



Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum : Región de Cuyo, Argentina / Carina Jofré ... [et al.]. - 1a ed. - San Juan : Editorial UNSJ, 2022. 670 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-8395-32-6

1. Ordenamiento Territorial. 2. Conflictos Sociales. 3. Pueblos Originarios. I. Jofré, Carina.  
CDD 305.898

© De la obra: Los autores y las autoras

© De la edición: Editorial UNSJ

© De las fotografías: Claudio Revuelta ([claudiorevuelta@gmail.com](mailto:claudiorevuelta@gmail.com))

Tapa: *Las manos de la tierra* (Campanas, Dpto. Famatina)

Contratapa: *Don Goyo Amauta* (Tres Piedras, Sierra de Famatina)

Impreso en Argentina.

*Permitida su reproducción parcial citando debidamente la fuente y notificando a la Editorial*

## **Editorial UNSJ**

---

Mitre 396 (este) - CP 5400 - San Juan

(0264) 4295096 / 5097 / 5104

[editorial@unsj.edu.ar](mailto:editorial@unsj.edu.ar)

Facebook: [editorial.unsj](https://www.facebook.com/editorial.unsj)

Instagram: [@editorial\\_unsj](https://www.instagram.com/editorial_unsj)

Twitter: [editorial\\_unsj](https://twitter.com/editorial_unsj)

# Cartografía de conflictos

en territorios indígenas del Cuyum  
(Región de Cuyo, Argentina)

**Ivana Carina Jofré (ed.)**

Ivana Carina Jofré  
Diana Lenton  
Jimena Andrieu  
Aldana Calderón Archina  
Julieta Carmona Crocco  
Patricia Dreidemie  
Fabio Galdeano  
M. Gema Galvani Gelusini  
Mario García Cardoni  
Graciela Edith García Crimi  
Flavia Erica Gasetúa  
Virginia Miranda Gassull  
Nadia Celia Gómez  
Heliana Gómez Carrizo  
Nadia González Pellizzari

Germán Erie Hellwig  
Teresa Hiramatsu  
María Leticia Katzer  
Pedro Luna  
Julieta Magallanes  
Mariana Martinelli  
Diego Montón  
Rodrigo Palmili  
Carina Peletay  
María Celeste Romá  
Leticia Saldi  
Ramón A. Sanz Ferramola  
Juan Scaglia  
Roberto Isaac Scherbosky  
Raúl Esteban Tapia



**Editorial**  
UNSJ



*Dedicado a todas las abuelas, abuelos, ancestras y ancestros  
que marcaron con su rastro nuestro camino.  
En sus huellas hoy nos reconocemos  
y también curamos nuestro destino”.*

*Dedicado a la ex Vicerrectora de la UNSJ, Mónica Coca.*

Mónica, camina hacia a tus ancestras y ancestros,  
transita a otra vida, donde nos seguirás acompañando,  
porque tu huella no se detiene... ¡Takiyiwe!  
¡Mónica, hermana, buen Camino!”

(Fragmento del Comunicado del Consejo Asesor Indígena  
de la UNSJ, ante la partida de la Vice Rectora Monica Coca.  
San Juan, 7 de diciembre 2020)



# Índice

Prólogo	11
<i>Diana Lenton</i>	

Introducción	21
<i>Ivana Carina Jofré</i>	

## *Sección I*

### Conflictos que involucran a las etnicidades indígenas y a las formaciones de alteridad

<i>Capítulo 1</i>	
Reflexiones sobre los mitos provinciales de la subalternidad: el desierto, la pobreza y huarpidad apolítica en cuestión	59
<i>Leticia Saldi</i>	

<i>Capítulo 2</i>	
La etnicidad como “acontecimiento”: una etnografía de las trayectorias de subjetivación y des-comunalización étnica huarpe en Mendoza y San Luis	93
<i>Leticia Katzer</i>	

<i>Capítulo 3</i>	
<i>Lxs otrxs en nosotrxs:</i> alteridad huarpe-ranquel en la “inclusión” puntana	109
<i>María Celeste Romá y Ramón A. Sanz Ferramola</i>	

#### *Capítulo 4*

- Identidades hegemónicas y alteridades imposibles: 139  
una etnografía sobre las formas de ser mapuche  
y pehuenche en la actualidad mendocina  
*Julieta Magallanes*

#### *Capítulo 5*

- Hacer comunidad en territorios de sacrificio 161  
*Ivana Carina Jofré y Flavia Erica Gasetúa*

### *Sección II*

## Conflictos territoriales y propiedad indígena comunitaria

#### *Capítulo 6*

- Territorios indígenas, tetak pekne (madre tierra) 205  
y un choque de cosmovisiones atravesado por el derecho  
*Nadia Celia Gómez*

#### *Capítulo 7*

- Violaciones de la Constitución Nacional 245  
y Pactos Internacionales  
en la errónea aplicación de la Ley de Bosques  
*Roberto Scherbosky*

#### *Capítulo 8*

- Reconocimiento, reparación y expropiación: 261  
alteridades huarpes y Estado en San Luis  
*Aldana Calderón Archina*

### *Sección III*

## Conflictos por el agua y problemas de salud

#### *Capítulo 9*

- Agua: acceso y calidad del recurso 283  
en la Comunidad el Rincón (Territorio Sawa)  
*Raúl Tapia, Jimena Andreu, J. Scaglia,  
Julieta Carmona y Mariana Martinelli*



<i>Capítulo 10</i>	
<i>La cultura del agua: lagunas de Guanacache</i>	315
<i>y un sistema encadenado de responsabilidades incumplidas</i>	
<i>Nadia Celia Gómez</i>	

<i>Capítulo 11</i>	
<i>Un acercamiento a las condiciones socioambientales,</i>	351
<i>a la salud oral y general de los pobladores</i>	
<i>de áreas no irrigadas de Lavalle (Provincia de Mendoza)</i>	
<i>Mario García Cardoni, Graciela E. García Crimi,</i>	
<i>German Hellwig, Teresa Hiramatsu, Rodrigo Palmili,</i>	
<i>Nadia González Pellizzari, Fabio Galdeano</i>	

#### *Sección IV*

### Conflictos en relación a las políticas de viviendas y economías populares

<i>Capítulo 12</i>	
<i>El proyecto de vivienda Waro Utuk en Lavalle</i>	381
<i>(Provincia de Mendoza)</i>	
<i>Carina Peletay</i>	

<i>Capítulo 13</i>	
<i>Desafíos en torno a la soberanía alimentaria</i>	399
<i>en el marco del desarrollo del agronegocio en Mendoza</i>	
<i>Diego Montón</i>	

<i>Capítulo 14</i>	
<i>Las estrategias socioeconómicas de las comunidades</i>	421
<i>Huarpes Millcallac (Departamento Lavalle, Mendoza).</i>	
<i>Virginia Miranda Gassull y Heliana Gómez Carrizo</i>	

#### *Sección V*

### Conflictos referidos a las políticas patrimoniales y turísticas

<i>Capítulo 15</i>	
<i>El regreso de nuestros/as ancestros/as al territorio:</i>	451
<i>Reflexiones sobre los archivos de la demanda warpe</i>	
<i>desde la mirada de sus protagonistas</i>	
<i>Ivana Carina Jofré y Nadia Celia Gómez</i>	

<i>Capítulo 16</i>	
<i>Jirones de comunidad: Clivajes de memoria viva y permanencia campesina mestizo-diaguita en Valle Fértil (San Juan, Argentina)</i>	507
<i>Patricia Dreidemie</i>	

<i>Capítulo 17</i>	
El “retorno de lo andino” en las políticas de integración regional sudamericanas y su relación con el proyecto de patrimonialización del <i>Qhapac Ñan</i>	539
<i>Ivana Carina Jofré</i>	

## Sección VI

### Conflictos en los sistemas educativos y políticas interculturales

<i>Capítulo 18</i>	
Percepciones de alumnos/as warpes sobre la lengua ancestral e identidad indígena en la escuela	597
<i>María Gema Galvani Gelusini</i>	

<i>Capítulo 19</i>	
Políticas Interculturales en la UNSJ: La creación del Consejo Asesor Indígena	621
<i>Nadia Celia Gómez, Ivana Carina Jofré, y Pedro Luna.</i>	

Índice de Figuras, Cuadros y Tablas	639
-------------------------------------	-----

Sobre las autoras y los autores	647
---------------------------------	-----

Evalúadores	667
-------------	-----

*Ivana Carina Jofré y Flavia Erica Gasetúa*

*Pensar la comunidad: nada parece más a la orden del día, nada más requerido, reclamado, anunciado por una coyuntura que, en una misma época, anuda el fracaso de todos los comunismos a la miseria de los nuevos individualismos. Y sin embargo, nada menos a la vista. Nada tan remoto, desplazado, postergado para un tiempo por venir, para un horizonte lejano e indescifrable.*  
(Espósito, 2003, p.21)

## Introducción

Este artículo expone algunas reflexiones etnográficas de apertura para pensar las adscripciones indígenas, formaciones de etnicidades y procesos de comunalización en el norte de San Juan y en la Provincia de La Rioja, a la sombra de los neoextractivismos contemporáneos que afectan a esta zona con fuertes intereses puestos en la explotación minera. La reflexión intenta hacer foco en aspectos relativos a los procesos de comunalización étnica indígena que, desde 1994, con la reforma constitucional, se abre en el país producto del activismo indígena de la segunda mitad del siglo XX. Aunque consideramos que la comunalización indígena, es decir, la conformación de Comunidades Indígenas regida en Argentina por algunos instrumentos legales como la Ley Nacional N° 23.302, no es la única forma o estructura organizativa contenedora de las marcaciones o

auto adscripciones indígenas -asunto que queda bien explicitado en varios capítulos de esta primera sección del libro-.

Como veremos, en provincias como San Juan y La Rioja buena parte de la población se auto percibe como indígena en el marco de largos procesos de exterminio étnico a manos de las colonias europeas y del Estado Nacional y Provincial, pero no necesariamente esto deriva en procesos organizativos colectivos, en donde una opción es la conformación de Comunidades Indígenas inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (RENACI-INAI). Este proceso por el cual sujetos y familias deciden constituirse como un colectivo bajo la figura legalmente reconocida por el Estado argentino como de Comunidades Indígenas supone largos recorridos en el proceso organizativo y en la tramitación de estas personerías jurídicas. Proceso en el cual se construyen agendas comunes de demandas postergadas para estos colectivos, y que no siempre termina con la obtención de dicha matrícula de inscripción. Este proceso de comunalización puede cristalizar en otras estructuras colectivas por la cuales es posible para estos colectivos indígenas llevar adelante proyectos en común, tales como son las organizaciones de cooperativas sociales de trabajo, o la formación de centros culturales y educativos, por ejemplo como sucede en San Juan y La Rioja. Paralelo a la formación de comunidades indígenas, mayormente formalizadas entre 1996-2015 en estas provincias, las nuevas comunidades asamblearias constituidas contra el extractivismo minero -y otras formas de extractivismos industriales que avanzan en los territorios de vida- y nacidas luego del 2001-2003, se fueron constituyendo también paulatinamente en contenedores de demandas formuladas en clave étnica indígena, incorporando en sus prácticas y narrativas activistas la demanda por el reconocimiento de la historia larga de los Pueblos Indígenas en los territorios hoy afectados por la megaminería<sup>65</sup>.

