y dulces en envases con etiquetas de la comunidad posee un valor que sobrepasa lo económico. En otras palabras, estas creaciones se encuentran cargadas de simbología diaguita y han sido parte de un proceso complejo de reivindicación identitaria y cultural donde el valor de cambio y de uso conlleva un valor identitario (Benedetti, 2012; Narotzky, 2007; Narotzky y Besnier, 2014; Perelman, 2017). Asimismo, dicha producción constituye una forma de arte, un recurso válido para comunicar los conocimientos tradicionales, generar interés, empatía e involucramiento con el público a partir de sensibilizarlos respecto del patrimonio de la comunidad, enfatizando en la mirada y el valor asignado por la misma (Enderé, Chaparro y Conforti, 2016).

Los chuschagastas también se sumaron a otras presentaciones como las jornadas de “El Barro Calchaquí” realizadas en la semana del 9 al 14 de julio del año 2018. Las jornadas del “Barro Calchaquí” son “encuentros culturales autogestivos que reúne a ceramistas de todo el país a trabajar durante una

semana a la vista del público en la plaza principal del Pueblo de San Carlos, en los valles calchaquíes salteños”¹⁰⁰. El grupo del Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar se sumó a la edición del año 2018 de la mano de Nancy Chocobar quien, como indiqué, es ceramista, integrante de la comunidad de Chuschagasta y de Tolombón y ya conocía el espacio de las jornadas. Así, luego de conversarlo con la comunidad en asambleas comunitarias, decidieron participar de este viaje algunos de sus integrantes, la actual autoridad tradicional- (cacique)-, Audolio Chocobar, los y las comuneras Azucena Chocobar, Mariel Tejeira, Sebastián Catay y Nancy Chocobar. El martes 10 de julio por la mañana en la plaza 4 de noviembre de San Carlos, realizaron una charla denominada *“Taller Comunitario “Javier Chocobar”. Reafirmando la identidad Diaguita* La autoridad Audolio Chocobar relató cómo vivieron esta experiencia: *“(…) Así fuimos al Barro Calchaquí (...). Nos han dado la posibilidad de hablar nosotros, contar las cosas nuestras que nos pasó porque el panel lo organizábamos nosotros (...). Pasamos el video, contar y mostrar la realidad”* (Entrevista a Audolio Chocobar 07 de enero de 2019, base El Chorro).

Los chuschagastas también decidieron publicar su experiencia al haber participado en las jornadas del Barro Calchaquí en el portal del Facebook *Los Chuschagasta*:

*El pasado martes 10/07 participamos de los conversatorios que se realizaron en el Barro Calchaquí. Nuestra charla denominada: "Taller Comunitario de Cerámica Javier Chocobar. Reafirmando la Identidad Diaguita", contó con la presencia de una de las Autoridades de Los Chuschagasta, Audolio Chocobar, Mariel Tejeira coordinadora del taller comunitario de Cerámica Javier Chocobar y tres comuneros ceramistas. A la vez compartimos la charla con la Upnd-Salta quienes se hicieron presentes a través de sus delegados. La charla profundizó sobre la creación de nuestro taller de Cerámica, la cerámica en sí como parte de nuestra cultura viva y dinámica, identidad, interculturalidad y territorio fueron algunos de los ejes abordados. El asesinato de nuestra Autoridad Javier Chocobar el 12 de octubre de 2009 a manos del terrateniente Dario Amin y los dos ex policías Humberto Gomez y Jose Valdivieso fue el eje más significativo de la charla, el pedido de justicia y la reivindicación de su lucha es parte del legado que nos dejó (Publicación, 14 de julio del año 2018, Facebook Los Chuschagasta)*¹⁰¹

¹⁰⁰ Link: <http://barrocalchaqui.com>

¹⁰¹ Link: https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=10214524675063132&id=1608225035 . Otras publicaciones de igual tenor, de donde extraje las fotos, pueden verse en



Ilustración 35 Fotos de la participación en el "Barro Calchaquí" provenientes del portal de Facebook "Los Chuschagasta"

Tanto en el relato de la autoridad Audolio Chocobar como en la publicación en el portal de Facebook se puede dar cuenta que la comunidad, a través de la participación en estos circuitos culturales y comerciales con su arte, decidió tomar la palabra en primera persona de forma autodeterminada. Tomar la palabra de forma autodeterminada implica tres cuestiones. En primer lugar, que es la comunidad quien define cómo quiere que su cultura material sea conocida por el resto de la sociedad. Para ello, los chuschagastas decidieron visibilizarse a través de sus artesanías, las cuales llevan plasmados los saberes de sus antepasados, transmitidos de generación en generación y que, por lo tanto, evidencian que su identidad y su cultura se mantiene viva. En este sentido, la producción de artesanías, en tanto proceso cultural e identitario, se encuentra

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=10214493786650941&id=1608225035 y
https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1667131673377649&id=1666641026760047

reformulado en función de los acontecimientos presentes, los conflictos territoriales (Sabatella, 2016; Cañuqueo, 2016). Así, el grupo de cerámica “Javier Chocobar” no sólo visibilizó las costumbres artesanales provenientes de sus antepasados, sino que también lo vinculó al pedido de justicia.

En segundo lugar, se puede vislumbrar que la producción de piezas de cerámica y de dulces con envases que llevan una etiqueta diseñada por la comunidad ha buscado alejarse las miradas folclorizadas y mercantilizadas. En otras palabras, han cuestionado enfoques que, desde el sector estatal en apoyo con privados, han entendido a la cultura material como objetos cuya importancia y utilidad únicamente remitían a formar parte del proceso de patrimonio estatal, donde desde el ámbito público-estatal como privados. En sentido, en un primer momento, los vestigios arqueológicos fueron denominados material etnográfico que autentificaba el paso de culturas mal denominadas “primitivas”. (Benedetti, 2012; Crespo, 2011; Manasse, 2014; Acuto y Flores, 2015 y 2019). Asimismo, la producción artística de la comunidad ha disputado miradas que, hacia el último tercio del siglo XXI, y ya en contexto de la denominada nueva economía del neoliberalismo cultural, entendieron a la cultura material originaria como un recurso dispuesto en la lógica comercial-mercantil (Yúdice, 2002; Briones, 2002; De la Cadena, 2007; Benedetti, 2012; Carenzo y Trentini, 2014; Acuto y Flores, 2019). Así, comenzaron a ser denominadas bajo el rótulo de artesanías e ingresadas en circuitos de comercialización.

De esta forma, los chuschagastas también marcaron la diferencia con las clásicas exhibiciones por parte de sectores dominantes, quienes los presentan como objetos-reliquias resabios del pasado. Asimismo, la exposición de su producción artesanal deja a entrever que los fines y motivaciones para llevar adelante estas experiencias no sólo cumplen una función económica sino también de reivindicación política e identitaria en cuanto se trata de una forma de visibilizar su cultura e identidad (Benedetti, 2012).

La visibilidad de la cultura material en escenarios de disputa territorial

Las comunidades Los Chuschagastas y Tolombón planificaron otra estrategia de visibilidad al decidir exponer su cultura material -menhires y vestigios arqueológicos- ante situaciones que tuvieron como interlocutores a funcionarios estatales-judiciales y *terratenientes*. Por ello, a lo largo de esta sección, indago en cómo fueron las experiencias de cada comunidad de forma tal de poder entender por qué los trabajos elaborados en torno a su cultura material e inmaterial se han conformado en un tipo de posicionamiento público-político.

El espacio “Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar” en el contexto del juicio

La primera experiencia refiere a la relevancia que adquirieron los cuatro menhires ubicados en el espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” en Chuschagasta en octubre del año 2018, durante las audiencias judiciales de reconstrucción de los hechos sucedidos aquel fatídico 12 de octubre del año 2009. Dicha audiencia no se trataba de una más, sino que consistía en que funcionarios judiciales, policías, peritos, la prensa -quienes en su mayoría por primera vez conocían el territorio de la comunidad Los Chuschagasta- irían a la cantera de lajas para llevar a cabo dicha reconstrucción y así obtener más pruebas de los hechos.

Para comprender la relevancia que adquirieron los mojones aquel día es necesario retomar dos cuestiones importantes. Por un lado, como se pudo apreciar durante las exposiciones de los chuschagastas en las jornadas realizadas en FLACSO, y tal como me lo relataron en charlas, la comunidad durante el transcurso del juicio se encontró con situaciones donde los funcionarios judiciales no comprendían sus estilos de vida, su cosmovisión originaria y, por lo tanto, lo que para ellos significaba el territorio. Además, no hay que olvidar que, durante estos diez años de lucha, la comunidad manifestó que tanto la familia *terrateniente* Amín como el poder político y judicial de la

provincia de Tucumán desconocieron sus derechos y deslegitimaron su identidad, preexistencia y posesión ancestral continuada.

Por otro lado, desde el momento de planificación, el espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” fue pensado también para visibilizar hacia afuera de la comunidad los conflictos que vive. La comunera Nancy Chocobar y la ex autoridad tradicional–(cacique), Andrés Mamaní lo manifestaron:

Sabíamos concretamente lo que queríamos hacer: visibilizar el lugar, el pedido de justicia, que sea algo del presente y que este latente ahí (...). En respecto a visibilizar para afuera (...). Por eso conjuntamente con las piezas cerámicas colocamos carteles. Señalizamos el territorio. Y después, saliendo más del territorio de Chuschagasta. En el valle de Choromoro tenemos comunidades vecinas, que sí están al tanto de lo que sucedió. Pero la gente que no se reconoce o que no es componente originario, desconocía el hecho. Por eso nos pareció importante hacer el trabajo interno para nosotros, para trabajar con el tema de la identidad y para que nosotros comenzáramos a reivindicar. Nos preocupaba mucho que este hecho haya ocurrido en un lugar tan cercano y que gente de la comunidad o que está cercana al territorio no supiera lo que había pasado. Entonces, visibilizar eso para afuera, para la gente que no es de la comunidad (Entrevista a Nancy Chocobar, 16 de mayo del año 2016, Buenos Aires).

Esto nos sirve porque nos visibiliza ante todas las cuestiones que la comunidad ha ido atravesando y lo que buscamos a través de esta visibilización buscar justicia por todos los casos nuestra comunidad y todas las comunidades del país porque en general lo que las distintas comunidades están pasando distintas formas de presión que tienen de los que se quieren hacer dueños de lo que no les corresponden digamos (...). (Entrevista a Andrés Mamaní, 21 de julio del año 2017, base El Chorro).

En consecuencia con este propósito de obtener visibilidad por fuera de la comunidad, y ante la realización de esta audiencia judicial, los chuschagastas decidieron colocar banderas del Pueblo-Nación Diaguita en cada uno de los cuatro menhires “*para que todos los que han venido [en referencia a los jueces y oficiales de justicia] vean que esto es una comunidad y que representa a la comunidad, la bandera, de toda la comunidad indígena*” (Entrevista a Gabriel Chocobar, 04 de enero de 2019, base El Chorro). Así, cuatro años después de la construcción de este *Sitio de Memoria*, el 03 de octubre del año 2018, dicho espacio tomó relevancia pública.

De esta forma, para los chuschagastas la reconstrucción de los hechos no sólo fue uno de los momentos clave del proceso del juicio oral, abierto y público por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar, sino que fue la oportunidad para visibilizarse ante los funcionarios judiciales y estatales y en sí ante la sociedad en general dada la repercusión que tuvo esta audiencia en la opinión pública. Así, el objetivo de visibilidad que los chuschagastas se habían propuesto con espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” cobró forma: cuando los funcionarios llegaron al territorio no se encontraron con una mera cantera de lajas, sino con un territorio señalado con menhires y simbología diaguita, con el “*Territorio Libre Diaguita*”, tal como la comunidad denominó a partir de ese momento a su territorio.

Los vestigios arqueológicos como formas de visibilidad de la comunidad de Tolombón

La comunidad Tolombón también se posicionó públicamente tomando la palabra en primera persona al exhibir elementos de su cultura material en situaciones de deslegitimación por parte de las familias *terratenientes* y también de otros actores como parte de la comunidad educativa de las escuelas ubicadas a lo largo del territorio. En esta sección desarrollo dos experiencias que tuvo la comunidad al realizarse los festejos del Centenario en la escuela N° 214 de la base de Gonzalo y la N° 216 de la Comunidad Indígena vecina de Potrero Rodeo Grande.

En el año 2016 se realizó el festejo del Centenario de la escuela N° 214 de la base de Gonzalo. En charlas con Isabel Velardez, ella me relató lo sucedido en aquel festejo. Para ese evento la comunidad no había sido consultada ni invitada a participar debido a que la organización del mismo había estado en manos de miembros de la familia *terrateniente* Critto. Resulta importante recordar, como indiqué en la sección anterior, que una de las primeras participaciones de la comunidad Tolombón en esta escuela estuvo marcada por la denuncia de esta familia *terrateniente*, mostrando su disconformidad con este tipo de actividades y desconociendo a los tolombones con frases como “*son gente de afuera*” o “*indios truchos*”. Además, dicha familia *terrateniente* se ha hecho conocer en la zona como quien donó terrenos para que se construyera la

escuela de la base de Gonzalo, lo cual refleja nuevamente el trato negacionista hacia la comunidad.