A diferencia de las Comunidades Indígenas, las asambleas sociambientales no tienen una estructura institucionalizada en los

<sup>65</sup> Esta es una denominación adoptada por las asambleas nucleadas en la Unión de Asambleas de Comunidades (UAC) para referirse a los proyectos de minería a gran escala con uso de sustancias tóxicas.

aparatos del Estado, puesto que nacen de la voluntad colectiva del pueblo de asumir un rol protagónico en la vida social comunitaria, y fundamentalmente surgen de la impugnación a las estructuras estado-partidarias de la política institucionalizada y a sus formas de representación en los poderes del Estado. Por eso, las asambleas son un espacio emergente en el cual cualquier vecino, vecina o vecine, puede expresar su voluntad en el ejercicio de su ciudadanía. No obstante, algunas asambleas empezaron a cuestionar el propio sentido de ciudadanía. Así, distintos/as sujetos/as, llamados/as por la defensa del agua y el territorio habitado, también comenzaron a interrogar sus propias identidades en el espacio público colectivo donde se construyen narrativas comunes de lucha y resistencia. La convivencia de Comunidades Indígenas y Comunidades Asamblearias contra los extractivismos plantea o dispara reflexiones que nos llevan a problematizar ambos procesos de comunalización frente a la exacerbación de una gubernamentalidad estatal-empresarial neoextractivista en las geografías interiores argentinas reconocidas por las propias poblaciones como “territorios de sacrificio”<sup>66</sup>.

Una de las principales hipótesis que orientan nuestra reflexión y que se ha ido construyendo a partir de nuestras investigaciones previas y el conocimiento compartido en experiencias de activismos indígenas y antiextractivistas en ambas provincias, es que las organizaciones asamblearias contra la megaminería son también nuevos espacios sociales donde la interpelación identitaria en clave histórica y étnica tiene lugar. Aunque al mismo tiempo, paradójicamente y en la práctica, los procesos de organización de nuevas Comunidades Indígenas también adoptan formas de asociación cooperativistas, donde es difícil viabilizar las críticas al modelo de gobernanza minero extractivista que, en muchos casos, es la base del sostén económico que despliegan las empresas transnacionales a través de sus

<sup>66</sup> La Asamblea Riojana Capital durante la marcha contra de la explotación de uranio por la CNEA -Comisión Nacional de Energía Atómica- en 2013 dice en su documento: “Nos tratan de ignorantes por no aceptar este falso progreso que sacrifica poblaciones enteras”, y en 2015 las asambleas riojanas en conjunto sostuvieron: “no permitiremos que nos sometan al sacrificio de la contaminación de la mega minería y otras actividades productivas-industriales como la curtiembre de Nonogasta, y menos aún que se apropien del agua de nuestros pueblos”. Facebook oficial de la Asamblea Riojana Capital.

políticas de responsabilidad social empresarial (RSE)<sup>67</sup>. Dichos escenarios no son los únicos que acontecen en la zona, pero su enunciación nos permite trazar algunos puntos de apoyo para realizar observaciones y reflexiones sobre la complejidad de las interacciones de las nuevas interpelaciones de la gubernamentalidad estatal en el siglo XXI, muy distintas a aquellas coyunturas propias de los años 90, donde la RSE no existía como régimen de gobernanza empresarial instalado en nuestros territorios.

En relación a esto nos preguntamos ¿Qué características tienen las interpelaciones estatales hacia Pueblos Indígenas en la coyuntura neoextractivista en San Juan y en La Rioja? ¿Qué significa “hacer comunidad” en estos contextos de gobernanza neoextractivista minera? ¿Qué nuevos modos de relacionamientos territoriales están siendo en estas nuevas Comunidades Indígenas? ¿Qué relaciones están siendo entre las Comunidades Asamblearias y las Comunidades Indígenas?

## **Claves teórico-metodológicas de nuestras reflexiones**

A diferencia de los movimientos sociales contemporáneos, los movimientos indígenas representados, por ejemplo, en los procesos organización de Comunidades Indígenas, suponen impugnaciones territoriales por la recomposición colectiva de una comunidad histórica y espacialmente pensada como “pueblo” preexistente a la nación y al Estado moderno, esto está encarnado en el reclamo

<sup>67</sup> Julieta Godfrid ha estudiado las políticas de RSE desplegadas por Barrick Gold en Mina Veladero en San Juan, y de la empresa Glencore en Mina Bajo La Alumbra en la Provincia de Catamarca. Según esta investigadora, la responsabilidad social empresarial (RSE) se retrotraen a la década de 1950 y su difusión se debe a la visibilización de una serie de escándalos corporativos que comprometían derechos humanos en materia de mediambiente. *“La RSE refiere a un conjunto de prácticas voluntarias y autorreguladas que implementan las corporaciones en la sociedad con el objeto de contrarrestar o asumir los impactos generados por sus actividades, ya sean económicos, sociales, ambientales etc. El carácter voluntario de tales intervenciones implica que estas van más allá de las obligaciones jurídicas de cada país”* (Shamir, 2004, citado en Godfrid 2018, p. 201).

por la plurinacionalidad. Es decir, significa un reconocimiento de la heterogeneidad de la nación (Chatterjee, 2004) y la necesidad de actuar en consecuencia a este reconocimiento de una pluri-temporalidad y pluri-espacialidad -los territorios y sus cuerpos- que cohabitan la nación. No obstante esto, es necesario también poner bajo sospecha, en un sentido histórico, político, epistémico y ontológico, las categorías moderno coloniales representadas en la misma concepción e institucionalidad de la figura de Comunidades Indígenas reconocida legalmente en Argentina.

Desde estas posiciones nuestro trabajo se inscribe en una perspectiva de investigación etnográfica situada y comprometida, dialógica y colaborativa, acuerpada al calor de las luchas, y que conversa con presupuestos teóricos y metodológicos de la crítica cultural poscolonial, la crítica feminista antiextractivista, la ecología política, la antropología y filosofía de la ontología política. Nuestra perspectiva feminista antiextractivista emerge de nuestra experiencia como activistas e investigadoras mujeres no blancas, indígenas y disidentes. El antiextractivismo expande una forma de ver desde los cuerpos experimentados como territorios y de los territorios vividos por esos cuerpos (Gago, 2019). El feminismo antiextractivista del Sur<sup>68</sup> no tiene antecedentes teóricos precisos y organizados, en la praxis sus antecedentes son principalmente las largas, heterogéneas y pluriversales genealogías de luchas protagonizadas por las mujeres y disidencias contra el extractivismo en defensa de los territorios-cuerpos en Abya Yala. Teóricamente abreva también en apuestas teóricas de feminismo desarrollado ya desde finales del siglo XX, como el propuesto por Maria Mies, Veronika Bennholdt Thommsen, y Claudia von Werlhof (1988), quienes denunciaron el

<sup>68</sup> La diferencia con el ecofeminismo es que nace de la reflexión académica, también con los ecofeminismos del *Abya Yala*, que nacen de la “teología del ecofeminismo de *Abya Yala*” propuesto por mujeres religiosas desde la teoría de liberación y del ecofeminismo propuesto por Vandana Shiva en el encuentro celebrado en el marco de la Cumbre de Río de 1992. Señalamos que se comparte con la teología ecofeminista en *Abya Yala* y otras corrientes del ecofeminismo la comprensión de la equivalencia entre la opresión de las mujeres y la explotación de la naturaleza, pero disintimos en el anclaje religioso/teológico en el cual se fundan estos preceptos de la defensa a la vida, porque refuerzan las ontologías moderno-coloniales sobre las cuales se ha sedimentado el régimen colonial de la Naturaleza y del género. Desde el feminismo antiextractivista-antipatriarcal se demanda una crítica ontológica, epistemológica y política desnaturalizadora de la colonialidad de la Naturaleza y del género.

“cuerpo de las mujeres como territorio de conquista” y “las mujeres como colonias”. Esta idea es básica en el feminismo antiextractivista y conecta relaciones entre el patriarcado y la acumulación capitalista, para construir una hipótesis principal que sostiene que la domesticación y colonización son inseparables, puesto que constituyen una relación específica, tanto en el modo de explotar mano de obra, como en el modo de explotar territorios (Gago, 2019). El trabajo teórico y político realizado por la feminista italo-estadounidense Silvia Federici (2011) en su teoría de mujeres, cuerpo y acumulación originaria, y las críticas ontológicas de la Naturaleza desarrolladas por la perspectiva situada de Donna Haraway (1995, 2021), y los aportes de los feminismos comunitarios indígenas y no binarios, que proponen la despatriarcalización de los proyectos de descolonización (Galindo, 2020), completan algunos de estos antecedentes fundamentales de las lecturas antiextractivistas contemporáneas, sumado a los feminismos decoloniales y antiracistas de mujeres de color en coalición contra múltiples formas de opresión (Lugones, 2021)

Dicha perspectiva, en nuestro caso, encarna la experiencia histórica de mujeres y disidencias enraizadas en las provincias argentinas y afectadas por el patriarcado-extractivista<sup>69</sup>. Este Sur no es necesariamente un espacio geográfico, es un espacio de definición política, ubicado en un “territorio fronterizo” donde la hibridación y el mestizaje son expresión subversiva de la acción y el pensamiento contra el racismo y la discriminación que nos ha subordinado históricamente (Rivera Cusicanqui, 2018). La propia idea de frontera y pensamiento fronterizo, tal cual lo definió Gloria Anzaldúa (2016), es el lugar donde se encadenan diferentes experiencias vividas en fronteras geopolíticas y corpo-políticas, sexuales-raciales, nacionales, lingüísticas, económicas. Las epistemologías de frontera surgen de la toma de conciencia de que habitamos los bordes epistémicos y ontológicos, la exterioridad, convirtiéndose en una opción metodológica y política decolonial (Mignolo, 2003). Pensar desde y en las fronteras posibilita un lenguaje teórico mestizo subversivo nacido en los bordes o

<sup>69</sup> La relación de la colonialidad-patriarcado y Estado (Segato, 2014), es implícita a los procesos de despojo y la violencia desde, por lo menos, el siglo XIX con la conformación del propio Estado nacional argentino.



márgenes, donde el sentido desborda, transfigura, desestabiliza las certezas y garantías de la modernidad universal y sus presupuestos y categorías totalizantes (Jofré, 2019). Estos conceptos nos acercan indudablemente a las teorizaciones de la crítica poscolonial y particularmente a las feministas decoloniales, las mismas que afirmaron, tal como lo hizo María Lugones (2011), que al feminismo decolonial deben hacerlo las mujeres que viven en la frontera.