Isabel prosiguió su relato indicándome que, a pesar de que la comunidad no fue invitada, los tolombones decidieron irrumpir en el festejo exponiendo sus vestigios. Para ello, colocaron vestigios arqueológicos de sus antepasados-ancestros como conanas, parideras, urnas, ollitas, tinajas, entre otras, explicando por qué esos vestigios son parte de su herencia ancestral. “*Sí, agarramos una lonita, una mesa y nos pusimos a colocar las piezas, con toda la simbología nuestra*”, me indicaron. Así, explicaron sobre los diseños que contienen los restos de piezas cerámicas, por ejemplo, el suri, la rana, las víboras, entre otros y los significados que poseen para la cosmovisión diaguita. Isabel me señaló, “*no queríamos que piensen que era un anticuario, sino que conozcan nuestra cultura a través de las vasijas, de las hachitas, los morteritos, de todo*”. Junto a la importancia dada a los vestigios y la cultura plasmada en ellos, los tolombones transmitieron que estos elementos se encuentran a diario en el territorio y continúan siendo utilizados por las familias. En otros términos, no se trata de vestigios fosilizados e inertes, sino que la comunidad también mostró que estas piezas expresan su cultura, la cual continúan practicando. En este sentido, Isabel me indicó que, cuando le preguntaban, por ejemplo, por qué las vasijas tenían dibujadas la figura de una rana, ella se tomaba su tiempo para explicar que el canto de las ranas y sapos, anuncian las lluvias, por esa razón simboliza el agua, el cual es uno de los cuatro elementos vitales para su cosmovisión diaguita, tal como desarrollé en el capítulo anterior.

El hecho de que la comunidad de Tolombón, autodecida exponer su cultura material, explicar los sentidos que tienen estas piezas para la comunidad de Tolombón, entre éstos, sus usos en el presente y los sentidos territoriales plasmados en los diseños, en un contexto donde *terratenientes* los han deslegitimado como es este caso, es relevante. Enuncia no sólo una reapropiación de la cultura material como valor identitario (Benedetti, 2012; Ataliva y Arenas, 2017), sino también la búsqueda de un lugar de enunciación y de posicionamiento ante tratamientos negacionistas.

La segunda experiencia fue dos años después de este suceso para los festejos del Centenario de la escuela N° 216 de la comunidad vecina Potrero Rodeo Grande, donde la comunidad de Tolombón se hizo presente. Para tal evento, los tolombones decidieron comunitariamente presentar comunitariamente algunas piezas cerámicas, como ollas y tinajas, calzado que usaban sus antepasados, explicando cómo eran utilizadas, los sentidos y significados de su iconografía y los usos dados en el presente. Estas piezas estuvieron acompañadas de la bandera del Pueblo-Nación Diaguita y de fotografías elegidas previamente por la comunidad, entre las cuales se encuentran imágenes de comuneros y comuneras realizando trabajos en las yerras.

Los tolombones al decidir participar de estos festejos con su cultura material no sólo se autovisibilizaron, es decir, mostraron que existen, sino también legitimaron su preexistencia y continuidad territorial. En el primer caso, irrumpieron en el evento debido a que la comunidad no había sido invitada, lo cual denota el tratamiento negacionista que aún impera, quien había organizado el festejo de cien años de la escuela sin consultar ni invitar a la comunidad de Tolombón. En el segundo, dos años más tarde, ya en un contexto de charla con el personal de la escuela de Potrero-Rodeo Grande y de planificación de la actividad, los tolombones decidieron continuar con esta práctica de visibilidad a través de la cultura material. De esta forma, se puede apreciar, por un lado, la importancia que adquieren los vestigios arqueológicos como muestra y legitimación de la posesión y de su preexistencia ancestral, hacia sectores



dominantes, como son los *terratenientes* y, como mostré en el anterior apartado, también en las escuelas. Por otro, y como lo muestra la segunda experiencia, de participación en el festejo del centenario de la escuela de Potrero-Rodeo Grande no se dio en un contexto de disputa con los *terratenientes*, lo cual permite entender que para los tolombones su cultura material se constituyó en un lugar de enunciación y de expresión de su identidad territorial.



Ilustración 36. Fotos durante una yerra, de calzado de sus antepasados y de una pieza de cerámica-seleccionadas por la autoridad Rufino Morales para llevar a la una charla en la escuela de Potrero

Hasta aquí, a lo largo de este apartado, se pudo apreciar que los chuschagastas y los tolombones se visibilizaron y tomaron la palabra a través de la exposición de elementos de su cultura material en contextos litigiosos donde se pusieron en juego diversos sentidos. En este último tramo se aprecia cómo ambas comunidades se posicionaron como sujetos de derecho, políticos y activos que autodeterminan las formas de administrar su patrimonio y arte, cuestionando así la imagen naturalizada en el sentido común y social de que son reliquias del pasado. Dichas iniciativas acompañan el trabajo de autorreconocimiento identitario, de fortalecimiento interno y de territorialización tomando la palabra en primera y visibilizándose como sujetos de derecho y político a través de su cultura material e inmaterial. Ello se refleja en todas sus actividades de visibilidad donde el mensaje es unívoco: se presentan como *Pueblo Chuschagasta* y como *Pueblo Tolombón* con la institucionalidad que los representa, reafirmando su cultura e identidad ancestral, su mandato territorial y legado de sus antepasados ancestros y mayores. En este sentido, resulta interesante pensar esta forma de legitimación a través de la revalorización de los

vestigios desde la noción de “autoctonía” (Ramos, 2005; Crespo, 2011). Es decir, dicha idea da cuenta, por un lado, del tipo de relación que los pueblos indígenas han establecido con los restos arqueológicos- vestigios- encontrados a lo largo del territorio en función del proceso de autorreconocimiento identitario y de reivindicación identitaria y cultural pública ante deslegitimaciones externas, comentado en el capítulo anterior. Por otro lado, dicha revalorización, exposición y producción de los vestigios constituye un recurso válido para probar su preexistencia y posesión territorial continuada en el tiempo. Los chuschagastas y los tolombones, así, a través de la exposición de su producción de su arte cargado de simbología diaguita y de exponer sus vestigios visibilizaron parte de su historia, de su cultura e identidad.

Recapitulando

En este capítulo presenté tres modalidades que adoptaron los posicionamientos públicos-políticos impulsados por las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón. La primera modalidad refiere a los posicionamientos como actos de denuncia que consistieron en visibilizar sus denuncias ante los hostigamientos y amenazas recibidos por las familias *terratenientes* y el incumplimiento de los derechos territoriales y colectivos indígenas internacionales, nacionales y provinciales en un contexto de derecho multicultural neoliberal. Dichas denuncias surgen en un contexto de cambio estructural (Bruner, 1986 citado por Tozzini, 2014, p. 87) y de des-anudamiento o que habilitaron a expresar y probar públicamente lo que un comienzo era impensable e indecible (Crespo, 2011). Es decir, para ambas comunidades, el contar con canales institucionales -derechos indígenas proclamados-, los habilitó a poder dar cuenta que los históricos atropellos percibidos podían ser denunciados y así ser inteligibles al activarse procesos de judicialización de los conflictos territoriales. Luego, las notificaciones sobre el proceso judicial -positivas, como en caso del inicio del juicio, y negativas, como en el caso del fallo de la Corte Suprema tucumana en contra del comunero Donato Nievas- promovieron que ambas comunidades ahondasen en verbalizar y probar públicamente dichos atropellos que tanto dolor y temor les ha causado.

Ambas comunidades planificaron dos estrategias para denunciar. Por un lado, a través de publicaciones en medios propios; por otro lado, en medios masivos de comunicación y mediante manifestaciones públicas. Así, los chuschagastas y los tolombones han cuestionado y denunciado las contradicciones del proyecto estatal que, a pesar del reconocimiento formal dado a la diversidad cultural, continúa manteniendo y reproduciendo un discurso subalternizado y estigmatizador hacia los pueblos indígenas. Dicho tratamiento, a su vez, reproduce lógicas y prácticas occidentales y colonialistas que, nuevamente, contradicen al reconocimiento a la diversidad cultural y la diferencia étnica que proclama las políticas multiculturales. Especialmente, al exacerbarse el modelo capitalista de la propiedad privada centrado en un ciudadano-individuo europeizado y liberal. El resultado de estas ambigüedades y paradojas han sido ni más ni menos la continuidad y agravamiento de los conflictos territoriales (Briones, 2005; Katzer, 2009; Arenas, 2013; Naussbaumer, 2014).

Otro punto para resaltar sobre esta política identitaria de visibilidad como acto de denuncia consiste en que los chuschagastas y los tolombones al crear medios propios, como hacerse un perfil en una red social como Facebook y elegir voceros-referentes, han hecho frente a las usuales tergiversaciones y a la falta de consulta que los medios de comunicación realizan sobre las realidades y conflictos territoriales que viven. En este sentido, ambas comunidades han elegido informar en primera persona a la sociedad en general sobre los avasallamientos históricos que reciben. En sintonía, también eligieron realizar marchas y movilizaciones en las ciudades de San Miguel de Tucumán y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires para visibilizar sus reclamos, irrumpiendo en el orden-stat quo ciudadano. De esta forma, los chuschagastas y los tolombones han desafiado dicho orden que se caracteriza por ideas hegemónicas deslegitimadoras basadas en que “los indios no existen” y en la denominada ruralidad de la aboriginalidad (Briones, 1998; Kropff, 2011).

La segunda modalidad que adoptaron los posicionamientos públicos-políticos fue a través del trabajo intercultural, el cual se pudo apreciar cuando ambas comunidades decidieron posicionarse públicamente entablando vínculos interculturales con diversos actores no indígenas. Dicha estrategia les permitió

proponer un real y crítico reconocimiento, revalorizar sus voces y conocimientos y tomar la palabra en primera persona en estos ámbitos e instituciones hegemónicas que en gran parte los ha negado reproduciendo un tratamiento y discurso de subalternización de los pueblos indígenas. De esta forma, pude dar cuenta de dos cuestiones. En primer lugar, cómo ambas comunidades respondieron y resignificaron sus lugares de enunciación ante un histórico continuum de negación a otro de aceptación paternalista y acrítica de la aboriginalidad (Carrasco, 2000; Briones, 2008; Kropff, 2011; Zapata, 2014). La segunda cuestión refiere que, a partir de las experiencias interculturales desarrolladas, se pueden comprender que la reivindicación de la diversidad cultural, la cual ha sido formalmente proclamada en las leyes y discursos estatales desde las últimas cuatro décadas, implica entenderla no como un mero dato de la realidad o un rótulo -el famoso “archipiélago” o “mosaico de culturas”-, sino en base a un real respeto a los lugares de enunciación de cada colectivo. De esta forma, se puede comprender que cada pueblo indígena posee sus propias historias, trayectorias, conocimientos, tradiciones y cultura, evitando así una simple reintegración de las formas de vida alterna a los valores propuestos por identidad nacional hegemónica (Briones, 2008).

Por último y ya finalizando, ambas comunidades decidieron tomar la palabra en primera persona y visibilizarse a través de la exposición de elementos de su cultura material. De esta forma los chuschagastas y los tolombones dejaron que su cultura material tome la palabra por ellos ya que la decisión de exhibirla ha sido parte del proceso de revalorización política, cultural e identitaria llevado adelante durante estos últimos diez años. Lejos de una visión folclorizada y estática, ambas comunidades le han otorgado un valor identitario a su cultura material que les ha permitido también cuestionar las visiones hegemónicas estigmatizantes. En otras palabras, posicionarse públicamente a través de su cultura ante las miradas acusatorias que han desconocido y deslegitimado su identidad y posesión ancestral continuada.

En síntesis, los chuschagastas y los tolombones a través de esta política de identidad, hacia afuera, de posicionamiento público-político y de visibilidad, han podido recobrar el valor en sí mismos como comunidad-*Pueblo* y han

logrado conformar una política indígena propia. Dicha política indígena puede ser entendida como parte del proceso de revalorización identitario y cultural, el cual contienen también los trabajos de comunalización y de territorialización. De esta forma han logrado demostrar al resto de la sociedad, principalmente ante los sectores dominantes, que históricamente los han subalternizado y folclorizado -funcionarios estatales, *terratenientes*, expertos-profesionales, medios de comunicación, directivos/as y maestros/as-, que ellos por sí mismos pueden encarar diversos proyectos y definir su propio destino colectivo como *Pueblo*, no necesitando de la ayuda paternalista externa. Esta política identitaria, entonces, constituye una voz indígena en alza, un grito que esta vez adquiere connotaciones positivas y superadoras respecto a aquellos cargados de sufrimiento y dolor al ser ocasionados por los avasallamientos y hostigamientos recibidos.

CAPÍTULO IX. REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo de investigación analicé los conflictos territoriales y las respuestas y resistencias que han ofrecido los pueblos originarios en la Argentina contemporánea, tomando como caso de estudio dos comunidades pertenecientes al Pueblo-Nación Diaguita del Valle de Choromoro, la comunidad Los Chuschagasta y la comunidad Tolombón. Para alcanzar este objetivo principal, me focalicé en dos estrategias centrales que dichas comunidades han activado a partir de la intensificación de situaciones de violencia y avasallamientos de sus derechos territoriales en los últimos diez años (desde el año 2009 hasta comienzos del año 2019): las políticas de identidad y los procesos de territorialización. En cuanto a la primera estrategia, analicé los procesos de autorreconocimiento identitario, de comunalización y los posicionamientos públicos-políticos. Respecto a la segunda, focalicé en la creación de marcas territoriales y sitios de memoria.