## **Problematizando la comunidad**

La formación de nuevas Comunidades Indígenas en Argentina requiere, sobre todo, la redefinición y reclamación de los territorios usurpados, primero, por las colonias españolas, y luego, por la comunidades nacionales y provinciales. Pero estas formas de organización de comunidades, también conocidas en la bibliografía antropológica como procesos de comunalización<sup>70</sup> demandan grados de autonomía, camino a su autogobierno. Y aunque en mayor o menor grado, los Pueblos y sus Comunidades Indígenas han emprendido rumbos hacia la autodeterminación y reclamos por sus autonomías deliberativas, estas últimas aún son muy débiles en Argentina. Su conformación en el marco de la Ley N° 23.302 de Comunidades Indígenas<sup>71</sup> supone un formato idealizado a partir de herencias coloniales definido en base a la residencia en un territorio común y que, en el caso indígena, ha sido producido también como efecto de

<sup>70</sup> No es nuestra intención ofrecer una discusión teórica pormenorizada en términos de lo que la antropología ha debatido acerca de la comunalización como proceso asociado a la definición o configuración de etnicidades indígenas, para ello puede consultarse a Brow (1990), Anderson (1993), Briones (1998), entre otros.

<sup>71</sup> Debido a la interrupción violenta de la última dictadura cívico militar, las propuestas indígenas impulsadas entre los años 40 y 70 debieron esperar hasta ser escuchadas luego del regreso a la democracia con el llamado a elecciones presidenciales en 1983. A partir de entonces aquellas propuestas comenzaron a cristalizar en una serie de leyes provinciales y nacionales, y reformas de constitucionales provinciales, como la de Chaco en 1990 (Carrasco, 2000). En ese contexto se logra la Ley Nacional N° 23.302 de "Protección y Apoyo a las Comunidades Aborígenes", la primera ley de política integral en el país sancionada en 1985, por la cual se creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y se reguló la figura de las Comunidades Indígenas.

frecuentes desplazamientos forzados de la población y diásporas obligadas por las prácticas de dominación y genocidio étnico racializado desde el siglo XVI. No puede desconocerse que los traslados forzados de poblaciones en encomiendas coloniales y luego, desde el siglo XVII, la reducción indígena en las doctrinas religiosas, fueron procesos que derivaron en la conformación de las antiguas villas a partir de las cuales se originaron muchos de los poblados actuales, tal es el caso de la Villa de San José de Jáchal (Verdaguer, 1931). Los movimientos de poblaciones a Chile para trabajos forzados, y las desinscripción territorial de familias indígenas extensas durante los Alzamientos Calchaquíes, también fueron hechos traumáticos desestructuradores de las antiguas formaciones comunitarias indígenas (Boixadós, 2011; Jofré, 2013). Durante el siglo XIX también ocurrieron las diásporas internas, en épocas de convulsión política, donde se enfrentaron los proyectos federales y unitarios; y luego, en la primera mitad del siglo XX, la depresión económica producto del cierre de las antiguas rutas de intercambios comerciales transandinos. Estos fueron algunos de los procesos diaspóricos que configuraron la composición poblacional, variables y diferenciales, en distintos lugares de San Juan y La Rioja (Jofré, 2013).

En dicho contexto son muy excepcionales los casos de algunas familias que pudieron resistir el desalojo y desplazamiento forzado de sus territorios de origen, o los casos en que algunas personas y sus grupos familiares retornaron a ellos. Por lo dicho, la pérdida de la comunidad, en el sentido de una comunidad de base residencial común de personas emparentadas social o consanguíneamente, ha sido uno de los efectos traumáticos concretos como resultado de los procesos genocidas que pesaron sobre los Pueblos Indígenas Warpes, y Capayanes-Yacampis-Diaguitas en estos territorios. Por eso, la problematización de la comunidad étnica indígena<sup>72</sup> requie-

<sup>72</sup> A este respecto quizás sirva para reflexionar la definición de Comunidad Indígena provista por el antropólogo y ex director del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Alejandro Isla (2002) para el caso de Amaicha del Valle: *“La comunidad es comprendida como la intersección de varias fuerzas que coexisten de manera compleja y conflictiva, ya que requieren mutuamente para su preproducción: la sociedad nacional, el estado, los hogares, a través de facciones y la comunidad misma. Pero estas fuerzas no son solo prácticas y formas organizacionales e instituciones, sino que también operan como ficciones o imaginarios, que se refuerzan como tales y que al mismo tiempo refuerzan las prácticas”* (p.35).

re la des-idealización de esta como formación “originaria” de las sociedades pre-nacionales.

Por su parte, en este capítulo aludimos al imperativo de recuperación de la idea de comunidad pero en términos de la ontología de lo común y desde una visión crítica de este concepto moderno, y próxima a los aportes de la filosofía italiana propuesta por Roberto Espósito expresada en la lógica *comunidad-inmunidad*<sup>73</sup> (Espósito, 2003). En este sentido *ser en comunidad* remite también a un imperativo ético contemporáneo, un llamado a resignificar la idea misma de lo colectivo y lo común, y de reconocer la necesidad de existencia de la “comunidad de los que no tienen comunidad”, de esas “comunidades impensadas” (Nancy, 2000) que desafían las estructuras de lo que se considera posible, en este caso, cristalizando sentires comunes en cuyo curso devienen nuevas subjetividades para la defensa de los territorios de vida. Es el proyecto emblemático de estos tiempos, imperativo necesario para refundar las bases de nuestras sociedades agotadas de sentido político, histórico y organizativo.

La crítica ontológica de Roberto Espósito a la comunidad como lugar común de definición de una identidad, de estabilidad aparente como totalidad o espacio de la modernidad, es la que nos permite también comprender el propósito de otras comunidades emergentes contemporáneas en las cuales se manifiesta “*un ser-en-común más allá de un ser pensado como identidad, como estado y como sujeto, el ser-en-común que afecta al ser mismo en lo más profundo de su textura ontológica*” (Nancy, 2003, p. 11-12).

Desde una aproximación de los conflictos, en clave de la ontología de lo real, adquiere mayor relevancia la comprensión de la dimensión política de la ontología implicada en este “actuar político”

<sup>73</sup> En una línea de pensamiento similar a la de Giorgio Agamben, el filósofo italiano Roberto Espósito deconstruyó los presupuestos modernos implicados en el concepto de comunidad reconsiderando *lo común* a partir de una noción revisada de comunidad (Saidel, 2013). A partir de una re-significación filosófica que sigue los pasos de Heidegger en su preocupación por *el ser*, y a partir de la elección del término *communitas*, Espósito (2003) pretende fundar una *ontología del ser-con*. Su propósito es buscar una riqueza semántica que le permita plantear a un nivel ontológico la pregunta política por la comunidad (Cano, 2009; Saidel, 2013). Desde esta filosofía italiana de la inmanencia “*el ser no subyace al mundo ni lo trasciende sino que está repartido en la existencia* (Agamben, 1990). *Lo común aparece así como dimensión ontológica de nuestra existencia o como el co-incidir de singularidades, pero no como producción humana, ni como algo que nos trasciende*” (Saidel, 2015, p. 101).

(de la Cadena, 2010) de las formas de comunalización indígenas y asamblearias. De este modo, este trabajo transita la crítica cultural también desde la crítica ontológica antropológica que, en anteriores trabajos nuestros, nos permitió describir también las narrativas locales en comunidades del Norte de San Juan como “teorías mestizas fronterizas” (Jofré, 2019). Porque en ellas se expresan las teorías relacionales de las ontologías políticas locales disidentes frente a las políticas de incorporación-exclusión estatal neoextractivistas, donde el propio Estado es el regulador de los proyectos extractivistas neocoloniales que acechan a los territorios y a las comunidades. En tal sentido, es importante señalar que en este texto no apuntaremos a trabajar las narrativas de las Comunidades Indígenas y Asamblearias, trabajo aun en curso en distintos proyectos de investigación, en cambio apuntamos a describir y ofrecer algunas reflexiones de apertura para pensar las relaciones entre Comunidades Indígenas y Asambleas Socioambientales en la coyuntura de los conflictos que trae aparejado el neoextractivismo como modelo socioterritorial (Svampa, 2019).

Por su parte, el estudio de las Asambleas Socioambientales o Antiextractivistas en Argentina fue ensayado en algunos trabajos previos, estos describieron e interpretaron a las asambleas como espacios sociales que tienen en común la construcción de “narrativas autonomistas” también vinculadas a las luchas indígenas (Svampa, 2010, 2012, 2019). Según la socióloga argentina Maristela Svampa (2010, 2012), las Asambleas Socioambientales nacidas a comienzos de la década del dos mil en Argentina se caracterizan por un relato identitario autonomista construido en el marco de la “memoria corta” del país. Los elementos centrales que configurarían su matriz política-ideológica son la afirmación de la autonomía, la horizontalidad y la democracia por consenso (Svampa, 2010). En el análisis de Svampa, el reconocimiento de la diferencia como eje de las luchas sociales en América Latina encuentra dos expresiones, por un lado, el proyecto de autonomía de los Pueblos Indígenas, expresado en un colosal desafío, el de crear un Estado Plurinacional. Mientras por el otro lado, en diversos países ha habido un desarrollo importante de la denominada “narrativa autonómica” vinculada a un nuevo *ethos* militante, del militante social territorial y el acti-

vista cultural, dice la autora. En este punto afirma que la “narrativa autónoma cultural”, forma parte más bien del nuevo talante de época que está presente en gran parte de las sociedades contemporáneas, expresándose en los llamados nuevos movimientos sociales, y que se vincula directamente a la crisis de representación política.