Los conflictos territoriales han marcado la historia de los pueblos indígenas en Argentina, y en el Noroeste argentino en particular, dando cuenta de una trama histórica de subalternización instaurada a partir de la colonización española. La historia indígena ha estado así marcada por la aplicación de estrategias de dominación materiales y simbólicas por parte de sectores dominantes de la población (españoles y autoridades criollas durante el período colonial y la elite liberal y *terratenientes*, durante el período republicano liberal) con el propósito de apropiarse de sus territorios y suprimir sus identidades. Si bien en estos últimos cuarenta años emergió un marco de derecho-institucional denominado multiculturalismo neoliberal que, a diferencia de sus antecesores, reconoce formalmente la posesión y propiedad de sus territorios y la identidad indígena; mantiene como legado el tratamiento de subalternización hacia los pueblos indígenas heredado desde los tiempos coloniales. Así, se encuentran actualmente se encuentran situaciones donde sectores privados continúan desconociendo la preexistencia de los pueblos indígenas, a través de diversos actos para adueñarse de sus tierras y territorios, los cuales se acompañan de expresiones deslegitimadoras como “acá no hay indios”, son “indios truchos”, “oportunistas” y/o “usurpadores de las tierras”. Todas frases que rememoran y

reactualizan las retóricas hegemónicas como “tierras vacuas” y del mal denominado “desierto”, construidas hacia la etapa de conformación del estado-nación.

Las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón han sido ejemplo de este proceso de subalternización, avasallamientos e incumplimiento de las leyes indigenistas. Específicamente en el caso del Pueblo Chuschagasta, los conflictos territoriales llegaron a su pico máximo de violencia con el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar, el 12 de octubre del año 2009. En el caso del Pueblo Tolombón, desde el año 2015 las causas judiciales debido a los hostigamientos recibidos por parte de las familias *terratenientes* se han multiplicado, llegando a un total de ochenta. Entre los conflictos y causas más relevantes se encuentran la quema del “*quincho comunitario*”, la pérdida del cerco de la familia comunera Cayata en la base de Gonzalo durante al año 2016 y el tercer intento de desalojo al comunero Donato Nieves por los *terratenientes* López de Zavalía ocurrido en junio del año 2017, el cual contó con el aval de la Corte Suprema de la Provincia de Tucumán.

Las políticas de identidad de Los Chuschagasta y de Tolombón

Los procesos de autorreconocimiento

La política de autorreconocimiento identitario de ambas comunidades, tal como lo expliqué en el capítulo V a partir del análisis de los relatos de los chuschagastas y los tolombones, atravesó tres etapas, cada una de ellas con una categoría identitaria predominante *-indio-indígena-Pueblo-*. Los cambios entre dichas categorías identitarias muestran que las identificaciones son construcciones contingentes, en constante cambio y ambiguas. Los procesos de autorreconocimiento representan pliegues, puntos de sutura que, en este caso, reflejan cómo los chuschagastas y los tolombones se han posicionado ante las condiciones y acciones de los sectores dominantes -entre ellos el estatal y las familias *terratenientes*- en cada momento, no excluyendo superposiciones entre las mismas. Asimismo, permite dar cuenta que en las formas de autoadscripción indígenas subyacen determinantes de existencia, es decir, puntos constantes

como ha sido el histórico proceso de subalternización de los pueblos originarios. Dicho proceso, instaurado desde el período colonial, se ha caracterizado por imponerles clasificaciones externas que los han interpelado como culturas-etnias distintas al ciudadano común, en base a principios fundacionales y esencializadores étnico-raciales.

En la primera etapa, que denominé de ocultamiento y negación de la identidad indígena, señalé las categorías identitarias *terratenientes* e *indios*. Junto a estas identificaciones, los chuschagastas y los tolombones mencionaron connotaciones estigmatizantes -de miedo y humillación- y de disociación con su ascendencia *india*. Estas categorías identitarias y sus connotaciones se corresponden con el contexto de la época, donde predominaba un tipo de trato despectivo y de explotación laboral recibido por parte de las familias *terratenientes* en tiempos anteriores a la década de 1990. Ejemplo de ello, es la Constitución Nacional del año 1853, la cual entendía a los pueblos originarios como objetos de derecho a asimilar, pacificar y tutelar. En consonancia, la provincia de Tucumán era considerada como “una provincia sin indios”. Así, los chuschagastas y los tolombones fueron invisibilizados, considerados como “otros internos” no aptos para el modelo de civilidad dominante al no corresponderse, ni fenotípica ni culturalmente, con el patrón de ciudadano blanco, europeizado y socialmente aceptado e instaurado desde aquellos tiempos.

En la segunda etapa, que llamé de reconocimiento de las identidades indígenas, referí a un cambio en los modos de autorreferenciarse de los y las comuneras y de sus valoraciones, es decir de ocultar y sentir vergüenza de su identidad a reconocerse como *indígenas* y estar orgullosos/as de ello. Para comprender esta nueva forma de identificación y sus connotaciones, es necesario recordar que, a partir de fines del siglo XX, emergió un nuevo marco de derecho denominado multiculturalismo neoliberal. Dicho marco legal les ha otorgado a los pueblos originarios el reconocimiento como sujetos de derecho en base al respeto a la diversidad cultural y a la diferencia étnica, dejando atrás las mencionadas retóricas de negación hacia los denominados *indios*. Entre estas normativas se encuentran la incipiente ley nacional 23.302 (1985) que creó

la figura etnogubernamental de las Comunidades Indígenas y, nueve años después, el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional (1994), el cual reafirmó el reconocimiento a la posesión territorial y a la preexistencia de los pueblos indígenas a la conformación del estado nacional y provincial, avalando la noción de aboriginalidad. La idea de aboriginalidad reconoce la preexistencia de pobladores antes de la colonización española, cuyos descendientes son las familias indígenas actuales. En estos años, los chuschagastas y los tolombones, conforme a estas leyes nacionales -debido a que la provincia de Tucumán reconoció la preexistencia de los pueblos originarios recién a partir del año 2006- se reorganizaron como Comunidades Indígenas en territorios delimitados, a la par que los conflictos territoriales eran judicializados. Así, ya desde esta etapa se pudo apreciar cómo ambas comunidades comenzaron a asociar sus años y experiencias vividas en el territorio con estos derechos de reconocimiento a la posesión y a la preexistencia territorial.

En los últimos diez años, el recrudecimiento de los conflictos territoriales y su judicialización derivó en un tercer momento que denominé de reivindicación político-cultural de la identidad indígena, a través del surgimiento de la categoría identitaria *Pueblo -Pueblo Chuschagasta y Pueblo Tolombón-*. Los chuschagastas y los tolombones comenzaron a replantear las clasificaciones a través de las cuales han sido interpelados por el estado nacional y provincial. Así, han entendido que la provincia de Tucumán, además de incumplir las leyes indigenistas, actúa en complicidad con los *terratenientes* al respaldar un modo liberal de tenencia de la tierra: la propiedad privada. En concordancia, han señalado que la noción Comunidad Indígena reproduce lógicas colonialistas, occidentales y liberales, con un tratamiento paternalista y estigmatizante hacia los pueblos originarios. Esta crítica refiere que, si bien la categoría identitaria *indígena* ha logrado desterrar a la categoría *indio* -aunque no completamente-, también ha establecido una clasificación hegemónica. Esta clasificación, Comunidad Indígena, delimita y autoriza una única manera posible de “ser indígena” y de ser reconocido como sujeto de derecho, en correspondencia con la noción de aboriginalidad. En contraposición, los chuschagastas y los tolombones, mediante la categoría identitaria *Pueblo*, han comenzado a replantearse los términos y lógicas estatales, lo cual los ha impulsado a

reencontrarse y resignificar modos autodeterminados de organización de la “vida en común”, basadas en lazos colectivos y de continuidad cultural-identitaria en el territorio. Por ello, denominé a la categoría identitaria *Pueblo* como una noción de “apertura” y de “frontera” debido a que evoca una doble conciencia de la herida colonial y estatal, que, a su vez, los habilita a repensarse no sólo como sujetos de derecho sino también como sujetos políticos.

Los procesos de comunalización

Para comprender con mayor profundidad cómo se sustenta la categoría identitaria *Pueblo* en tanto institucionalidad colectiva, ahondé en otras estrategias e instancias de reflexión y replanteamientos de los chuschagastas y los tolombones, impulsados para revalorizar y reapropiarse de su identidad y de su cultura. Así, a partir del recrudecimiento de los conflictos territoriales, la segunda política de identidad analizada fue los procesos de comunalización que activaron y que les ha permitido fortalecer sus sentidos de pertenencia comunitario y recrear una noción de comunidad que se diferencia de la categoría etnogubernamental Comunidad Indígena. Específicamente, a través de actividades que les ha permitido hilvanar y resignificar el tiempo presente, pasado y futuro: promoviendo los lazos comunitarios cotidianos, reestableciendo el vínculo con el pasado y ahondando en sus raíces culturales, y fomentando la participación y el arraigo territorial en los y las comuneras más jóvenes.

Los chuschagastas y los tolombones han recompuesto y estrechado los lazos comunitarios, recreando espacios compartidos donde pudiesen encontrarse, socializar, compartir momentos y proyectos de interés colectivo. Entre las actividades y espacios en común que identifiqué se encuentran la organización de asambleas comunitarias, la construcción de salones comunitarios, de canchas de fútbol y los trabajos colectivos de la minga. Estos últimos refieren a la organización de actividades para un beneficio colectivo, como bingos y peñas, y de intercambios de favores entre dos o más familias comuneras, tal como se pudo apreciar en las yerras, en el armado de adobes y en las labores de siembra. Todas estas iniciativas poseen como punto en común los valores de reciprocidad y de complementariedad, los cuales remiten a la

noción de comunidad andina. Dicha idea se centra en intercambios -el dar, recibir y devolver- no en términos de dinero, sino de deudas que descansan en sentimientos de respeto, de afecto y en la necesidad y compromiso del otro/a, el/la cual es identificado/a como un/a par, como un *comunero* y *comunera*, un *hermano* y una *hermana*. A partir de las actividades de fomento de estos espacios de encuentro comunales y de las modalidades de trabajo compartidas, los chuschagastas y los tolombones han explicitado de que su vida diaria se sustenta en este tipo de vínculos colectivos-recíprocos, los cuales además provienen de sus antepasados.

Considerando esta continuidad cultural con sus antepasados, los chuschagastas y los tolombones han decidido también ahondar en su pasado para continuar promoviendo y fortaleciendo sus sentidos de pertenencia comunitario y territorial. Dicho trabajo ha implicado esfuerzos y ejercicios de reconexión, por un lado, con un pasado reciente a través de la resignificación de tradiciones y costumbres empleadas por los mayores -padres, abuelos, bis y tatarabuelos-, transmitidas oralmente. Ejemplo de ello han sido los talleres de reflexión sobre prácticas y costumbres culturales en la comunidad de Tolombón. Asimismo, tanto ellos como los chuschagastas, han retomado técnicas y formas tradicionales para realizar las labores de siembra, cuidados del ganado y trabajos artesanales; las cuales, en parte, se han dejado de practicar ante el ingreso de nuevas tecnologías y el incremento de amenazas por parte de las familias *terratenientes*. De esta forma, han podido resignificar y reafirmar su posesión territorial continuada. Por otro lado, ambas comunidades también se han propuesto recuperar lazos con un pasado remoto, con sus antepasados-ancestros, quienes a pesar de que habitaron el territorio hace siglos atrás, su historia y saberes afloran a través de los vestigios arqueológicos encontrados a lo largo del territorio como a partir de ciertas fuentes escritas. En consecuencia, han encarado trabajos de exploración sobre su historia, por ejemplo, a través de la planificación de proyectos como la creación del espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*”, del taller de cerámica “*Javier Chocobar*” en Chuschagasta y el trabajo de búsqueda de la Cédula Real en Tolombón. Así,

al retomar historias recuperadas de sus ancestros, incluyendo al período colonial, han buscado resignificar y reafirmar su preexistencia territorial.

A partir de estos trabajos de exploración y resignificación de un pasado en común, ambas comunidades, al reafirmar su posesión y preexistencia territorial, pudieron dejar atrás las continuas descalificaciones y estigmatizaciones recibidas. Asimismo, mostraron que el pasado no implica un tiempo pretérito, característico de una visión lineal y evolucionista, sino que los eventos pasados y sus múltiples temporalidades son traídos al presente, a través de reinterpretaciones en función de los acontecimientos actuales que derivan en nuevas formas de comprensión de los mismos.

Junto a estas actividades de explicitar trayectorias compartidas, los chuschagastas y los tolombones decidieron proyectarlas hacia las nuevas generaciones. Así, han trabajado para promover sentidos de pertenencia comunitarios en los y las jóvenes a través de distintos tipos de intercambios culturales intergeneracionales, especialmente ante la preocupación por un posible desarraigo territorial-identitario-cultural dado que muchos/as de ellos/as deben migrar del territorio en búsqueda de oportunidades laborales y académicas. Entre estas iniciativas se encuentran la puesta en marcha del taller de cerámica “Javier Chocobar” en manos de un grupo de jóvenes de la comunidad, la preparación de ciclos de cine, tutorías internas e incentivos a la participación en las actividades comunitarias. En cada uno de estos espacios, los chuschagastas y los tolombones han buscado que sus miembros más jóvenes se interioricen y ganen interés por los asuntos sociales y políticos de la comunidad. Asimismo, que aprendiesen sobre su cultura e historia para, así, continuar transmitiéndolas de generación en generación, identificándose con una idea de comunidad en tanto horizonte de posibilidad y de una vida compartida.

El análisis sobre el proceso de comunalización de los chuschagastas y los tolombones me permite reflexionar sobre las formas implicancia de “hacer comunidad” y pensar “una vida en común”. Por un lado, las mencionadas acciones de comunalización, especialmente las referidas a la búsqueda de un origen en común, pueden descansar en un sentido “fuerte”-esencialista de la

identidad al presentar correspondencias con las lógicas de la política estatal de la diferencia étnica. El estado nacional y provincial los ha interpelado y clasificado mediante la figura etnogubernamental de Comunidad Indígena en tanto tipo predeterminado de corporalización pública-política y étnica que presenta una correspondencia necesaria entre las personas (pueblos originarios), sus atributos étnicos-culturales y fenotípicos (costumbres, tradiciones y aspectos físicos) y los lugares que habitan (áreas rurales). Ante este tipo de interpelación, los chuschagastas y los tolombones, han dado cuenta o de demostrado que poseen atributos o diacríticos étnicos- culturales -tal como haber compartido un idioma, el kakan, tradiciones y costumbres como el uso de la medicina ancestral, comidas típicas, vestigios arqueológicos, entre otros- que los habilita a conformar una Comunidad Indígena y por lo tanto adecuarse a esta forma “de vida en común”.