La mencionada tesis de Svampa nos sirve para poder pensar algunos rasgos generales de las narrativas que caracterizan a las luchas de los nuevos movimientos sociales expresados en las Asambleas Socioambientales en Argentina, y también ha sido apoyada por otros estudios similares (Wagner, 2016). Sin embargo, pensamos que dicha aproximación teórica necesita nutrirse más de un enfoque afincado en “la historia local” de mediana, corta y larga duración para una mayor aproximación a las prácticas sociales contestatarias que se urden a nivel local. Esto nos ayuda a entender de “forma situada” (Haraway, 2021) cómo es que en el proceso de las luchas políticas y sociales, las vías del desarrollo y las vías de la emancipación son antagónicas, tal cual lo sostiene la misma Svampa; como así también dar cuenta de la existencia de memorias de lucha en las cuales se comprometen procesos de identificación indígena de larga data, y poco atendidos en los estudios sobre los nuevos movimientos socio-ambientales en Argentina. En dichos estudios no se atiende al *ser-en-común* que está siendo y que atraviesa a estos procesos de comunalización o de formación de nuevas Comunidades Indígenas y/o Asamblearias frente al neoextractivismo desarrollista exportador, primeramente porque se los advierte como dos fenómenos o totalidades aisladas.

En otros trabajos hemos planteado una crítica a esas definiciones sociológicas genéricas de las formaciones asamblearias en nuestro país (Jofré, 2019), señalando que dichas descripciones no alcanzan a captar las realidades de pequeñas comunidades al interior, por ejemplo, de la Provincia de San Juan, quienes habitan las zonas intercordilleranas inmediatamente aledañas a los grandes proyectos extractivos de Veladero, Pascua-Lama o Gualcamayo. Nuestra crítica ontológica a estas descripciones clasificatorias de las asambleas también encuentra puntos de apoyo con nexos en la crítica a las teorías de las reemergencias indígenas:

Se puede advertir un gesto teórico clasificatorio y genérico a partir del cual es posible construir una idea de las “comunidades de resistencia social” en Argentina, a pesar de que ello signifique generalizar experiencias históricas nacionales y obliterar la pluralidad de experiencias al interior de la nación [...] Desde una perspectiva de la ontología política del conflicto, aquellas preguntas sintetizan la forma en que opera la ontogenética moderno-colonial capitalista, a partir de la cual solo hay determinadas formas de subversión/rebelión y estas deben manifestarse en la movilización social en la calle, en el espacio público, que es también, al parecer, el espacio de inteligibilidad al que todo reclamo o demanda social debería aspirar. Aquel tipo de razonamiento sociológico inspirado en las sociedades modernas, especialmente del siglo XX, es muy similar al que se emplea para teorizar en la antropología a las llamadas ‘re-emergencias indígenas’. Las teorías antropológicas también intentan explicar las re-emergencias indígenas como formas de re-visibilización pública de los reclamos étnicos indígenas, como si este fuera el único espacio de visibilidad donde estos “nuevos” sujetos y comunidades pueden ser reconocidos como políticos. (Jofré, 2019, p. 82-83)

## **Breve repaso de la historia reciente de la minería y las resistencias a ella en San Juan y La Rioja**

Teniendo como antecedente inmediato los pactos de libre comercio con Norteamérica, iniciados durante las dictaduras de las décadas previas en muchos países de Latinoamérica y el Caribe, en los años ‘90 del siglo XX recrudecieron los conflictos sociales en la región debido a la avanzada de los modelos económicos neoliberales. Esta situación fue el contexto de emergencia política y social del Alzamiento Zapatista en Chiapas, México, en 1994, a dos años de los quinientos años del desembarco europeo del siglo XV. Pero será a partir del 2001-2003 cuando el denominado Consenso de las

*Comodities*<sup>74</sup> (Svampa, 2013) detonará una serie de cambios estructurales significativos en las dinámicas económicas y sociales estatales de la región, dentro de un nuevo modelo estatal neoextractivista con fuerte impacto en Argentina. En este nuevo escenario financiero altamente especulativo, industrias como la minería tendrán importante auge, registrándose un nuevo interés por la explotación de territorios, hasta ese entonces, considerados improductivos por sus altos índices de pobreza y ausencia de infraestructura para la explotación y exportación capitalista de dichas *comodities*.

Esos pactos financieros globales del siglo XXI prescribieron la configuración de lo que conocemos como nuevos “territorios de sacrificios”, producto de estas nuevas geografías de la desigualdad (Harvey, 2014) y que, no casualmente, coinciden, o se superponen, con las históricas geografías coloniales de violencia, saqueo y desposesión. Y en las cuales, la diferencia colonial configuró particulares políticas territoriales racializadas, y en cuya trama es preciso comprender las emergencias de las nuevas Comunidades Indígenas, y también las demandas, discursos y performances de las Asambleas Socioambientales en Argentina.

No obstante lo dicho, la historia reciente de los conflictos y movilizaciones sociales contra la minería en Argentina puede decirse que inicia en la década de los 90, luego del denominado Consenso de Washington de 1989 (Rodríguez Pardo, 2010; Svampa, 2010, 2019; Wagner, 2016). Esto sucede, no casualmente, en la misma época en que las demandas indígenas por el reconocimiento estatal de su preexistencia en los territorios se cristalizan en la Reforma Constitucional argentina del año 1994, y en un paquete de legislaciones nacionales y provinciales que protegen el derecho indígena. Esto último, por supuesto, como resultado de una larga historia de activismos

<sup>74</sup> “El concepto de *commodities*, en un sentido amplio, se entiende como productos indiferenciados cuyos precios se fijan internacionalmente, o como “*productos de fabricación, disponibilidad y demanda mundial, que tienen un rango de precios internacionales y no requieren tecnología avanzada para su fabricación y procesamiento*” (Svampa, 2013, p. 32). Ambas definiciones incluyen desde materias primas a granel hasta productos semielaborados o industriales. Para el caso de América Latina, la demanda de *commodities* está concentrada en productos alimentarios, como el maíz, la soja y el trigo, así como en hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales (cobre, oro, plata, estaño, bauxita, zinc, entre otros).

indígenas interrumpidos también por los procesos dictatoriales durante el siglo XX (Carrasco y Briones, 1996; Carrasco, 2000).

Los conflictos sociales contra la minería tuvieron a San Juan y La Rioja como escenarios privilegiados de las pujas políticas y *lobby*s empresariales transnacionales interesados en los reservorios mineros conocidos desde épocas coloniales en ambas provincias, antiguamente habitadas por una continuidad de pueblos y comunidades emparentadas en una geografía de compleja composición étnica, social y política.

Las reformas jurídicas que facilitaron el desembarco neocolonial de los intereses empresariales financieros en estos territorios fueron diseñadas durante la presidencia de Carlos Menem<sup>75</sup> (1989-1999) y las gestiones del diputado nacional y posterior Gobernador de San Juan, José Luis Gioja. Durante esa época se instauró un marco legal que se tradujo en la flexibilización en la legislación para favorecer<sup>76</sup>, desde el punto de vista jurídico y fiscal, a empresas transnacionales en la explotación minera a gran escala. Estos acuerdos y reformas mineras<sup>77</sup> permitieron posteriormente, hacia el 2001-2003, durante el alza de las *comodities*, la instalación de industrias extractivas altamente contaminantes y desestructuradoras de las economías locales y regionales. A este modelo sociopolítico-territorial basado en la exportación a gran escala de bienes primarios, el crecimiento económico y la expansión del consumo, se lo conoce como neoextractivismo (Acosta, 2012; Gudynas, 2009; Svampa, 2019). Este modelo ha sido, y sigue siendo, fuertemente resistido por las poblaciones en estos “territorios de sacrificio”.

En medio de la profunda crisis económica, política y social que estalló en diciembre de 2001 como consecuencia de las políticas neoliberales menemistas, en 2003 con la presidencia de Néstor

<sup>75</sup> También gobernador de La Rioja en dos periodos 1973-1976 y 1983-1989.

<sup>76</sup> A diferencia de otros países como Brasil, donde la actividad minera está fuertemente regulada, en Argentina se optó por desregular la actividad. De este modo, la sanción de la Ley N° 24.196 de inversiones mineras en 1993, las reformas al Código de Minería por medio de la Ley N° 24.498 de Actualización Minera, y la creación de otras herramientas legales afines esta actividad económica, sustituyeron la intervención del Estado por el fomento a la inversión privada (Iezzi, 2011; Svampa 2019).

<sup>77</sup> Entre los que se cuenta, por ejemplo, la reforma del Código Minero argentino en 1993, y el Pacto Transnacional Argentino-Chileno por el cual se concede soberanía territorial a empresas extractivistas para la explotación de la Cordillera de los Andes.



Kirchner se intentó estabilizar y orientar el pedido masivo de “que se vayan todos”, con el discurso de recuperación del Estado, construir un Estado presente, nacional y popular, pero a partir de una fuerte retórica de distribución de la renta minera, petrolera, sojera, etc. Así por ejemplo, el 23 de enero del 2004, el presidente Néstor Kirchner presentó el Plan Minero Nacional: la “Argentina Minera”, *“cuyo eje central fue el apoyo del Estado nacional a la minería en tanto actividad productiva sustentable, asignándole a la actividad minera jerarquía de secretaría”* (Iezzi, 2011, p. 51).

El Plan Minero Nacional significó oficialmente la institucionalización de la minería como actividad de interés público (Iezzi, 2011). Pero al mismo tiempo, a nivel nacional se adoptó una impronta inclusiva y de derechos humanos apoyada, sobre todo, en la política “Memoria, Verdad y Justicia” que impulsó, entre otras cosas, la reapertura de los procesos judiciales en donde el propio Estado argentino querelló contra los genocidas responsables de última dictadura cívica militar en el país. Paralelamente a la política de derechos humanos relativa a los crímenes de la última dictadura se rechazó de plano la protesta y movilización social contra la minería las provincias argentinas, donde además juegan fuertemente los liderazgos federales de los “caudillismos políticos” (de La Fuente, 2017).

Esta avanzada del modelo neoextractivista en su cara minera fue tomando mayor impulso en las políticas estatales, tanto de la Rioja como de San Juan, y hacia la década del dos mil, la incesante exploración minera de montañas, cerros y valles concesionadas por los Estados Provinciales a capitales privados, será uno de los principales motivos de resistencia social organizada en Calingasta, Iglesia, Jáchal y Chilecito, Famatina y la capital riojana (Rodríguez Pardo, 2010; Asamblea Jáchal No se Toca, 2017; Asamblea sanjuanina contra la contaminación y el saqueo, 2017; Silva, 2017; Gasetúa, 2020). En aquellos lugares, las poblaciones locales iniciaron procesos organizativos bajo la forma de “Asambleas Socioambientales”.