Por otro lado, el proceso de comunalización y de pensar y sentir la “vida en común” impulsado por los chuschagastas y los tolombones, se corresponde con la categoría identitaria *Pueblo* en tanto noción de “apertura” y de “frontera”. En concordancia, ambas comunidades han criticado la forma en que les es impuesta la idea de Comunidad Indígena y han reflexionado, recreado y resignificado sentidos de pertenencia a una “vida en común” de manera autodeterminada y continuada en el tiempo, tal como se pudo apreciar en las acciones organizativas como son las asambleas comunitarias, en la reproducción de relaciones sociales-familiares basadas en valores de reciprocidad e intercambios de favores y en el fomento de actividades colectivas, incluyendo la construcción de espacios compartidos. Se trata, entonces, de la puesta en valor de prácticas y vínculos afectivos y cognitivos diarios que retoman lógicas no coincidentes con los principios liberales subyacentes a la noción de Comunidad Indígena; la cual descansa, a su vez, en los principios constitutivos de la identidad moderna que requiere de un “otro” como diferencia y negatividad. Dichos lazos afectivos y cognitivos colectivos han podido ser cabalmente comprendidos a partir de los procesos de territorialización.

Los procesos de territorialización de Los Chuschagasta y Tolombón

Los procesos de territorialización llevados adelante por los chuschagastas y los tolombones, tal como lo presenté a lo largo del Capítulo VII, me permitieron vislumbrar cómo se han reapropiado simbólica y materialmente de su territorio creando marcas territoriales. Específicamente, al indagar en el proceso de selección de los elementos que colocaron en el territorio -esculturas, diseños y materiales- han resignificado los sentidos de pertenencia y de vínculo territorial. Entre las actividades territorializadoras se encuentran, por un lado, la colocación de mojones realizados en cerámica y de cartelería con iconografía diaguita colocados tanto el espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” como a lo largo del territorio en Chuschagasta. Por otro lado, los tolombones incorporaron diseños en la fachada del Centro de Atención Primaria de Salud en la base de Gonzalo, Tolombón.

Estas marcas territoriales, en tanto atributos y diacríticos étnicos-culturales, muestran que desde la cosmovisión de ambas comunidades el territorio ha sido comprendido de manera integral, como un ciclo donde cada elemento que lo compone, tanto humano como no humano, es un complemento indispensable del otro. Además, refleja que el ser humano no es superior al resto de las entidades que lo integran, sino que su vida depende de la interacción, observación, respeto y de una convivencia en equilibrio con los mismos. Estos valores fundamentales, como la integralidad y la complementariedad, se corresponden con los lazos de reciprocidad en base a los cuales los chuschagastas y los tolombones, en tanto *Pueblos*, organizan su “vida en común”. Además, al encarar estas iniciativas, ambas comunidades muestran que su cosmogonía y sus lazos de afectos con el territorio difieren de la visión occidentalizada de los sectores dominantes, entre ellos el estado nacional y provincial y los *terratenedores*. Resulta importante recordar que dichos sectores comprenden y se relacionan con la tierra como un recurso y como un inmueble, desde una mirada dicotomizada donde el interés radica en controlarla, apropiarse y explotarla comercialmente, posicionando al ser humano por encima de la naturaleza.

Estas marcas territoriales también se convirtieron en espacios de memorias, reflejando los sentidos e importancia que posee el territorio para los chuschagastas y los tolombones. Ejemplo de ello han sido el espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” y el proyecto de resguardo y rescate colectivo de los vestigios ancestrales en Tolombón. La creación de estos espacios actuó como disparador que le ha permitido a ambas comunidades resignificar experiencias traumáticas y violentas pasadas y contemporáneas, las cuales hasta el momento no habían podido ser verbalizadas ni socializadas. Asimismo, ha habilitado ejercicios de resignificación de su presente -marcado por los conflictos territoriales- al ser vinculado con la histórica defensa y resistencia colectiva del y por el territorio de sus antepasados. De esta forma, se puede apreciar que el territorio ha sido el epicentro de las resistencias indígena ante la ambición por parte de distintos sectores dominantes de apropiarse de los mismos -desde la figura del colonizador hasta funcionarios estatales y familias *terratenientes*-.

Estas marcas territoriales y sitios de memoria también han adquirido el carácter de sagrados y de ser dignas de preservar, por un lado, debido a que, a partir de los elementos elegidos -mojones y vestigios arqueológicos- en las actividades realizadas, los chuschagastas y los tolombones han podido resignificar los vínculos con el territorio y sus usos heredados de sus ancestros, como ser espacios de protección y puntos de encuentros con sus ancestros. De esta forma, las marcas territoriales evocan múltiples eventos y temporalidades del pasado vinculados con estas historias de resistencia y lucha territorial, reinterpretadas a la luz de los conflictos territoriales en el presente. En otros términos, además de ser recordatorios físicos y homenajes de acontecimientos dolorosos actuales remiten a historias de resistencia y lucha territorial que conforman parte de su historia, patrimonio e identidad y de la reafirmación la memoria colectiva.

Por su parte, la decisión de ambas comunidades de retomar los festejos a la Pachamama de manera conjunta y pública con la construcción de apachetas me permitió entender cómo han recreado y reactualizado sus vínculos con la Madre Tierra y comprender los sentidos asignados a dicha entidad, considerada

fuentes de vida y como un espacio de rogativa para pedirle las fuerzas y el valor necesarios para enfrentar los conflictos territoriales.

En función de estas características del proceso de territorialización, también indiqué que estas marcas territoriales constituyen un patrimonio disonante que les ha permitido a los chuschagastas y los tolombones reinscribir cartografías propias. Así, han disputado e invertido las prácticas territorializadoras impuestas por el estado-nación, las cuales los fueron relegando de sus propios lugares de enunciación: sus territorios. Resulta importante recordar que la noción de patrimonio se ha sustentado en ideas negacionistas y asimilacionistas de los pueblos originarios, de su identidad y de su cultura material, entendida como resabio de un pasado remoto y fosilizado, vaciándolos de sus saberes e historias. En contraposición, la noción de espacio vivido y de territorialidad propuestos por ambas comunidades deja vislumbrar formas alternas de ser y estar en el territorio.

Todas las actividades territorializadoras generadas por los chuschagastas y los tolombones les han permitido revalorizar su identidad y cultura, la cual descansa en lazos colectivos y territoriales. Asimismo, les ha otorgado impulso y fuerzas para continuar transitando la esfera judicial y para realizar reclamos públicos por el incumplimiento de los derechos colectivos indígenas por parte del estado provincial y por los avasallamientos cometidos por las familias *terratenientes*.

Los posicionamientos públicos-políticos de Los Chuschagasta y de Tolombón

Los posicionamientos públicos-políticos de ambas comunidades, tal como lo desarrollé en el capítulo VIII, tuvieron entre sus propósitos visibilizarse ante el estado y la sociedad civil como sujetos de derecho y políticos y tomar la palabra en primera persona. Específicamente, dichos posicionamientos adoptaron tres modalidades: actos de denuncia, vínculos interculturales con actores no indígenas y la exhibición de su cultura material de manera autodeterminada.

En primer lugar, los posicionamientos públicos-políticos como actos de denuncia, a través de publicaciones en medios propios, a través de voceros en medios masivos de comunicación y mediante manifestaciones públicas, tuvieron como objetivos, por un lado, ser ellos/as mismas quienes informen a la sociedad sobre los avasallamientos históricos vividos. Se ha buscado reclamar que los hostigamientos y amenazas recibidos por parte de las familias *terratenientes* se deben al incumplimiento de los derechos indígenas y a su connivencia con el estado provincial. Ambas comunidades denunciaron que este marco de derecho multicultural neoliberal no sólo contradice el reconocimiento formal que proclama, sino que continúa reproduciendo lógicas y prácticas occidentales y colonialistas. Dichas prácticas, para los chuschagastas y los tolombones, se replican, por ejemplo, bajo la figura etnojurídica de Comunidades Indígenas, a través de las cuales el estado nacional y provincial continúa atomizando y controlando a los pueblos originarios, y cercenando sus derechos colectivos territoriales. A través de este tipo de comunalización hegemónicamente aceptada, se exacerba el modelo capitalista de la propiedad privada centrado en un ciudadano-individuo europeizado y liberal. Considerando lo dicho, los chuschagastas y los tolombones han decidido también mostrar que no sólo son sujetos de derecho sino también políticos al expresar públicamente que son *Pueblos* antes que Comunidades Indígenas.

En segundo lugar, los posicionamientos públicos-políticos se reflejaron en instancias y trabajos interculturales, específicamente con expertos-profesionales, como el Instituto Municipal de Cerámica de Avellaneda “Emilio Villafañe”, el equipo de investigación de la UNLaM, abogados/as y representantes de organizaciones sociales-políticas del espacio “Mesa Justicia por Javier Chocobar” y con las escuelas ubicadas en la comunidad de Tolombón. A través de estos trabajos interculturales se pudo observar cómo ambas comunidades resignificaron sus lugares de enunciación, revertiendo así tratamientos estigmatizantes de índole evolucionista, que los han buscado acallar y reemplazar sus voces. Dichos tratamientos se corresponden con el continuum de narrativas características que han recibido los pueblos originarios desde la conformación del estado-nación argentino, el cual cuenta con un

extremo de negación a otro de aceptación paternalista. En este sentido, las respuestas de los chuschagastas y los tolombones a estos tratamientos permitieron comprender desde qué lugares de enunciación han decidido posicionarse y visibilizarse. En otras palabras, han apostado a un reconocimiento real y crítico y a una revalorización de sus voces y de sus conocimientos con el fin de retomar la palabra en primera persona en instituciones hegemónicas, tal como son el ámbito académico-científico, el sistema escolar y profesional.

A su vez, las propuestas de trabajos interculturales han habilitado espacios de reflexión tanto para los pueblos originarios como para los actores no indígenas. Ejemplo de ello fueron los proyectos “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*”, la creación del Taller Comunitario de Cerámica homónimo y las presentaciones en eventos académicos-científicos conjuntos. Por un lado, a partir de estas actividades interculturales, los chuschagastas y los tolombones han fortalecido su proceso de comunalización, de autorreconocimiento y revalorización identitario-cultural. Por otro, invitan a que académicos y profesionales repensemos nuestras disciplinas y cómo intervenimos en la realidad, generando nuevas formas de producción de conocimiento, tanto desde lo teórico como desde la praxis. Así, la diversidad cultural, la cual ha sido formalmente proclamada desde las últimas décadas en la academia y en la gestión pública indigenista, deja de ser considerada un mero dato de la realidad o un rótulo para una reintegración de los modos de vida alternos-indígenas a los valores propuestos por identidad nacional hegemónica. En contraposición, debe ser entendida en base a un real respeto a cada pueblo originario y su historia.

Por último, se encuentran los posicionamientos públicos-políticos impulsados a través de la exposición de la cultura material y de su arte con identidad diaguita. Entre estas actividades se encuentran la producción y ventas de artesanías por parte de los chuschagastas en ferias y exposiciones de la cultura material, como ocurre con el espacio “*Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar*” y de vestigios arqueológicos en Tolombón, inclusive en contextos de litigio donde se puso en juego la legitimidad de ambas comunidades. De esta forma, se pudo vislumbrar que los chuschagastas y los

tolombones decidieron de una forma autodeterminada cómo exponer públicamente su cultura material y su arte, lo cual deja atrás las clásicas exhibiciones dominantes, folclorizadas y mercantilizadas sobre sus restos arqueológicos -como resabios del pasado- por parte de sectores dominantes, a través de políticas de patrimonio estatal como por actores privados ajenos a las comunidades. Así, por un lado, las piezas cerámicas no solamente han tomado valor comercial-económico sino un valor cultural e identitario ya que han sido producto del trabajo de revalorización política, cultural e identitaria llevado adelante durante estos últimos diez años. Por otro, la exposición de su cultura material les ha permitido también cuestionar las visiones hegemónicas estigmatizadoras que han desconocido y deslegitimado su identidad, posesión ancestral y preexistencia territorial exhibiéndolos como objetos folclorizados y resabios de un pasado pretérito.

A través del recorrido realizado hasta aquí, se puede vislumbrar que los chuschagastas y los tolombones a través de los posicionamientos públicos-políticos junto a los procesos de reivindicación identitaria y cultural, de comunalización y de territorialización, han recobrado el valor en sí mismos y han logrado conformar una política indígena propia. Dicha política indígena ha consistido tanto en afianzarse identitaria y culturalmente, resignificar la organización y estilo de vida compartido y posicionarse públicamente ante resto de la sociedad, principalmente ante los sectores dominantes que históricamente los han subalternizado y folclorizado -funcionarios estatales, familias *terratenientes*, expertos, profesionales, medios de comunicación-. De este modo, demostraron que ellos y ellas por sí mismos pueden encarar diversos proyectos y definir su propio destino colectivo como *Pueblo*, no necesitando de ayudas paternalistas.