Estos procesos organizativos de la movilización social contra la minería en La Rioja y San Juan fueron interpelados por las luchas emergentes de los movimientos sociales asamblearios en otras provincias argentinas como Chubut, y se retroalimentaron de las luchas sociales en otras Provincias como Mendoza, Catamarca, Tucumán.

mán, Salta y Jujuy. Esquel, fue el primer triunfo del *No a la Mina* tras un *referéndum* popular donde fue impedida la implementación de proyectos mineros para la extracción de oro con uso de sustancias tóxicas, todo esto en una coyuntura nacional de protesta social por la crisis económica y política argentina que tuvo su pico más álgido en diciembre de 2001.

A partir del 2003, en Calingasta y Jáchal nacieron las primeras organizaciones de asambleas de vecinos/as “Autoconvocados por la Vida” preocupados por la instalación de estos gigantes mineros (Rodríguez Pardo, 2010). Destacan las “Madres Jachalleras” nacidas en 2005, y a partir de 2015, la Asamblea Jáchal No se Toca, organizada a partir de las amenazas de explotación de uranio en el área protegida de la Ciénaga, y fortalecida en la lucha luego contra los continuos derrames de solución cianurada volcados a la cuenca del Río Jáchal por el Proyecto Mina Veladero. Estos hechos están actualmente judicializados en el ámbito de justicia federal argentina<sup>78</sup>.

La Rioja, acompañó el período de reformas nacionales y provinciales de los 90 en el siglo pasado, sin embargo, no pudo instalar proyectos mineros por la fuerte resistencia social de la población organizada y liderada, sin dudas, por figuras femeninas organizadas más visiblemente en la Asamblea Famatina No se Toca, Asamblea Chilecito por la vida, y la Asamblea Riojana Capital. Esto no quita que La Rioja haya establecido una política de Estado con “proyección minera”, en la cual adquirieron mayor interés en el último tiempo proyectos de explotación de uranio y litio en zonas aledañas a la ciudad de La Rioja, y en otras consideradas reservas de biodiversidad, tales como Laguna Brava. En esta provincia también se vino registrando un fuerte avance neoextractivista en la forma de agronegocios de monocultivos de olivo, soja y pistacho, entre los principales, con el empleo de sustancias tóxicas, como el glifosato, para la fumigación. En Chilecito, por ejemplo, vecinas y vecinos organizadas/os en la Asamblea el Retamo de Nonogasta emprendieron un proceso de judicialización en 2018 contra la curtiembre de la empresa Curtume

<sup>78</sup> A cuatros años del derrame de la Mina Veladero cinco ex funcionarios nacionales irán a juicio. Nota del 12 de septiembre de 2019, Telam. <https://www.telam.com.ar/notas/201909/391842-a-cuatro-anos-del-derrame-de-la-mina-veladero-cinco-ex-funcionarios-nacionales-iran-a-juicio-oral.html> Consultado mayo 2020 [Sitio visitado por última vez el 1 de diciembre 2020].

CRB, por contaminación ambiental y graves afectaciones a la salud de los pobladores y las pobladoras, que lleva más de tres décadas.

Estas organizaciones asamblearias se nutren de las experiencias propias y de diferentes colectivos, asambleas, colectivas feministas y Comunidades Indígenas del país y de Latinoamérica, para planificar y llevar adelante acciones colectivas de manera autónoma en sus territorios. Organizadas horizontalmente, asumen sus nombres de acuerdo a los lugares en que nacen. No tienen representatividad político partidaria, y ante el avance territorial de proyectos extractivistas interpelan al Estado para la sanción de leyes de protección a sus territorios con la presión social en las calles. Realizan reuniones periódicas para tratar problemáticas, tanto locales como regionales, y a través de consensos -porque eligen no votar- se llegan a definir acciones colectivas (Gasetúa, 2020). Este proceso complejo de prácticas colectivas junto a otras organizaciones les permite a las asambleas dimensionar que la problemática ambiental se enraíza junto a otras violencias, como la violencia de género, la trata de personas, el narcotráfico, el gatillo fácil, los femicidios y transfemicidios, y el racismo, porque tienen el mismo origen: el sistema dominante capitalista-patriarcal-colonial-eurocentrado. Es desde ese descubrir con otros, otras y otras, que se generan estas nuevas comunidades disidentes que se autoenuncian como asambleas o colectivos, socioambientales o no. Esta mirada localmente descentralizada les permite una forma de organización llamada Unión de Asambleas de Comunidades<sup>79</sup> (UAC), la asamblea de asambleas y colectivos de todo el país y de algunos países limítrofes, incluidas Comunidades Indígenas. Estas se reúnen dos veces al año para delinear acciones colectivas como región, articulando actividades territoriales locales pero que tienen impacto político más amplio. San Juan, San Luis, La Rioja, Mendoza, Catamarca, Tucumán, Salta y Jujuy conforman la Regional Cuyo-NOA. Con el tiempo estas “comunidades en lucha”, enlazadas en redes amplias, se convirtieron en referentes éticos que fueron interpelando la praxis social y política local, incluso con alcances nacionales e internacionales.

<sup>79</sup> En su inicio en 2006, su nombre fue Unión de Asambleas “Ciudadanas”, denominación puesta a reflexión durante varios años, hasta que en el encuentro UAC de 2016 se decide nombrarla “de comunidades” para incluir a comunidades indígenas.

## **Comunidades Indígenas y Asambleas Socioambientales**

Los procesos organizativos indígenas fueron cristalizando en la formación de nuevas Comunidades Indígenas amparadas y reguladas, como ya mencionamos antes, por la Ley N° 23.302. Todo esto como resultado de una larga trayectoria activismos indígenas iniciados desde la primera mitad del siglo XX, y que hacía en 1994 se plasmaron en la Reforma Constitucional argentina, por la cual el Estado Nacional reconoció la preexistencia étnica y/o cultural de los Pueblos Indígenas (Carrasco, 2000). En la Provincia de San Juan, los activismos warpes comenzaron tempranamente procesos de organización desde 1993, dando como resultado la inscripción temprana de la primera Comunidad Warpe en todo el territorio nacional, entre 1995-1996; la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, a la cual le seguirían otros procesos organizativos de comunidades warpes y diaguitas en épocas posteriores (Jofré, 2014).

En la actualidad en San Juan se registran aproximadamente treinta Comunidades Indígenas de las cuales solo seis tienen personería jurídica inscripta en el Registro de Comunidades Indígenas del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Aunque con el tiempo la inscripción y obtención de estas personerías jurídicas ha dejado de ser un imperativo para muchas nuevas organizaciones indígenas.

En lugares como Calingasta, Iglesia y Jáchal, antiguas reducciones indígenas que funcionaron hasta el siglo XVIII, los procesos de comunalización indígena no se han materializado de la misma manera que en otras zonas de la Provincia de San Juan y la Región Cuyana, aunque su población esté compuesta por una buena parte de personas y familias que autoadscriben, bajo diferentes narrativas y posiciones, a identidades indígenas, warpes, diaguitas-capayanas-yacampis (Jofré, 2013). Solo en la Comunidad de Angualasto, en el actual Departamento Iglesia, se registró un proceso organizativo comunitario que inició su inscripción en el RENACI-INAI alre-

dedor del 2001-2003, pero que no logró obtener su personería jurídica y tampoco sostenerse en el tiempo (comunicación personal con técnicos RENACI-INAI)<sup>80</sup>.

El emplazamiento de Angualasto dentro de la zona de afección o influencia del Parque Nacional y la Reserva de Biosfera (MAB-UNESCO) San Guillermo, y de catorce proyectos mineros, entre ellos Mina Veladero, configuró un escenario social y político local caracterizado por una conflictividad latente que se evidencia en cada intento de proyección comunitaria vecinal en el lugar. La intervención de estos actores estatales-empresariales ha ido en aumento, aún luego de los continuos derrames tóxicos que se vertieron en los ríos de la cuenca hídrica del Río Blanco-Jáchal (Asamblea Jáchal No se Toca, 2017) a partir de septiembre de 2015<sup>81</sup>.

La implementación de proyecciones turísticas patrimoniales en torno a la antigua aldea de Angualasto y otros lugares de memoria indígena también tuvieron un importante rol como interpeladores de las comunidades. La andinización o incaización de los pueblos anexados a estos procesos de patrimonialización también es un tipo de interpelación de las identidades indígenas en estas comunidades acechadas por el extractivismo minero. En el último tiempo se destaca la incorporación de los tramos de caminos utilizados en épocas de expansión incaica (siglo XV), en los tramos ColagUIL-An-gualasto y en Pampa de los Leones dentro del Parque Nacional San Guillermo, en el Sistema Vial Andino Qhapac Ñan inscripto en 2014 dentro de la Lista del Patrimonio Mundial de UNESCO. Como ya lo hemos descrito en otros trabajos, dichos proyectos de patrimonialización mundial fueron estructurados dentro de dinámicas de patrimonialización neoextractivista (Jofré, 2020), en los cuales fue posible expandir las fronteras del extractivismo minero utilizando retóricas estatales de “andinización” para promover la integración regional económica (ver capítulo 17 a cargo de Carina Jofré).

<sup>80</sup> En nuestra tesis doctoral titulada “*Los pájaros nocturnos de la Historia: Una arqueología de los capayanes en el norte de San Juan*” (Jofré, 2013) se realizó una primera descripción etnográfica de este proceso organizativo en la localidad de Angualasto.

<sup>81</sup> Para ver testimonios de lo ocurrido se puede consultar la versión taquigráfica de la Reunión de la Comisión de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Cámara de Senadores de la Nación que sesionó el 23 de septiembre de 2015 en el Salón Foro de Abogados de San Juan, donde se recabaron testimonios de lo sucedido. Disponible en <http://www.senado.gov.ar/upload/16679.pdf> [Sitio visitado por última vez el 20 de mayo 2020].

Por su parte, en la provincia de La Rioja, los procesos de comunalización indígena son de menor visibilidad y sólo se registran cuatro Comunidades Diaguitas-Cacanas organizadas en Guandacol, Sañogasta y en la zona urbana de la capital riojana, de las cuales solo una de ellas posee personería jurídica inscripta en el RENACI-INAI<sup>82</sup>. La Comunidad Indígena de Guandacol (COINGUA) fue pionera a inicios del 2000, obteniendo en 2003 la primera personería jurídica como Comunidad Indígena en esta provincia. Al igual que Angualasto, Guandacol se ubica en la zona de influencia de un proyecto extractivo de oro, en la Mina Gualcamayo operado por Minas Argentinas y propiedad de la transnacional minera canadiense Yamana Gold y la empresa colombiana Mineros S.A. Una característica de estos procesos organizativos indígenas en La Rioja es que poseen un formato cooperativista de trabajo que, en general, se asocia a emprendimientos sociales de tipo textil, artesanal y turístico, aunque no por ello dejan de plantear reivindicaciones étnicas territoriales y culturales. A diferencia de las Comunidades Indígenas Warpes en San Juan, las Comunidades Diaguitas de la Rioja, no ingresaron en el relevamiento territorial previsto en la Ley N° 26.160 puesto que sus autoridades indígenas no han emprendido un reclamo orgánico al respecto.