Aportes y nuevos horizontes de investigación

Concluyendo con la presentación del análisis de ambas estrategias, las políticas de identidad y los procesos de territorialización, se puede entender cómo las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón han resistido y han interpelado la trama histórica y sistemática de subalternización y conflictos

territoriales. Así, a partir de la investigación realizada profundicé en tópicos relevantes en la Antropología Social y la Ciencia Política -áreas de especialización de quien escribe- y en las Ciencias Sociales en general, tal como identidad, los procesos de etnogubernamentalización y etnocomunalización como categorizaciones hegemónicas que disputan tipos de producción desigual simbólica y material de los “otros internos” subalternizados; comunalización y formas de “vida en común” y de “ser indígena” y la propia noción de política indígena. Dichos aportes los sintetizo y destaco mediante seis puntos:

- 1) Los modos de vida de los chuschagastas y los tolombones son identitaria, cultural y territorialmente colectivos. En otras palabras, la revalorización de las formas territoriales de la vida en común y su correlato en la categoría identitaria *Pueblo* remite a lazos afectivos y cognitivos comunitarios que van más allá de la clasificación étnico-jurídica hegemónica. De esta manera, encuentro relevante referir a Los Chuschagasta y a Tolombón como dos comunidades-*pueblo*.
- 2) Los lazos comunitarios además de ser afectivos y cognitivos son políticos debido a que no sólo dan cuenta de una forma de sentirse y pensarse colectiva y territorialmente, sino que constituyen una *política indígena*. La idea de una *política propia indígena* se diferencia de una idea de politización, la cual implica que el estado es quien otorga el estatus de sujeto político, en este caso como Comunidades Indígenas. Asimismo, la idea de *política indígena* cuestiona el discurso negacionista, asimilacionista y paternalista, acompañado de imágenes dominantes del “indio indómito”, del “indio salvaje”, del “indio ausente” o del indio indefenso y que necesita ser asistido, mostrando que Los Chuschagasta y Tolombón, como cientos de pueblos originarios, no sólo son sujetos de derecho sino también sujetos políticos con identidad, con autodeterminación, posesión y preexistencia territorial a la conformación de los estados nación y provincial.
- 3) Las políticas de identidad -de autorreconocimiento, de comunalización y de visibilidad- como de territorialización se encuentran transversalmente sustentadas por el hecho de que los chuschagastas y los tolombones han tenido que explicitar, legitimar y continuamente demostrar su autenticidad frente a discursos deslegitimadores. Primero, sectores estatales y privados, como las

familias *terratenientes*, han intentado imponer la imagen hegemónica de “territorios vacíos”, “sin indios”. Luego, al no lograrlo, han buscado asimilarlos, folclorizarlos y mercantilizarlos haciéndolos funcionales a los avances de las políticas económicas neoliberales, entre ellas las de patrimonialización. De esta forma, las resistencias deben ser comprendidas como la continuidad de agencias políticas indígenas, las cuales datan de los tiempos de la conquista española.

- 4) Los conflictos territoriales y su judicialización constituyen nodos claves en la activación de las políticas de identidad y de territorialización de los chuschagastas y los tolombones. En otras palabras, la historia de ambas comunidades-*pueblo* no pueden ser comprendidas ni problematizadas sin considerar la histórica lucha por la defensa de sus territorios. El territorio ha sido el epicentro de disputas entre pueblos originarios y familias *terratenientes* a lo largo de los diversos períodos históricos. En el caso del período de multiculturalismo neoliberal trabajado en esta tesis, si bien el marco de derecho-institucional propicia canales de reconocimiento formal de la posesión y preexistencia territorial indígena y para la judicialización de las demandas territoriales, en la práctica incumple con los derechos territoriales indígenas permitiendo situaciones de hostigamientos y avasallamiento.
- 5) Las políticas de identidad y de territorialización activadas por los chuschagastas y los tolombones permiten apreciar una forma disonante, alterna e irruptora de temporalizar, de historizar y de vincularse con el territorio. Entiendo que se trata de un camino desde el cual se puede continuar aprendiendo a partir de estos *otros* modos de conocimiento, las cuales muestran que no hay una única verdad y legitimidad y nos invitan a pensarnos desde un sentido crítico de la diversidad cultural.
- 6) Tal como se ha indicado en una amplia bibliografía sobre pueblos indígenas a lo largo del extenso y actual territorio argentino, y ante la persistencia de los conflictos territoriales, la deuda histórica de reparación del territorio hacia los pueblos originarios no ha sido saldada. Por ello, a su vez, se puede entender por qué para los chuschagastas y los tolombones, como para todos los pueblos indígenas en la Argentina contemporánea, se requiere que se sancione una ley

de Propiedad Comunitaria Indígena que reconozca que los derechos indígenas son colectivos y territoriales.

Nuevas líneas de investigación

Finalmente señalo dos interrogantes planteados en esta tesis que, por sus límites, no han podido ser discutidos con la profundidad necesaria y que considero importantes para pensar futuros trabajos y líneas de investigación, enriqueciendo el análisis sobre los conflictos territoriales y resistencias indígenas contemporáneas. Una línea de investigación refiere a profundizar en las interrelaciones de los pueblos originarios con otros actores no indígenas, especialmente funcionarios estatales y judiciales, indagando cómo éstos delimitan su accionar y sus políticas, incluyendo y profundizando en los procesos de judicialización de los conflictos territoriales. De esta forma, si bien en la presente tesis se trabajó en torno a cómo los chuschagastas y los tolombones han denunciado los incumplimientos y la connivencia del poder político y judicial con sectores privados, encuentro que futuras investigaciones podrán ahondar más en el sentido que adquieren la política y el estado para ambas comunidades.

Otra línea se encuentra dirigida a vincular los aportes de esta tesis sobre formas alternas de entender la comunidad y al territorio con los proyectos de Propiedad Comunitaria Indígena, identificando cómo se entrecruzan las lógicas de cada actor involucrado -pueblos originarios, ámbito estatal y privados- para encarar un proyecto conjunto, con los desafíos que ello conlleva. Entiendo que avanzar en esta dirección permitirá comprender los múltiples sentidos y significados dados a los proyectos de ley por los distintos actores que buscan reglamentar aspectos sumamente relevantes y sensibles tanto para la vida de las comunidades como para los sectores no indígenas, como es la cuestión de la tierra, territorios y los bienes y recursos naturales.

Concluida la presentación de los aportes teóricos, me interesa señalar que la misma representó y movilizó en mí mucho más que un trabajo extenso de investigación y escritura, ya que me permitió entablar lazos de amistad y profundo cariño con los chuschagastas y los tolombones. Ello me permitió tomar

plena conciencia de lo que tantas veces ellos y ellas me han indicado, *“ojalá no te olvides, no somos objetos de estudio, sino sujetos de derecho y políticos”*. Especialmente al permitirme acompañarlos en momentos de su lucha por el territorio, al abrirme las puertas de sus casas, confiarme historias y recuerdos, muchos de ellos dolorosos y de sufrimiento y al contar conmigo en diversas actividades internas y públicas. De esta forma, para mí esta tesis representa un compromiso político y un reconocimiento hacia la lucha de los chuschagastas y los tolombones. Por ello finalizo diciendo: *¡POR MEMORIA, IDENTIDAD, JUSTICIA Y TERRITORIO! ¡LOS CHUSCHAGASTA Y TOLOMBONES PRESENTES!*

BIBLIOGRAFÍA

Abélés, M. (1997). La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (153).

Abrams, P. (1988). Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado (1977). *Journal of Historical Sociology* (1), 58-89.

Acuto, F. y Flores, C. (comp.) (2019). *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Acuto, F. (2018). Paisajes arqueológicos - territorios en conflicto. En L. Blanco Flores (Ed.) *Lugares, monumentos y ancestros. Arqueologías de paisajes andinos y lejanos* (pp. 291-310). Lima: Avqui Ediciones.

Allen, C. J. (1988). *The Hold life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

Allen, C. J. (2015). The Whole World Is Watching: New Perspectives on Andean Animism. In T. Bray (ed.) *The Archaeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (pp. 23-46). Boulder: University Press of Colorado.

Almirón, A., Bertoncello, R. y Troncoso, C. (2006). *Turismo, patrimonio y territorio. una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina. Estudios y Perspectivas en Turismo*, (15).

Alonso, A. (1994). The politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, 23, 379-405.

Altschuler, B. (2013). Territorio y desarrollo: aportes de la geografía y otras disciplinas para repensarlos". *Revista THEOMAI* (27/28), 64 - 79.

Amuedo, C. (2014). Las sendas de las plantas: conexiones entre el paisaje, la historia, humanos y no-humanos en El Algarrobal (Depto de Cachi, Salta).

Tesis de Maestría. Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, Chile.

Anderson, B. (1991). Introducción. En *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (pp. 10-25). México: FCE.

Arenas, P. (2003). De campesino a indio: comunidades indígenas en la "puerta de los valles" Tafí del valle, Tucumán, Argentina. *Anales Nueva Época* (6), 413-442. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/2077/3246>.

Arenas, P. (2013). La participación de Tucumán en el relevamiento territorial de la ley 26160: Una mirada desde las prácticas. *Población y Sociedad* 20(2), 125-136. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185285622013000200002&lng=es&nrm=iso

Arenas, P. y Ataliva, V. (2017). *Las comunidades indígenas: etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales*. Tucumán, Buenos Aires: Ente Provincial Bicentenario.

Arnold, D. Y. (2014). Introducción. En *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*, D. Arnold (coord.), D. Jiménez Aruquipa y J. de D. Yapita. (15-31). La Paz: Fundación Xavier Albó e Instituto de Lengua y Cultura Aymara, ILCA.

Arjona Acoria, I. (2019). El patrimonio atacameño en el presente. En Acuto, F. y Flores, C. (comp.) *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios* (pp. 137-169). Buenos Aires: UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Arocha, J. y Maya, A. (2008). Afro-Latin American Peoples. In D. Poole (Ed.) *A Companion to Latin American Anthropology* (pp. 399-425). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Ataliva, V. (2008). *Arqueología, memorias y procesos de marcación social (acerca de las prácticas sociales pos-genocidas en San Miguel de Tucumán)*. Grupo Interdisciplinario de Arqueología y Antropología de Tucumán, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto M. Lillo, Universidad Nacional de Tucumán.

Ayala, P. (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños* 49, 69-94.

Balbi, F. y Rosato, A. eds. (2003). *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios de antropología social*. Buenos Aires: CAS / IDES / Antropofagia.

Balbi, F. A. (2012). La integración dinámica de las “perspectivas nativas” en la investigación etnográfica. *Intersecciones en Antropología*, 13(2), 485-499.

Balbi, F. y Boivín, M. (2008). La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de Antropología Social* (27).

Barabas, A. M. (2003). La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad. En S. Millán y J. Valle [Coord.] *La Comunidad sin límites* vol. 1. Mexico: INAH.

Barabas, A. M. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades* 14 (27), 105-119. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/747/74702706.pdf>

Barabas, A. M. (2014). Enoterritorios: legislaciones, problemáticas y nuevas experiencias. En H. Trinchero; L. Campos Muñoz y S. Valverde (Coor.) *Tomo II Pueblos indígenas, Estados nacionales Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. (pp. 67-103). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20141119040550/Pueblos2.pdf>.

Barth, F. (1976). Introducción. En *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 9-47.

Bartolomé, M. (1976). La mitología entre el contacto entre los Motaco: una respuesta simbólica al conflicto étnico. *América Indígena*, XXXVI(3).

Bartolomé, M. (1987). Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina. *Suplemento antropológico*, XXII (2).

Bartolomé, M. A. (1998). Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina. *Andes* (9). Universidad Nacional de Salta, 13-37.

Becerra, F, Crespo, C., Pierini, M. V.; Ramírez, V., Rodríguez, L., Sidy, B. y Tolosa, S. (2013). Dinámicas de poder y de saber en la reconstrucción de la Ciudad Sagrada de Quilmes (Tucumán 1977-1981). *Alteridades* 23(46), 67-77.

Becker, Howard S. & Blanche Geer (1982). Participant Observation: The Analysis of Qualitative Field Data. En R. Burgess (Ed.) *Field Research: A Sourcebook and Field Manual* (pp. 239-250). George Allen and Urwin, Londres.

Beckett, J. (1988). *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. En Souto, P. (coord.) *Territorio, Lugar, Paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía* (pp. 11-82) Colección Libros de Cátedra, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Benedetti, M. C. (2012). Producción artesanal indígena y comercialización: entre los “buenitos” y los “barateros”. *Maguaré* 26 (1) (ene-jun), 229-262.

Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. USA: Fondo De Cultura Económica.

Bernard, R. (1988). *Research methods in Cultural Anthropology*. Beverly Hills

Boixadós, R. y Farberman, J. (2011). Percepciones y construcciones coloniales de la “indianidad” de Los Llanos riojanos (siglos XVII y XVIII). *Revista de Ciencias Sociales. Segunda Época* 3(20), 99-122.

Boixadós, R. (2012). Dilemas y discursos sobre la continuidad de los pueblos de indios de la jurisdicción de La Rioja bajo las reformas borbónicas. *Mundo Agrario* 3 (25).

Boldrini, P. y Torres, V. (2015). Develando la vida cotidiana de la comunidad. En *Conociendo la Comunidad Indígena Los Chuschagastas: tierra, organización comunitaria e identidad* (pp. 63-144). San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras.

Bourdieu, P. (1991). Estructuras, habitus y prácticas. En *El sentido práctico* (pp. 91-111). Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. & L. Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. The University of Chicago Press, Chicago.

Braudel, F. (1953). Capítulo I. Las penínsulas, mesetas y llanuras. Primera parte. La influencia del medio ambiente. En *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (pp. 21-23). México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Braudel, F. (1963). Prólogo a la Segunda Edición. En *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 27-63.