Tanto San Juan como La Rioja, son provincias que carecen de una política pública específica para Pueblos indígenas, y no han adecuado sus legislaciones al paquete jurídico vigente en Argentina<sup>83</sup>. No poseen registros provinciales de Comunidades Indígenas, y carecen de una articulación específica entre organismos provinciales y nacionales de incumbencia. Puede decirse que en ambas provincias,

<sup>82</sup> En un trabajo reciente Roxana Boixadós, R. y Maria Clara Larisgoitía (2020) problematizaron la escasa visibilidad de Comunidades Indígenas en La Rioja desde una hipótesis que la relaciona con la escasez de archivos históricos coloniales referidos a los Pueblos Indígenas en esta provincia. Desde nuestra perspectiva etnografía producida en conversación con autoridades indígenas diaguitas-cacanas en La Rioja y situada en el conocimiento de los procesos sociales contemporáneos de la región, la ausencia de un archivo escrito colonial no está relacionado directamente con los procesos de comunalización indígena, ni con los procesos de adscripción indígena en general, en esta provincia. Aunque sí consideramos que la problematización del archivo del Estado colonial y republicano habilita discusiones de orden ontológico y epistemológico acerca de cuál ha sido su rol en tanto dispositivo de control -utilizado por la academia vinculada tanto al frente estatal como eclesiástico- en los relatos de extinción indígena en La Rioja.

<sup>83</sup> Salvo la adhesión, en el caso de San Juan a la Ley N° 23.303, mediante la Ley N° 477-E sancionada el 19 de Noviembre de 2014 (Boletín Oficial, 16 de Marzo de 2015) y en La Rioja, la reciente adhesión a la Ley N° 25.517.

los “asuntos indígenas” siguen siendo marginales a la agenda estatal. Recién a partir de 2010, en San Juan se empezó a implementar, aunque de manera no articulada ni planificada, políticas sociales educativas para población indígena en el marco de la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) incorporada en la Ley de Educación Nacional del año 2006. No hay espacios en la estructura estatal reservados para sujetos indígenas específicamente, salvo en la Secretaría de Agricultura Familiar regida a nivel de la administración nacional, y en el último año, durante 2020, la coordinación del EIB en el Ministerio de Educación provincial, se puso a cargo de Nadia Gómez. En el marco del denominado Acuerdo San Juan<sup>84</sup> se incorporaron temas indígenas en la agenda provincial, planteados por las propias autoridades de Comunidades Indígenas y representantes indígenas warpes, aunque desde una perspectiva integracionista de los Pueblos y Comunidades Indígenas a la economía provincial.

En La Rioja se planificó la creación en 2016 de una Secretaría de Pueblos Indígenas en el ámbito provincial, aunque esta no llegó a ponerse en práctica. Solo existe a nivel municipal en la ciudad de La Rioja una repartición de asuntos indígenas a cargo de un indígena, Roberto Aballay. En esta provincia, el discurso estatal indigenista no asume la institucionalidad esperada traducida en la creación de reparticiones encargadas de los asuntos de política social para Pueblos Indígenas observada a nivel nacional, sino que tiene una particular arquitectura de raigambre colonial y franciscana, representada en el denominado “Tinkunaco”<sup>85</sup>. Se trata de una fiesta ritual institucionalizada eclesiásticamente por la orden franciscana y cuyo origen se remonta al siglo XV (González, 1914; Ponce, 2009; Robledo, 2015).

<sup>84</sup> Acuerdo San Juan. 2020. <https://acuerdosanjuan.org/> [Sitio visitado por última vez el 30 de octubre 2020].

<sup>85</sup> El Tinkunaco como fiesta religiosa nace de un hecho narrado por fuentes orales de la orden franciscana, donde el fraile Francisco Solano Sánchez en 1593 -casi a dos años de la fundación de la ciudad- detiene con su la palabra y la música de su violín una “*gran rebelión que reunió a miles de indios encabezados por sus caciques principales dispuestos a terminar con el único asentamiento español que quedaba en la región que habitaban los diaguitas*” (Robledo, 2015, p. 366). En esas pascuas de 1593 entre 9.000 y 20.000 guerreros comandados por cuarenta y cinco caciques -el número varía dependiendo el/la autor/a que narra el relato franciscano- no solo desisten del objetivo, que era echar a los intrusos de sus territorios, sino que también se convirtieron a la fe católica, reconociendo como única autoridad religiosa y política al Niño Dios, a quien visten con las ropas de alcalde colonial, naciendo así la imagen del Niño Jesús Alcalde.

El Tinkunaco funciona como un discurso estatal-eclesiástico religioso institucionalizado en la provincia de La Rioja, pero también opera como una forma particular de producción -y dominio- de las alteridades indígenas contenidas en el espacio normado de la praxis gubernamental en la que participan -como ideólogos- los sectores eclesiásticos, académicos y funcionarios estatales. Así por ejemplo, en el contexto de la pandemia por COVID 19, el Gobierno de la Provincia de la Rioja publicó *“Tinkunaco de ideas. Sintiendo y pensando en pandemia”*, un documento donde diversos autores/as, representando a múltiples disciplinas y sectores estatales, universitarios y religiosos, ofrecieron miradas de la situación riojana frente a la pandemia por Covid 19. Allí, por ejemplo, se plantea el Tinkunaco como “expresión sincrética” de encuentro y revolución:

desde el diseño de unidades habitacionales de emergencia para la urbanización de asentamientos de familias en estado de vulnerabilidad, la necesidad de una nueva planificación urbana, periurbana y rural, hasta una valiosa propuesta de vivir el Tinkunaco como lo que es, un verdadero encuentro entre los riojanos y riojanas, todavía pendiente y que pretende revolucionar el modo de vincularnos. (Gobierno de la Provincia de la Rioja, p. 18)

Según este documento, y en consonancia con la prolífica bibliografía referida al tema, la comunidad, en el lenguaje gubernamental riojano representado en el Tinkunaco es una “comunidad de fe” que apela “a los mártires de su historia”, y que confía en el trabajo pastoral eclesiástico como vía para la conversión a la “fe política” en un “Nuevo Estado” caracterizado como “encuentro y cultura sinodal”<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> Desde esta perspectiva de “la cultura sinodal” asociada a la idea de “pluralismo cultural”, autores como Javier Luna, actual Subsecretario del Consejo Económico y Social de La Rioja, Presidente de Fundación para la Integración Regional Argentina, Director de Consultora Social Consult.ME, Integrante de la Mesa Ejecutiva del Movimiento Evita, plantean que: *“El Encuentro al cual se refiere el nuevo Estado parece estar asociado a una aceptación de nuestro sincretismo histórico constituyente, contenedor de un estrecho vínculo de relativa armonía entre las culturas que nos construyen históricamente desde distintas corrientes fundacionales y que han marcado nuestra identidad”* (Luna 2020, p. 105). Y asocia la comunidad a una mansedumbre propia de este pluralismo cultural: *“Por lo tanto se puede asentar ante la idea de la existencia de un relativo sincretismo identitario riojano, donde un pueblo “manso” se levanta ante el establecimiento colonial (S. XVI), ante la imposición centralista (S. XIX) o ante la injusticia gubernamental (S. XX, XXI), sin perder su condición pasiva y comunitarista, de unión, de encuentro”* (p. 106).



El Tinkunaco es plasmado por una diversidad de artistas riojanos/as/es, que en su mayoría profesan la religión católica y en algunos otros casos, la fascinación por este ritual se enfoca en el análisis de los símbolos dando por sentado su origen milagroso. Estas obras que van desde la literatura hasta la música popular, han ido aportando a modelar, en torno a esta fiesta religiosa estatalizada, parte ineludible de la construcción moderna de la ciudadanía riojana. El poder político se revalida cada 31 de diciembre, cuando las autoridades, tanto provinciales como municipales, se arrodillan ante la imagen del Niño Jesús Alcalde, quien sale desde el convento franciscano y es llevado en andas por los *aillis* precedidos por el *Inca*. En este acto de genuflexión se reactualiza la alianza político-eclesial -bajo un dios- en la imagen del niño dios y sus investiduras de alcalde colonial.

No es nuestro objetivo profundizar en el rol político social que juega el Tinkunaco en La Rioja, esto excede el espacio disponible en este capítulo, aunque sí queremos señalar que funciona, tanto como dispositivo práctico ritual donde se re-funda el dominio hegemónico de los poderes del Estado y la Iglesia, como un *locus* epistémico de enunciación de dichas hegemonías con una fuerte impronta colonial. El dispositivo Tinkunaco normaliza la producción de las diferencias coloniales como diferencias culturales construidas por el discurso histórico de las elites morales riojanas, y oblitera toda posibilidad de reconocimiento de la politicidad de las etnicidades indígenas contemporáneas que cohabitan el tiempo espacio de la “comunidad de fe” riojana.

## **Aportes para una discusión acerca de la avanzada neoextractivista en los territorios sacrificados**

Los primeros antecedentes de las investigaciones etnográficas que se propusieron describir los procesos de organización y demanda indígena en San Juan, en particular en el caso warpe, utilizaron teorías antropológicas conocidas desde los años 70 del siglo pasado. Como aquella que proponía hablar de procesos de etnogénesis para referirse a un proceso de creciente visibilidad indígena en el terreno público, en el que confluyó, sobre todo en la década de 1990, el retroceso del Estado como garante de bienestar de la población (Escolar, 2005, 2007). Este proceso de ausencia o retroceso estatal, que habría coadyuvado hacia esta época en los procesos organizativos de las nuevas Comunidades Indígenas Warpes, especialmente en los Departamentos de Lavalle, en Mendoza; en Sarmiento y 25 de Mayo, en San Juan, fue caracterizado especialmente a partir de la presencia de nuevas modalidades de desregulación de la propiedad de tierras consideradas fiscales en favor de capitales privados para desgravar impuestos en zonas rurales (Escolar, 2007; Ros Segura, 2013).