Braudel, F. (1976). La larga duración. En Íd., *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 4ª ed., (pp. 60-106) [artículo original: "Histoire et sciences sociales: la longue durée", en *Annales E.S.C.*, nº 4, octubre-diciembre 1958, "Débats et Combats", pp. 725-753]].

Briones, C. (1998). *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.

Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *RUNA* 23(1), 61-68.

Briones, C. (2004). Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin* 68, 73-90.

Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad. Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. (pp. 11-44). Buenos Aires: Antropofagia.

Briones, C. (2006). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa* (6), 55-83.

Briones, C., Cañuqueo, L., Kropff, L. y Leuman, M. (2007). Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur. En A. Grimson (Comp) *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO.

Briones, C. (2008). Diversidad cultural e interculturalidad: ¿de qué estamos hablando? En C. García Vázquez (Comp) *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI* (pp. 35-58). Buenos Aires: Prometeo.

Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: Superficies de emergencia de la hegemonía neoliberal y de la “nacional y popular”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (21), 21-48, DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda21.2015.02>

Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* 63, 1-6.

Brubaker, R. y Cooper, F. (2002). Más allá de identidad. *Apuntes de investigación* (7), 30-68.

Bugallo, L. y Vilca, M. (2011) Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y Quebrada de Jujuy, Argentina).

Burke, P. (2006). *La revolución historiográfica de Annales. La escuela de los Annales, 1929-1989*. Barcelona: Gedisa.

Calisaya, A., Del Bel E., Heredia, I., Lund, J., Nassif, S. y Wieder, D. (2015). Huellas y memorias (pp. 28-59). Huellas y Memorias. En J. Racedo (Ed.) *Conociendo la comunidad indígena Los Chuschagasta: tierra, organización comunitaria e identidad* (pp. 12-26). San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

Calveiro, P. (2014). Algunos usos de la memoria en el rebasamiento del miedo. En Foro Memorias y resistencias. Experiencias comunitarias e indígenas en el México actual. Buenos Aires: Núcleo de Memoria. IDES.

Canelo, B. (2012). *Fronteras internas. Migración y disputas espaciales en la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia.

Cañuqueo, L., Kropff, L. y Pérez, P. (2014). Apuntes etnográficos para la discusión sobre la confrontación como marco hegemónico para pensar la relación entre indígenas y el Estado. XI Congreso Argentino de Antropología Social. Celebrada el 23-26 de Julio 2014 en Facultad de Humanidades y Artes – UNR-, Rosario.

Cañuqueo, L. (2016). Capítulo8. «Las poblaciones que dejó la gente»: taperas, memorias y pertenencias en la Línea Sur de Río Negro. En A.M Ramos, C. Crespo, y M.A. Tozzini (Comps.) *Memorias en lucha Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 111-141). Viedma: Editorial UNRN.

Carenzo, S. y Trentino, F. (2014). El doble filo del esencialismo “verde”: repensándolos vínculos entre Pueblos Indígenas y conservación. En: *Tomo II Pueblos indígenas, Estados nacionales Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina* [et al], pp. 103-135.

Carrasco, A. E., Sánchez, N. E. y Tamagno, L. (2012). *Modelo agrícola e impacto socio-ambiental en la Argentina: monocultivo y agronegocios*. La Plata: Serie Monográfica Sociedad y Ambiente: Reflexiones para una nueva América Latina. AUGM-Comité de Medio Ambiente.

Carrasco, M. (2000). Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina. Buenos Aires, IGWIA y Vinciguerra.

Carrasco, M. (2016). Usos del derecho y procedimientos judiciales: una lectura etnográfica entre siglos para pensar la (in) capacidad jurídica del indígena. *Revistas Historia y Justicia* 7, 10-38.

Castro Olañeta, I. (2006). Introducción y Capítulo 1. El Valle de Quilino de aldeas prehispánicas a “Pueblo de Indios” colonial. En *Transformaciones y continuidades de sociedades indígenas en el sistema colonial: el pueblo de indios de Quilino a principios del siglo XVII*. (pp. 15-29; 31-73). Alcion Editora, Cordoba, 213 págs.

Castro Olañeta, I. (2007). Indios encomendados, indios registrados, indios omitidos por el visitador Luján de Vargas. Gobernación del Tucumán, siglo XVII. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Cerra, M. C. (2012). En el devenir de las políticas públicas. Programa de Relevamiento Territorial de comunidades indígenas. Comunidad diaguita-calchaquí "El Divisadero", Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales; *Intersecciones en Antropología*; 15; 1, 103-114.

Cerra, M. C. (2013). Trayectorias históricas y territorios subjetivos en la comunidad diaguita-calchaquí "El divisadero", Cafayate, provincia de Salta. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Chaparro, M. G. (2013). Acerca de los museos: su problemática actual, su historia y su vinculación con el patrimonio. En Enderé, M.L.; Chaparro, M.G. y Mariano, C. (Eds.) *Temas de Patrimonio Cultural* (pp. 51-60). Olavarría: INCUAPA.

Citro, S., Mennelli, Y. y Torres Agüero, S. Ayala, P. (2014) Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños* 49:69-94.

Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). Sobre totemismo y Etnicidad. En *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press, 4.

Condori, E. y Santos Alancay, E. (2019). Territorio, identidad, preexistencia y patrimonio desde la perspectiva del Pueblo Nación Diaguita. En Acuto, F. y Flores, C. (comp.) *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios*. (pp. 121-131). Buenos Aires: UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Corimayo, H. y Acuto, F. (2015). Saber indígena y saber arqueológico en diálogo: interpretando la cultura material diaguita-kallchaquí. En F. Acuto y V. Franco Salvi (comp.) *Personas, cosas, relaciones. Reflexiones arqueológicas*

sobre las materialidades pasadas y presentes (pp. 249-297) Quito: ABYAYALA.

Corrado, A. (2008). El movimiento indígena ecuatoriano: protesta, etnicidad y conformación de un actor político. En "VIII Jornadas Nacionales de Filosofía y Ciencia Política" Departamento de Ciencias Políticas y Sociales - Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP).

Corrigan, P. y Sayer, D. (2007). El Gran Arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural. En M. L. Lagos, y Calla, P. (comps.), *Antropología del estado: dominación y prácticas contestatorias en América Latina*. La Paz: INDH/PNUD.

Crespo, C. y Tozzini, M. A. (2010). Entretejiendo memorias y luchas. Trayectorias de relaciones en el marco de reivindicaciones étnico - territoriales de comunidades mapuche de Lago Puelo, Prov. de Chubut. 4tas. Jornadas de Historia de la Patagonia. Santa Rosa.

Crespo, C. (2011). Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia, Argentina). *Frontera del Norte*, vol. 23(45), 231-256.

Crespo, C. y Rodríguez, L. B. (2013). "Como herederos legítimos de nuestros antepasados". El proceso de pedido de restitución de la Ciudad Sagrada de Quilmes desde la mirada de la prensa local. En C. Crespo (comp.) *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 157-188). Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Crespo, C. y Tozzini, M. A. (2013). Memorias de territorios y localizaciones de memorias. Un análisis desde registros del pasado en la Comarca Andina del Paralelo 42°. En V Jornadas de Historia de la Patagonia. Homenaje al Dr. Pedro Navarro Floria. Comodoro Rivadavia.

Crespo, C. (2014). Memorias de silencios en el marco de reclamos étnico-territoriales. Experiencias de despojo y violencia en la primera mitad del siglo XX en el Parque Nacional Lago Puelo (Patagonia, Argentina). *Cuicuilco* (61), 166-187.

Crespo, C. (2017). Contornos de lo decible, exhibible y pensable. Los pueblos originarios en las políticas turístico-culturales en el noroeste de Chubut (Patagonia, Argentina). *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 15(3), 533-544.

Crespo, C. (2018a). Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argentina. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 257-272.

Crespo, C. (2018b). "Estamos vivos". Patrimonio, fragmentaciones y heridas abiertas. *Revista del Plan Fénix*, 8(72), 38-46.

Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.

Das, V. (2002). Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*(154) (Antropología-Temas y Perspectivas:II. Explorar nuevos horizontes), unesco.<http://unesco.org/issj/rics154/dasspa.html>

Das, V. (2002). Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, número 154). Unesco. Recuperado el 28 de abril del 2020, de <http://unesco.org/issj/rics154/dasspa.htm>

Das, V. y Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías Comparadas. *Cuadernos de Antropología Social* (27), 19–52.

Dean, C. (2006). Rethinking Apacheta. *Ñawpa Pacha* 28, 93-108.

Delrio, W. (2010). *Memorias de expropiación. Sometimientos e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

De La Cadena, M. (1985). Cooperación y conflicto. *Cooperación y conflicto en la Comunidad Andina: Zonas de Producción y Conflicto Social*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, hipótesis.

Duviols, P. (1967). Un inédit de Cristobal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 56 N°7-39.

Enderé, M. L. y Ayala, P. (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica. Un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 44 (1), 39-57.

Enderé, M. L., Chaparro, M.G. y Conforti, M. E. (2016). Percepciones y valoraciones periodísticas en torno del patrimonio arqueológico. El caso de Olavarria (Argentina) *HISTORelo* 8 (15), 309-334.

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? CLACSO, Buenos Aires. Recuperado de: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sursur/20100708045100/7_escobar.pdf

Escolar, D. (2007). *Los Dones Étnicos De La Nación. Identidades Huarpe y Modos De Producción De Soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Espósito, G. (2017). *La polis colla. Tierras, comunidades y política en la Quebrada de Humahuaca*. Buenos Aires: Prometeo.

Fabian, J. (1983). Prólogo y Capítulo I. En *The time and theOther. How Anthropology makes its object* (pp. 1-37). Columbia University Press.

Fandos, C. (2007). La Comunidad Indígena de Colalao y Tolombón (Tucumán) en la segunda mitad del siglo XIX: vínculos y estrategias. El caso Guaisman. I Jornadas Nacionales de Historia Social, 30, 31 de mayo y 1 de junio de 2007, La Falda, Córdoba. En *Memoria Académica*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9604/ev.9604.pdf

Farberman, J. (2001). Los matrimonios de Soconcho. Endogamia, tierra y comunidad en tres pueblos de indios de Santiago del Estero. *Memoria Americana* 10, *Cuadernos de Etnohistoria*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Farberman, J. y Boixadós, R. (2009-2010). Una cartografía del cambio en los pueblos de indios coloniales del Tucumán. Autoridades étnicas, territorialidad

y agregaduría en los siglos XVII al XIX en Revista Histórica, Tomo XLIV, 2009-2010, Lima, pp. 113-146.

Farberman, J. y Boixadós, R. (2015). Tres formas de propiedad indivisa en la Rioja Colonial: mayorazgos; pueblos de indios y campos comuneros (siglos XVII-XIX) *Revista de Ciencias Sociales. Segunda Época* (27), 19-45.

Fasano, P. (2006). *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza*. Buenos Aires: Serie Etnográfica del Centro de Antropología Social del IDES.

Feito, M. C. (2015). Políticas de tierras para agricultura familiar periurbana. Conflictos y organización de ocupantes en Luján, provincia de Buenos Aires. *Revista de Ciencias Sociales. Segunda época*, 7 (28). Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 49-68. Disponible en: <http://www.unq.edu.ar/catalogo/-revista-deciencias-sociales-n-28.php> (consulta 10 de febrero de 2017).

Ferguson, J. y Gupta, A. (2002). Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist*, 29(4), 981 -1002.

Ferrari, A. (2019). Al encuentro con las wak'as: entidades humanas y no humanas en las tierras altas del valle Calchaquí norte (Salta, Argentina). Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía y Letras, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Flores, C. y Acuto, F. (2015). Pueblos originarios y arqueología argentina. Construyendo un diálogo intercultural y reconstruyendo la arqueología. *Intersecciones en Antropología* 16, 179-194.

Foucault, M. (1975). *Vigilar y Castigar*. México: Editorial Siglo XXI.

García Canclini, N. (2004). La cultura extraviada en sus definiciones. En *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad* (pp. 29-44). Barcelona: Gedisa.

García Salemi A. (2013). Políticas públicas dirigidas a organizaciones indígenas en la provincia de Tucumán, Argentina, durante el periodo

2000-2010. Tesis de Maestría. Maestría en Desarrollo Rural, Facultad de Agronomía, Universidad Nacional de Buenos Aires.

Geertz, C. (1989) [1973]. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 19-40.

Geertz, C. (1989) [1973]. Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali. En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 339-372.

Gentile, M. E. (2005). Un poco más cerca de la apachita andina. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en <http://www.ucm.es/info/especulo/numero29/apachita.html>

Gil, R. M. (2019). El camino del Pueblo Huarpe Pinkanta. El territorio como vida y como escuela. Acuto, F. y Flores, C. (Comp.) *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios*. (pp. 83-91). Buenos Aires: UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Ginzburg, C. (1981). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik: Selección.

Giorgis, M. (2004). *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Antropofagia.

Gnecco, C. y Ayala, P. (2010). ¿Qué hacer? Elementos para una discusión. En C. Gnecco y P. Ayala (Comp.). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. (pp. 23-47). Bogotá: Universidad de los Andes.

Gordillo, G. y Hirsch, S. (Eds.). (2010). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa*. Buenos Aires: La Crujía Editores.

Gose, P. (1994). *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.

Grimson, A. (2011). Configuraciones culturales. En Grimson, A. (Ed.) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. (pp. 171-194). Buenos Aires: Siglo XXI.

Grimson, A. (2013). Introducción. En Grimson, A y Bidaseca, K. (Coords.). *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp. 9-22). Buenos Aires: CLACSO.

Grossberg, L. (2003) [1996]. Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En S. Hall & P. Du Gay (Comp.) *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 148-181). Buenos Aires: Amorrortu.

Grosso, J. L. (2007). *Indios muertos. Negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba: Editorial Brujas.

Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Barcelona, México: PAIDÓS.

Guber, R. (2011). *La etnografía*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Haesbaert, R. (2004). O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Hale, C. (2002). ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad. En M. L. Lagos & P. Calla (Comp.) *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatorias en América Latina Guatemala* (pp. 286-346). La Paz: INDH/PNUD.

Hale, C. (2006). Activist Research V. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology* vol. 21, (1), 96-120.

Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita “identidad”? En Hall, S. y Du Gay, P. (Eds.) [1996] *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, S. (2010). La cuestión multicultural. En E. Restrepo; C. Walsh & V. Vich (Ed.) *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 583-616). Lima, Bogotá y Quito: Envió, Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Andina Simón Bolívar.

Hartog, F. (2007). Prefacio a la edición en español y Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad. En *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo* (pp. 13-41). México: Universidad Iberoamericana.

Hernández Llosa, M. I., Ñancucheo, J., Castro, M. y Quinteros, R. (2010). Conocimientos compartidos para la re-significación del patrimonio arqueológico en Argentina. En I.C. Jofré (ed.), *El Regreso de los Muertos y las Promesas del Oro*, (pp. 31-68). Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

Herrera, A. (2010). ¿Arqueología indígena en el Perú? En C. Gnecco y P. Ayala (Ed.) *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (pp. 137-160). Bogotá: Universidad de los Andes.

Herrera, A. (2017). Turismo patrimonial, identidad y desarrollo en el Perú. *INDIANA* 34(1), 199-230.

Hobsbawm, E. y Ranger, T (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.

Holy, L. (1984). Theory, methodology and research process. En R. F. Ellen (comp.), *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*, Londres, Academic Press.

Huanacuni Mamani, F. (2010). Vivir Bien-Buen Vivir: Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias Regionales. Instituto Internacional de Integración

Huircapán, D., Jaramillo, A. y Acuto, F. A. (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos humanos indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 26 (1), 57-75.

Huircapán, D. (2018). *Üyüy a jüchü, La voz del viento*. Buenos Aires: Organización del Pueblo Günün a küna y PEN Argentina.

Huircapán, D. (2019). El resurgir del pueblo Günün a Künä: los que somos iguales. En Acuto, F. y Flores, C. (comp.) (2019). *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios* (pp. 65-78). Buenos Aires: UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Isla, A. (2009). *Los usos políticos de la identidad: Criollos, indígenas y Estado*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Iturralde, D. (1991). Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados latinoamericanos. *Nueva Antropología* XI (39), 27-40.

Jofré, I. C. y Otarola, R. (2009). Territorios indígenas, patrimonio y arqueología: un debate necesario. JANGWA PANA. *Revista de Antropología* 8, 165-177.

Jackson, J. E. y B. Warren, K. B. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology* (34), 549-573.

Jelin, E. (2004). Reflexiones (localizadas) sobre el tiempo y el espacio, Grimson, A. [et. al.] (2004) (237-248). Buenos Aires: CLACSO.

Jelin, E. (2014). Memoria y democracia. Una relación incierta. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Nueva época* 59 (221), 225-242.

Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Katzer, L. (2009). Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia, de Mendoza. *Avá* (16), 117-136.

Katzer, L. (2016). «Diferencia-como-colonia» gubernamentalidad/biopolítica y Vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida Foucault y la crítica poscolonial. *Tabula Rasa* (25), 317-362.

Katzer, L. (2016). La etnicidad como “acontecimiento”. una etnografía de las trayectorias de subjetivación y des-comunalización étnica huarpe en Mendoza y San Luis. *Revista Intersticios de la Política y la Cultura* 7, 63-76.

Katzer, L. (2018). Etnografías desérticas. Reflexiones desde una antropología del nomadismo. *Revista Temas Sociológicos*(23), 115 – 145.

Kergaravat, M., Ferrari, A. y Acuto, F. A. (2015). Dinámica social y estructuración del espacio en el sitio Las Pailas (valle Calchaquí Norte, Salta) durante el Período Tardío. *Revista Arqueología (Dossier)* 21, 89-109.

Kraay, H. (2007). Introduction. En Kraay, H (Ed.) *Negotiating Identities in Modern Latin America* (pp. 1-27). Canadá: University of Calgary Press.

Krotz, E. (1999). Alteridad y pregunta antropológica. En *Constructores de otredad*. (pp. 16-21). Buenos Aires: Antropofagia.

Kropff, L. (2005). Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas. En *Pueblos indígenas, estado y democracia* (pp. 103-132). Buenos Aires: CLACSO.

Kropff, L. (2011). Debates sobre lo político entre jóvenes mapuche en Argentina. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 9(1), 83-99.

Lanusse, P. y Lazzari, A. (2005). Capítulo 7. Salteñidad y pueblos indígenas: identidades y moralidades. *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, 223-252.

Lanusse, P. (2007). *Memoria y alteridades indígenas en Cachi, provincia de Salta*. Tesis de Grado. Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Lanusse, P. (2011). Cautiverio y liberación. Memorias de la vida cotidiana en las fincas calchaquíes. En Rodríguez, L. (comp) *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad* (pp. 171-196). Rosario, Prohistoria Ediciones.

Lazzari, A. (2010). Autenticidad, sospecha y autonomía: la recuperación de la lengua y el reconocimiento del pueblo rankulche en La Pampa. En G. Gordillo y S. Hirsch (Ed.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa* (pp. 147-172). Buenos Aires: La Crujía.

Lazzari, A. y Lenton, D. (2002). Araucanization, Nation: A Century Inscribing Indians in the Pampas". En Briones C. y Lanata (Ed.) *Contemporary*

Perspectives on the Native Peoples of Pampa (pp. 33-46) Bergin Garvey Series in Anthropology. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.

Le Bot, Y. (2013) *La gran revuelta Indígena*. Buenos Aires: Océano.

Lefebvre, H. (1991) [1974]. *The production of space*. Oxford: Blackwell.

Lenton, D. (2010). Políticas del estado indigenista y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo. *Revista sociedades de paisajes áridos y semiáridos* II, 85-109.

Levi, G. (1993). Sobre microhistoria. En Peter Burke, *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza.

Longo, A. (2010). Pueblos indígenas y estado-nación en la actualidad: construcción de alteridades en las disputas por el pasado. Los niños de Llullaillaco - YuyaiYakuWawakuna. En Trabajo final del Seminario de Antropología Social: Alteridades, estados y gubernamentalidad neoliberal, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, dictado por la Dra. Morita Carrasco.

López, C. (2006). Tierras comunales, tierras fiscales: el tránsito del orden colonial a la revolución. *Revista Andina* (43).

López Córdova, D. (2016). Buen Vivir y solidaridad: la reciprocidad como eje básico de integración social entre las personas y con la "Naturaleza". En P. Quintero (Comp.) *Alternativas descolonialistas al capitalismo colonial*. A. Acosta (ed.) (81-112). Buenos Aires: Del Signo.

López de Albornoz, C. (1998). Control social y economía tucumana. Las "ordenanzas de buen gobierno" y el conchabo obligatorio a fines del siglo XVIII *Travesía* 1, 63-116.

López de Albornoz, C. y A. M. Bascary (1998). Pueblos indios de Colalao y Tolombón: identidad colectiva y articulación étnica y social (siglos XVII-XIX). *Humanitas. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 27, 71-112.

Lorandi, A. M. (1988). El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán Colonial. *Revista Andina* 6(1), 135-173.

Lorandi, A. M. y R. Boixadós (1987-1988). Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII. *Runa*, 17-18, 227-424. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Lorandi, A. M. y Boixadós R. (2009). Sobre clasificaciones y descalificaciones. Una revisión crítica de Etnohistoria de los Valles Calchaquíes, veinte años después. En *Anuario IEHS* 24, 15-38.

Lund, J. y Wieder, D. (2015). Recorriendo la comunidad indígena Chuschagasta. En *Conociendo la comunidad indígena Los Chuschagasta: tierra, organización comunitaria e identidad* (pp. 12-26). San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

Madrazo, G. (2005). Pacto étnico, rebelión y Modernidad en el siglo XVIII. *ANDES* (16). Recuperado de: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701602>> ISSN 0327-1676.

Maidana, C. A. (2011). *Migrantes tobas (qom), procesos de territorialización y construcción de identidades*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de La Plata.

Maidana, C. A. (2013). Territorios indígenas Enramados de etnicidad y clase. *QUID 16 Revista del área de estudios urbanos del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA)*, 66-81.

Mamaní, A., Chocobar, A. y Chocobar, N. (2019). Proyecto “Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar”, Comunidad Los Chuschagastas, Pueblo Nación Diaguita (2019). En Acuto, F. y Flores, C. (comp.) *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios* (pp. 107-123). Buenos Aires: UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Manasse, B., Carrizo, S. R. y Adris, S. (2010). El patrimonio arqueológico como recurso: Políticas estatales de gestión en Tucumán y Tafí del Valle. *Revista del Museo de Antropología* 3.

Manasse, B. y Carrizo, S. R. (2016). Relatos disciplinares que cercenaron presentes: interpretaciones sobre el pasado indígena del Valle de Tafí. *PUBLICAR. Antropología y Ciencias Sociales*, 29-52.

Manasse, P. (2014). Testigos de pasados, presente de memorias: los “monolitos” del Valle de Tafí. En *APORTES CIENTÍFICOS DESDE HUMANIDADES 11 TOMO II II Jornadas Latinoamericanas de Humanidades y Ciencias Sociales XI Jornadas de Ciencia y Tecnología de la Facultad de Humanidades. Repensar las humanidades, compromisos y desafíos*.

Manzanelli, M. Del P. (2017). “Marcos de discusión para la lucha por el territorio, la identidad y autonomía”. Una etnografía sobre la propuesta de Ley de Propiedad Comunitaria Indígena desde la perspectiva del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO). (Tesis de posgrado), IDAES, IDES, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

Manzanelli, M. Del P. (2018). Memorias territorializadoras y de reivindicación identitaria-territorial. *Revista Cultura Representaciones Sociales*, 13 (25): 214-234.

Martínez, G. (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Americanistes* 85, 85-115.

Massey, D. (2005). *For Space*. London: Sage Publications.

Mastrángelo, A. (2001). Arqueología, tradición e identidad. La acción cultural sobre los menhires de la cultura Tafí – Tafí del Valle – Tucumán – Argentina.” *Mundo de Antes* (2), 119 – 135.

Mata de López, S. (2005). *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*. CSPIHA. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.

Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Comp.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de

Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 25-46.

Narotzky, S. y Besnier, N. (2014). Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy An Introduction to Supplement 9. *Current Anthropology* 55, Supplement 9.

Narotzky, S. (2007). El lado oculto del consumo. *Cuadernos de Antropología Social* 26, 21-39.

Navanquiri, A. (2019). Para ser todos un mismo cuerpo. En Acuto, F. y Flores, C. (Comp.) *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios*. (pp. 79-83). Buenos Aires: UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.

Nivón Bolán, E. (2008) Tradición y patrimonio como espacios de conflicto intercultural. Una perspectiva desde México. En García Vázquez, C.; Calvo Buezas, T., [et al.] (Comp.) *Hegemonía e interculturalidad: poblaciones originarias y migrantes: la interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI* (pp77-103). Buenos Aires: Prometeo.

Noli, E. S (1998). Algarrobo, maíz y vacas. Los pueblos indios de San Miguel del Tucumán y la introducción de ganados europeos (1600-1630). *Mundo de antes* (1). Instituto de Arqueología y Museo (UNT).

Noli, E., Briones, C., Codemo, C., Lund J., & Spadoni, G. (2015). La usurpación de las tierras comunales del pueblo de indios de Chuscha (Tucumán, comienzos del siglo XIX). *Estudios Sociales del Noa: nueva serie*, (15), 59-82.

Núñez Regueiro, V. A. y García Azcárate, J. (1996). Investigaciones arqueológicas en El Mollar, Dto. Tafí del Valle, Pcia. de Tucumán. En *Actas y Memorias del IX Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Revista del Museo de Historia Natural de San Rafael (Mendoza)* Tomo XXV(1/4), 87 – 9

Nussbaumer, B. (2014). Pueblo, Territorio y Autonomía. Tensiones en los modos de construcción de los indígenas como sujetos de derecho en la Argentina. *Trabajo y Sociedad* Sociología del trabajo – Estudios culturales –

Narrativas sociológicas y literaria. (23), 485-506. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/3873/387334695026.pdf>

Osztak, O. y O'Donnell, G. (1976). Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación. Documento G.E. CLACSO (4). Buenos Aires: Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES).

Orta, A. (2000). Syncretic subjects and body politics: doubleness, personhood, and Aymara catechists. *American Ethnologist* 26(4): 864-889.

Pacheco de Oliveira, J. (2004). ¿Una etnología de los 'indios misturados'? Situación colonial, territorialización y flujos culturales. En: Grimson, A.; Ribeiro, G.L. y Semán, P. (Eds.). *La antropología brasileña contemporánea*. Buenos Aires: Prometeo.

Palladino, L. (2013). Usos del pasado territorial en el proceso de comunalización de los Comechingones del Pueblo de La Toma, Córdoba, Argentina. En *Corpus. Archivos virtuales de la Alteridad Americana* 3(2), Recuperado de: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/512>.

Palomeque, S. (2000). El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII. En E. Tandeter, (dir.) *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial* (pp. 87-144) Buenos Aires: Sudamericana.

Perelman, M. (2017). Trabalho, temporalidade e processos coletivos. Transformacoes nas subjetividades de vendedores ambulantes catadores informais. *Revista Trabalho* (En) Cena 2 (2).