El avance de los diferimientos impositivos fue una de las formas que adquirió la transformación paulatina al modelo socioterritorial desarrollista exportador en las últimas tres décadas en los territorios en estas provincias, pero sin dudas no ha sido el único. Las concesiones de pedimentos mineros se incrementaron en este período luego de la Reforma del Código Civil en 1993, por el cual el estado auto-inhibió su soberanía estatal delegando la explotación de metales y minerales en manos de capitales privados (Rodríguez Pardo, 2011; Svampa, 2019). Este proceso de avanzada neoextractivista fue reclamando extensos territorios para la exploración minera. Pero a diferencia de las ocupaciones de tierras en manos de

diferimientos impositivos para la instalación de monocultivos, donde los despojos se evidenciaron físicamente en la forma de alambrados, cerramientos de zonas de pastaje y tránsito comunitario, y violentos desalojos de familias y puesteros, la minería planificó una forma particular de desposesión que no fue públicamente visible hasta que los grandes emprendimientos mineros comenzaron sus obras de construcción y explotación alrededor de 2003-2006, en particular en Mina Veladero, Gualcamayo, el Pachón y Pascua-Lama en la Provincia de San Juan.

Dicho proceso de avanzada neoextractivista minera, es decir, un proceso de avanzada de concesiones otorgadas y reguladas por el Estado Provincial a capitales privados, en su mayoría poderosos consorcios empresariales transnacionales nucleados en el *Council International of Mineral and Metals*<sup>87</sup>, también interpeló a las identidades indígenas de las poblaciones rurales en las que estos gigantes. Esta interpelación se dio primero en las etapas de Estudios y Evaluaciones de Impactos Ambientales, donde se contrataron investigadores/as de diferentes disciplinas naturales, sociales y humanas para obtener la aprobación de las proyecciones de sus obras en las diferentes etapas de sus obras.

Así por ejemplo, la institucionalización de la minería en San Juan implicó un trabajo de reconocimiento y reclasificación territorial estatal-empresarial, en el cual fue de suma importancia la información provista por las investigaciones científicas respecto a la población local y, en particular, en la detección de posibles reclamaciones territoriales que apelen al derecho indígena. Allí jugaron un rol particular las teorías de extinción indígena a través de retóricas de mestizaje y arqueologización de las narrativas impuestas en estos estudios de evaluación en sus componentes socioculturales y arqueológicos. Su propósito es desvincular las actuales y antiguas poblaciones, una estrategia claramente orientada a la liberación de suelos en favor del avance estatal-empresarial-extractivista (Jofré, 2010; 2015).

A través un sistema de contrataciones de empresas que tercerizan los servicios prestados a los gigantes transnacionales, las investigaciones se dieron a la tarea de buscar reconocer en sus in-

<sup>87</sup> <https://www.icmm.com/es> [Sitio visitado por última vez el 20 de octubre 2020].

formes a las Comunidades y Pueblos Indígenas, incorporándolos como actores claves en sus despliegues institucionales en el marco de la Responsabilidad Social Empresarial (RSE) apoyando, “aparentemente”, proyectos sociales comunitarios orientados al fortalecimiento de “las identidades locales”. Esto fue perfilando una “institucionalidad amiga” (Jofré, 2020) que alineó los intereses de diversos sectores estatales, privados, e incluso eclesiásticos, en localidades de Jáchal, Iglesia, Calingasta (San Juan) y Guandacol (La Rioja), a través de este sistema del RSE. Por lo cual estas empresas transnacionales fueron penetrando en diferentes niveles en los entramados comunitarios, interviniéndolos y /o controlándolos a través de su financiamiento, monitoreo o relevamiento censal, con ayuda de diferentes empresas consultoras y aparatos de control tales como universidades y ONG.

Esta gobernanza minera involucra Pueblos Indígenas con especial interés desde 2008, año en que el ICMM publicó una declaración de principios promocionada como *Pueblos Indígenas y la Minería* y que fue modificada en una nueva edición del 2011 (ICMM, 2011). Esta declaración de principios del mayor consorcio internacional minero ha sido adoptada por las corporaciones que la integran. Expresión de ello son las cada vez más comunes propagandas que integran a las poblaciones indígenas como actores importantes en sus requisitos ambientales, sociales y de gobernanza<sup>88</sup>, los que proponen “beneficios mutuos” para las empresas y las Comunidades Indígenas. Esto ha sido observado en las narrativas de las RSE desplegadas en poblaciones afectadas a los proyectos mineros como Veladero y Gualcamayo.

<sup>88</sup> “Se espera que todos los miembros de las empresas del ICMM implementen el programa ICMM Principios Mineros como requisito básico de afiliación. Al incorporar requisitos amplios ambientales, sociales y de gobernanza, una validación sólida a nivel de la mina de las expectativas de desempeño y una garantía de credibilidad de los informes de sostenibilidad corporativa, los Principios Mineros del ICMM buscan maximizar los beneficios para las comunidades receptoras y minimizar los impactos negativos para gestionar de manera efectiva los desafíos a los que se enfrenta la sociedad”. Sitio oficial ICMM. Disponible en <https://www.icmm.com/es/miembros-del-icmm/principios-mineros/declaraciones-de-posicion/los-pueblos-indigenas-y-la-mineria> [Sitio visitado por última vez el 30 de octubre 2020].

En 2017, Mario Hernández, Vicepresidente de Minas Argentinas participó en la Convención de la Asociación de Prospectores y Desarrolladores de Canadá (PDAC), la feria minera más importante del mundo, con una exposición que ofrecía un análisis del trabajo social y comunitario que esta minera realiza con la Comunidad Indígena de Guandacol (COINGUA). El tema fue expuesto en el panel “La industria minera y las Comunidades Indígenas: experiencias canadienses e internacionales”:

Minas Argentinas comenzó a trabajar con COINGUA desde antes de iniciar las tareas de construcción de Gualcamayo. El trabajo de integración social con la comunidad indígena de Guandacol fue posible gracias al liderazgo de su cacique, Aida Quicha Campillay, y su actual jefe, Florencio Páez, quienes estuvieron abiertos al diálogo y dispuestos informarse y a participar activamente en los programas de desarrollo comunitario que propuso la compañía para las instituciones de Guandacol, la comunidad más cercana a la mina Gualcamayo.

Entre otras cosas, COINGUA desarrolló mediante el Seminario de Alianzas (unos de los programas sociales de Minas Argentinas) un taller textil para la fabricación de mantelería y sábanas que luego comercializa con empresas de hotelería que prestan servicio a la minería y también al sector turístico.

También incrementó la fabricación de artesanías donde reflejan su historia cultural utilizando telares para obtener mantas y objetos para el hogar de manera no industrial y utilizando colorantes orgánicos de origen vegetal. Un proyecto de fabricación de pre-moldeados de hormigón también fue parte de lo asignado por este programa de generación de oportunidades laborales y de desarrollo económico.

La relación entre la empresa minera y COINGUA se basó en un diálogo transparente que incluyó frecuentes charlas sobre minería y las características del proyecto, visitas al yacimiento, tanto durante su construcción como cuando comenzó la etapa de producción, y la participación activa en los monitoreos ambientales con intervención ciudadana, entre otras cosas [...] Para nosotros es un gran orgullo poder contar en esta feria cómo trabajamos desde Gualcamayo con las comunidades cercanas a nuestro yacimiento. Y lo hacemos con la alegría de saber que COINGUA no es solo nuestro vecino, sino, fundamentalmente, una institución amiga y nuestro aliado estratégico para garantizar que Gualcamayo se desarrolle de manera armónica con las comunidades próximas al emprendi-

miento”, sostuvo Mario Hernández, Vicepresidente de Minas Argentinas S.A. (Huella Minera, 09 de marzo 2017)<sup>89</sup>

Julieta Godfrid (2018) explica que al desplegar sus políticas de RSE, las empresas mineras identifican en sus planificaciones grupos específicos de interés<sup>90</sup> para focalizar sus políticas de intervención territorial, posicionándose discursivamente como “buenos vecinos”, e incluso, a veces, como parte de una “gran familia”, intentando opacar las asimetrías de poder existentes entre la empresa y las comunidades locales. De este modo, las empresas crean sus “propias comunidades” a medida de sus intereses, edificando una institucionalidad amiga que le permite ganar licencia social, proteger sus “inversiones” económicas y extender la vida del proyecto extractivista en el lugar. Localmente estos beneficios otorgados por la empresa son entendidos como parte de un esquema de compensaciones por los daños que ocasiona la actividad minera, o por las *comodities* que se extraen y exportan del lugar, esto en un contexto de extrema vulnerabilidad económica y una falta generalizada de acceso a información, créditos y recursos (ídem).

Las políticas de RSE y el pago de las regalías mineras en los departamentos de la Provincia de San Juan se fueron transformando en la principal herramienta de avance sobre comunidades rurales, con y sin población indígena, y particularmente sobre las Comunidades Indígenas organizadas en contextos de precarización laboral, ausencia de infraestructura caminera, acceso a la salud, a la educación, etc. Estas poblaciones se convierten en el objetivo de estas políticas mineras en el marco del discurso de la gobernanza financiera, en cuyo centro se encuentran las retóricas del desarrollo sustentable<sup>91</sup> promovidas por las propias Naciones Unidas, y sus

<sup>89</sup> “En PDAC, Gualcamayo mostró cómo trabaja con comunidades originarias”, Huella Minera, nota del 9 de marzo 2017. <http://huellaminera.com/2017/03/pdac-gualcamayo-mostro-trabajo-comunidades-originaarias/> [Sitio visitado por última vez el 10 de febrero de 2020].

<sup>90</sup> “Para el caso de Veladero, los grupos de interés definidos por la empresa Barrick Gold son: las comunidades, los empleados, la Iglesia Católica, los medios de comunicación, los parques nacionales, los proveedores locales, la salud pública, el sector agrícola de Jáchal e Iglesia, el sector político y el turismo del departamento Iglesia” (Reporte de sostenibilidad argentina, Barrick Gold, 2011: 31, citado en Godfrid, 2018, p. 211).

<sup>91</sup> Objetivos del Desarrollo Sostenible, Agenda 2030 UNESOC, sitio oficial. [http://www.unesocetxea.org/base/lan-arloak.php?id\\_atala=16&id\\_azpiatala=13155&hizk=es](http://www.unesocetxea.org/base/lan-arloak.php?id_atala=16&id_azpiatala=13155&hizk=es) Consultado enero 2020.

órganos especializados como la UNESCO, y donde dichas empresas consorcios empresariales extractivistas también participan financiando iniciativas humanitarias y patrimoniales (Jofré, 2020).