Pierini, M. V. (2011). La Comunidad India de Quilmes en la década de 1970. Reflexiones iniciales sobre la historia de su organización política y comunitaria. En L. Rodríguez (Comp.) *Resistencias, negociaciones y conflictos. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad* (pp. 197-209). Rosario: Editorial Prohistoria.

Pizarro, C. (2006). Tras las huellas de la identidad en los relatos sobre el pasado". *Cuadernos de Antropología Social* (24), 113-130. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850275X2006000200006&lng=es&nrm=iso

Pizarro, C. (2014). La entrevista etnográfica como práctica discursiva: análisis de caso sobre las pistas meta-discursivas y la emergencia de categorías nativas. *Revista de Antropología*, 57 (1), 461-496.

Pollak, M. (2006). Memoria, olvido, silencio. En *Memoria, olvido, silencio. La producción social de las identidades frente a situaciones límite*. (pp. 17-22). La Plata: Ediciones Al Margen.

Pozzio, M. (2011). *Madres, mujeres y amantes*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Prada Alcoreza, R. (2008). II. Genealogía del ayllu. En *Subversiones indígenas* (pp. 57-88). La Paz: Muela del Diablo Editores, Comuna, CLACSO.

Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: FCE.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y Clasificación Social. En *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder* (pp.285-327). Buenos Aires: CLACSO.

Quintero Rivera, A.G. (2013). Las prácticas descentradas afrocaribeñas de elaboración estética y su celebración y fomento de la heterogeneidad. En C. García Vázquez (Comp.) *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI* (pp. 223-245). Buenos Aires: Prometeo.

Quintero, P. (2016). Introducción. En A. Acosta (ed.) *Alternativas descolonialistas al capitalismo colonial* (pp. 9-22). Buenos Aires: Del Signo.

Racedo, J. (2013). Construcción de la identidad en las nuevas organizaciones de pueblos indígenas originarios. Continuidades y cambios. *RUNA XXXIV* (1), 49-57.

Raffestin, C. (1993) [1980]. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.

Ramos, A. M. (1997). Identidad y procesos de construcción de hegemonía. El caso mapuche de Colonia Cushamen. *Revista NAYá* – 2(14).

Ramos, A. R. (1998). El indio contra el Estado. En *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (pp. 239-281). Madison: The University of Wisconsin Press.

Ramos, A. M. (2005). *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.

Ramos, A. R. (2011). Por una antropología ecuménica. En Grimson, A.; Noel y Merenson, S. (Eds.) *Antropología ahora* (pp. 97-124). Buenos Aires: Siglo XXI.

Ramos, A. M. (2016). Capítulo 2. La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento. En Ramos, A.M, Crespo, C. y Tozzini, M.A. (Comps.) *Memorias en lucha Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 51-71). Viedma: Editorial UNRN.

Ramos, A. M.; Crespo, C. y Tozzini, M. A. (2016). Capítulo 1 En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder. En Ramos, A. M, Crespo, C. y Tozzini, M. A. (Comps.) *Memorias en lucha Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 13-50). Viedma: Editorial UNRN.

Ranciére, J. (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rappaport, (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, 107-220.

Rappaport, J. y & Ramos Pacho, A. (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena académico. *Historia Crítica* (29), 39-62.

Ratto, S. (2011). Estado y cuestión indígena en la frontera del Chaco y La Pampa (1862-1880). *Revista de Ciencias Sociales. Segunda época* 3(20), 7-29.

Restrepo, E. (2013). Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia. En Grimson, A y Bidasca, K. (Coords.) *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp. 147-163) Buenos Aires: CLACSO.

Rockwell, E. (1980): *La relación entre etnografía y teoría en la investigación educativa*. México: Departamento de Investigaciones Educativas.

Rodríguez de Anca, A. (2013). Políticas culturales y colonialidad. Acerca del régimen de visibilidad del Pueblo Mapuce de Neuquén. En C. Crespo, *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 157-188). Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Rodríguez, L. (2008). Mestizos o indios puros. El Valle Calchaquí y los primeros antropólogos. *Avá. Revista de Antropología*, 13, 77-99.

Rodríguez, L. (2011). La «comunidad» de Colalao y Tolombón (Argentina) hacia mediados del siglo XIX. Características de una institución en redefinición. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 40(3), 533-559.

Rodríguez, L. (2014). Autoridades étnicas en Amaicha del Valle desde el período colonial. Reflexiones sobre la capitalización de las experiencias mediadoras en la larga duración. Ponencia presentada al IX Congreso Internacional de Etnohistoria. Colonización, Descolonización e imaginarios. Arica, Chile.

Rodríguez, L. (2015). Tierras comunales indígenas en Tucumán. Apuntes sobre un viejo problema en tiempos de reivindicaciones étnicas. *Revista de Ciencias Sociales. Segunda Época* 7(27), 47-66.

Rodríguez, L., Boixadós, R. y Cerra, M. C. (2015). La etnohistoria y la cuestión indígena en el Noroeste argentino Aportes y proyecciones para un campo en construcción. *Papeles de Trabajo*. 9(16), 152-191.

Rodríguez, M. E., San Martín, C. y Nahuelquier, F. (2016). Capítulo 5 Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches. En Ramos, A.M, Crespo, C. y Tozzini, M.A. (Comps.) *Memorias en lucha Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 111-141). Viedma: Editorial UNRN.

Roseberry, W. C. (1994). Hegemony and the language of contention. En G. M Joseph & D. Nugent (Ed.) *Everyday forms of State formation: revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*. NC: Duke University Press.

Sabatella, M. E. (2016). Capítulo 4. Recordar en tiempos de lucha: Los procesos políticos de hacer memoria en contextos de conflicto. En Ramos, A.M, Crespo, C. y Tozzini, M.A. (Comps.) *Memorias en lucha Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 93-110). Viedma: Editorial UNRN.

Sáez Alonso, R. (2008). La Educación intercultural para una sociedad global. En C. García Vázquez (Comp.) *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI* (pp. 103-130). Buenos Aires: Prometeo.

Sahlins, M. (2008) [1977]). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia* (pp. 9-134). Barcelona: Gedisa.

Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: CLACSO, Plural Editores CEJIS, IWGIA.

Schneider, S. y Peyré Tartaruga, I. (2006). Territorio y Enfoque territorial: de las referencias cognitivas a los aportes aplicados al análisis de los procesos sociales rurales. En Manzanal, M., Neiman, G. y Lattuada, M. (Org.). *Desarrollo Rural. Organizaciones, Instituciones y Territorio* (pp. 71-102). Buenos Aires: Ed. Ciccus.

Segato, R. (2007). Introducción e Identidades políticas/ Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. En *La nación y sus Otros* (pp.17-36) Buenos Aires: Prometeo.

Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, Buenos.

Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Revista Antípoda*, (10), 21-49.

Sica, G. (2017). Las sociedades indígenas del Tucumán colonial. una breve historia en larga duración. siglos XVI a XIX. En S. Bandieri y S. Fernández, (Comp.) *La Historia Nacional en perspectiva regional. Nuevas investigaciones para viejos problemas* (pp. 41-82). Buenos Aires: Editorial Teseo.

Sieder, R. (2002). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. London: Institute of Latin American Studies.

Sosa, J. (2015). La fiesta de la pachamama: tradición, desarrollo y conflictos territoriales en los Valles Calchaquíes tucumanos. *PUBLICAR. En Antropología y Ciencias Sociales*. Año XIII (XVIII), 31-58.

Steiman, A. L. (2011). Detrás de lo criollo. Tensiones clasificatorias sobre lo indígena en Amaicha del Valle. Primeras décadas del siglo XX. En Rodríguez, L. (comp.) *Resistencias, conflictos y negociaciones. El Valle Calchaquí desde el período republicano hasta la actualidad* (pp. 145-169). Rosario: Prohistoria Ediciones.

Stella, V. (2016). Capítulo 3. Las rogativas mapuches como lugares políticos de la memoria. En Ramos, A. M., Crespo, C. y Tozzini, M. A. (Comps.) *Memorias en lucha Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 71-92). Viedma: Editorial UNRN.

Sterpin, L. (2012). ¿De destinatarios a productores de políticas públicas? Discursos y prácticas de participación indígena. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires Facultad de Filosofía y Letras Departamento de Ciencias Antropológicas.

Souza, M. J. Lopes de (2001). O território: sobre espaço e poder. Autonomia e Desenvolvimento. Em Castro, I. E. de; Gomes, P. C. da C.; Corrêa, R. L. (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand,

Tamagno, L. (2011). Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión. *CORPUS Archivos virtuales de la alteridad americana* 1(2).

Tamagno, L. (2014). Políticas indígenas hoy. Un nuevo “parto de la antropología”. Etnicidad y clase. En *Tomo II Pueblos indígenas, Estados nacionales Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. (et al.), pp. 09-37.

Tamagno, L., Maidana, C. A. y Martínez, A. (2015). Rebeliones indígenas, movimientos socio religiosos y procesos de territorialización: el Dios Luciano

y la Iglesia Evangélica Unida en Argentina. *Tabula Rasa* 22, 147-166.
Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39640443008>

Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1987) *Introducción a los métodos cualitativos*. Buenos Aires: Paidós.

Tell, S. (2012). Conflictos por tierras en los "pueblos de indios" de Córdoba. el pueblo de San Marcos entre fines del siglo XVII y principios del siglo XIX. Andes [en línea].23. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12726101003>

Tell, S. (2014). ¿Quiénes son los comuneros? Formación de padrones y división de tierras de las “comunidades indígenas” de Córdoba, Argentina (1880-1900). *Estudios Sociales del NOA* (14), 87-108.

Thiollent, M. J. M. (1982). Crítica metodológica, investigafáo social e enquéte operaría, San Pablo, Polis.

Tilly, C. (2005). *Identities, Boundaries, and Social Ties*. Boulder: Paradigm Publishers, 209–10.

Timothy, M. (2006). Society, Economy and the State Effect. In A.Sharma y A. Gupta (Ed) *The Anthropology of the State* (pp.169-186). Oxford: Blackwell Publising.

Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI, 9-32; 115- 155; 305-323.

Tozzini, M. A. (2014). *Pudiendo ser mapuche. Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut*. Disponible en: https://iidypca.homestead.com/Pudiendo_ser_mapuche.pdf

Traverso, E. (2007). Historia y memoria. Notas sobre un debate. En F. Levín y M. Franco (comps.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (pp. 67-96). Buenos Aires: Paidós.

Trinchero, H., Campos Muñoz, L. y Valverde, S. (2014). *Tomo I Pueblos indígenas, Estados nacionales Pueblos indígenas, Estados nacionales y*

fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina (et al).

Trouillot, M. R. (2011). Ficciones del Atlántico Norte: transformaciones globales, 1492-1945. En: Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno. Popayán: Universidad del Cauca.

Uribe Castro, H. y Ramírez Arcila, A. F. (2014) Sentidos de lugar y movimiento social: indígenas de Toribío y defensa de su territorio en Colombia Latinoamérica. *Revista de Estudios Latinoamericanos* (58), 9-31. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64030718002>

Van Cott, D. L. (2002). Constitutional Reform in the Andes: Redefining Indigenous–State Relations. In R. Sieder (Ed.) *Multiculturalism in Latin America*. (pp. 45-74). Institute of Latin American Studies Series, University of London.

Van Vleet, K. E. (2008). *Performing Kinship. Narrative, Gender, and the Intimacies of Power in the Andes*. University of Texas Press, Austin.

Verdery, K. (1999). *The Political Lives Of Dead Bodies: Reburial And Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press, pp. 23-53 (“Dead bodies animate the study of politics”).

Vivaldi, A. (2010). Representaciones culturales y lingüísticas en el resurgimiento identitario de los tapietes. En G. Gordillo, S. y Hirsch, S. (Eds.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa*. Buenos Aires: La Crujía Editores.

Vitry, C. (2000). Apachetas y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico. *Revista 1 Escuela de Historia*. Año 1, 1(1). Facultad de Humanidades, UNSa., 179 – 191.

Yashar, D. (2005). *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge America*. Nueva York: Cambridge University Press.

Yúdice, G. (2002). Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales. En *Estudios y otras prácticas intelectuales*

latinoamericanas en cultura y poder. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100916032054/31yudice.pdf>

Wachtel, (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1922). Las Comunidades étnicas. En *Economía y Sociedad: un esbozo de sociología comprensiva*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Weber, M. (1982). La política como vocación. En M. Weber, *Escritos Políticos II*, (pp. 308-364). F. Rubio Llorente (Trad.). México: Folios Ediciones. (Original alemán (1919). Politik als beruf).

Williams, R. (1980). Teoría cultural. En *Marxismo y literatura* (pp. 91-164). Barcelona: Península.

Wright, P. G. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el chaco argentino. *Horizontes Antropológicos* 9 (19), 137-152.

Wright, S. (1998). La politización de la 'cultura'. En Boivin, M.; A. Rosato, A. y Arribas, V. (Eds.) *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural* (pp. 128-141). Buenos Aires: Antropofagia.

Zapata, L. (2014). Ser y no ser indio/a Mapuche. Pueblo Indígena y Diseminación. En Guber, R. (Comp.) *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexibilidad de antropólogos de campo*. Buenos Aires: IDES y Miño y Dávila, 183.

Zenobi, D. (2014). *Familia, política y emociones. Las víctimas de Cromañón entre el movimiento y el Estado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.

Zerpa, G. (2019). Defendiendo los sitios sagrados del Pueblo Tastil. En Acuto, F. y Flores, C. (comp.) *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios*. (pp. 131-137). Buenos Aires: UNLaM, ENOTPO, IMAGO MUNDI.