Frente a esta situación, las Asambleas Socioambientales combaten las RSE y denuncian estas formas de coerción y licenciamiento social neoextractivista (Asamblea Jáchal No se Toca, 2017), a veces cuestionando la posición de los liderazgos indígenas en estas Comunidades Indígenas aparentemente “colaborativas” con las corporaciones mineras y el “mineral-Estado” (Arancibia, 2011). No obstante, las asambleas también re-construyen sus narrativas de autonomía en clave étnica indígena. Así por ejemplo, en Jáchal, las movilizaciones contra la minería y los procesos de nominalización emprendidos por asambleas, como la de Jáchal No se Toca, propiciaron nuevos pisos de enunciación de personas y familias que se posicionan ahora en el discurso público como “descendientes de indígenas capayanes”. Esto fue acercando también a las asambleas a otras prácticas sociales que integraron con más frecuencia ceremonias rituales en agradecimiento al río y la tierra en lugares de memoria indígena como es Pachimoco, a orillas del río Jáchal.

Desde un enfoque histórico antropológico no es de extrañar que las luchas sociales del presente encarnen viejas reivindicaciones territoriales que urden en la memoria de las poblaciones locales. La recuperación del término “*yarco*” por parte de la Asamblea de Jáchal No se Toca; eufemismo empleado desde el siglo XVIII para designar al componente indio y bárbaro de la población nativa en la provincia de San Juan, encarna una histórica dicotomía entre civilización y barbarie perfectamente caracterizada por Domingo F. Sarmiento (1845) en la conocida obra *Facundo*.<sup>92</sup> En este mismo sentido, la Amablea Riojana Capital también reafirma la identificación indígena a partir de un vínculo histórico con “los cacanes”. Ambas narrativas de aboriginalidad (Briones, 1998) producidas en la lucha contra el extractivismo, reinstalan, a la vez que denuncian, una disputa cultural histórica, en el debate por la imposición del modelo megaminero en San Juan y La Rioja.

<sup>92</sup> La elogiada novela de Margarita Mugnos de Escudero (1957), la “*La Maestrita de los Yarcos*”, retrata hábilmente estas disputas del orden cultural en Jáchal.

Jáchal es más que un nombre... decir Jáchal es decir cerro, tierra, río sobreviviente, jarilla, chañar y algarrobo, y gente, gente yarca empecinada en sobrevivir como el río tenaz y tozudo. Yarco es nuestro apellido telúrico, heredado de nuestros antepasados capayanes y yacampis... ser yarco, para todo jachallero, es motivo de orgullo... Alguna vez nos construyeron represas para 26 garantizar el agua en nuestras tierras, pero no nos hicieron los canales... nos hicieron un Hotel en la Ciénaga pero no permitieron que se abra, nos construyeron la red de gas pero nunca la conectaron, nos destruyeron la plaza histórica y nos construyeron una plaza con un piso llaneado de molde. Estamos todavía pagando una línea eléctrica pero no está todavía a nuestra disposición. Nos declararon ciudad histórica, pero nos van bajando uno a uno nuestros monumentos históricos. Nos hicieron un matadero nuevo pero se les cae a pedazos, no sirve! no funciona! Nos mintieron sistemáticamente y sistemáticamente nos quebraron la economía regional y nos quieren quebrar la dignidad. Nos impusieron una política extractivista como única salvación y hoy estamos viendo que no lo era, es todo lo contrario! Es devastación y es saqueo. En definitiva, hoy tenemos derecho a pensar que todo estaba direccionado, que nos señalaron como territorio sacrificable. Pero acá estamos, al filo de la historia, o tal vez en la bisagra misma de nuestra existencia, pero con la firme decisión de seguir sobreviviendo, tenaz y tozudamente, erguidos y con la dignidad intacta. Hoy venimos a levantar nuestra voz que no tiene tonada, tiene vidala, y que puede transformarse también en zonda y en puño cerrado porque viene desde el mismo fondo de la tierra! ¡Hoy decimos somos un pueblo libre y hemos decidido resistir a la condena... Quien quiera oír que oiga y sino que pase a la historia negra de los traidores! ¡Viva Jachal!.

Fragmento del “Manifiesto Jachallero” (Asamblea de Jáchal No se Toca, Manifestación del 24 septiembre de 2015, desgravación propia).

Celebramos ser hijas, hijos e hijes cacanes de la madre Tierra. Como cada 20 de mayo, donde oficialmente se impuso el aniversario de la fundación de la ciudad de La Rioja, desde nuestro espacio de militancia política creemos que es un día para reflexionar sobre el genocidio que da origen a nuestra provincia. Esta fecha nos debe permitir pensar cómo fue la fundación de nuestra provincia más allá del relato de patriotismo de los gobiernos y del relato “evangelizador” de la Iglesia, en la figura de San Francisco Solano. Relatos que invisibilizan y barbarizan la cultura maravillosa de nuestros pueblos cacanes, y sobre todo el genocidio al



que fueron sometidos, no solo en esta región sino en todo el continente. Pensar que la Historia oficial ha negado y sigue negando estos hechos y se enseña en las escuelas la mentira, colonizando las subjetividades de toda la población que es formada en el desprecio a “lo indígena” como si fuesen piezas de museo de lo que ya no existe, del pasado salvaje. Pero si miramos y escuchamos con atención nuestros rostros, nuestros chuy, tuy, chaya, chuschas, ulpisha, chuschín, nos damos cuentas que la sangre indígena no es pasado, es presente en nuestras venas. Llevamos 429 años de conquista colonialista de éstos territorios, cinco siglos del mismo modelo de desarrollo extractivista, saqueador, corrupto y contaminante con distintos ropajes, pero con la misma codicia del oro y otras “riquezas” como el uranio o el litio. Tenemos la plena consciencia de que en toda nuestra *Abya Yala* (América) se repite, desde hace más de quinientos años la misma fórmula de “desarrollo” capitalista-colonial-patriarcal que amenaza nuestra subsistencia al devastar los cerros, el agua y la biodiversidad, los cuerpos y hoy mostrándonos su capacidad inminente de aniquilar la vida del planeta. En tiempos de pandemia y cuarentena es necesario recordar y reivindicar, como hemos hecho tantos años desde nuestras Asambleas, que este 20 de mayo es día de luchar para lxs que volvimos a la consciencia de que la tierra es nuestra madre y también para seguir encontrándonos y construyendo espacios colectivos de lucha creativos, autogestivos, de esperanzas y sueños. [...] Este 20 de mayo si vamos a celebrar ser hijas e hijos de la tierra y no será con fuegos artificiales que son más espejitos de colores de la colonialidad capitalista-patriarcal. Vamos a festejar la consciencia y el amor que renueva nuestra dignidad, por la vida humana y no humana la lucha sigue, se alimenta, crece, se fortalece comunitariamente y en el orgullo de saber que dejaremos a nuestrxs nietxs una tierra maravillosa!

(Asamblea Riojana Capital, 20 de mayo 2020)<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> <https://www.facebook.com/asamblea.riojanacapital/posts/1580570615434283>. Sitio Facebook oficial de la Asamblea Riojana Capital [Sitio consultado por última vez en junio de 2020].

## A modo de cierre provisorio

Como hemos intentado mostrar en este capítulo, la conformación de una comunidad significa, ante todo, el desafío de “volver a ser comunidad”, a pesar de la historia de genocidio y a pesar del presente político social que premia el individualismo corporativo neoliberal de la propiedad privada y extensión de soberanías estatales-capitalistas- financieras-patriarcales a todo espacio de reproducción de la vida. En este escenario, la recuperación de los lazos colectivos en espacios territoriales -no necesariamente de residencia común- se convierte en un proyecto de vida posible, e imperioso en los territorios de sacrificio como cantera extractiva de *comodities* -minerales, metales, hidrocarburos, soja, etc.- para la reproducción acelerada a través de la acumulación por desposesión (Harvey 2005).

A partir de este escenario nos propusimos reflexionar acerca de las relaciones que están siendo, en clave del ser-en-común (Espósito, 2003) entre los procesos de formación de etnicidades y comunalización indígena y asamblearios, dentro de configuraciones específicas de formaciones históricas de alteridad y producción de la diferencia, tanto en San Juan como en La Rioja, pero en el contexto de la actual avanza estatal-empresarial-patriarcal representada por el neoextractivismo de la minería a gran escala, o megaminería, en estos territorios de sacrificio.

Estas reflexiones etnográficas cobran importancia a partir de la ausencia de investigaciones que documenten la relación que existe entre estos procesos referidos a las formaciones de identidades étnicas en coyunturas de conflicto neoextractivista en ambas provincias. Es decir, en escenarios sociales donde la interpelación estatal debe ser comprendida como parte de una avanzada empresarial de corporaciones multinacionales con una fuerte injerencia en las estrategias políticas de gubernamentalidad estatal y gobernanza

global desplegadas a nivel local, y donde la violencia y el despojo se expresan, por ejemplo, en la grave afectación de cuerpos y territorios.

No puede tampoco desconocerse que la modernidad y sus formas de control biopolítico (Foucault, 2007) son también constitutivas de las demandas indígenas, y de los formatos de comunidad sobre los que se juega la política estatal indígena. Esto es así porque estas demandas y procesos organizativos son producidos en juegos de interpelación estatal. Como lo afirmó Bhabha (2002), la identidad es una interrogación, y la nación moderna es la mayor interpeladora. Sin embargo, esto no significa que toda demanda indígena sea solo eso, una construcción de la modernidad estatal. En tal sentido, y desde un punto de visto teórico poscolonial entendemos que las demandas indígenas y de las disidencias representadas en las Asambleas Socioambientales reconfiguran los límites de la modernidad haciendo posible la coexistencia de mundos alternos, pero mutuamente constituidos en relaciones de conflictividad latente, y que merecen una particular reflexión para la comprensión de los vínculos entre movimientos sociales y Pueblos Indígenas.

A partir de aquella crítica ontológica a la comunidad como estabilidad inteligible o equivalencia de una identidad, cultura, etnicidad, etc., entendemos que las “nuevas Comunidades Indígenas” en Argentina necesitan ser comprendidas en el sentido político y social que la época demanda, y no como reductos culturales aislados, anacrónicos que “aparecen”, “irrumper”, “reemergen”, “resurgen” después de un largo aletargamiento silencioso para venir a reclamar respeto a la *Pachamama*, *Pecne Tetac*, *apus*, y *wacas*. Estas visiones reductoras y negadoras de los procesos de luchas indígenas, a su vez, evocan entelequias o categorías totalizadoras tales como la de “Pueblos Originarios”, las cuales clausuran las demandas indígenas cuando el reclamo es en nombre de la “cultura indígena que hay que rescatar”. Como si la cultura y la Comunidad Indígena a ella asociada fuese el espacio temporal del pasado, donde son enviados “los indios, indias e indígenas” para su olvido como resabios de un pasado que retorna eventualmente para decir que no ha muerto, pero que agoniza.

Contra esos proyectos culturalistas y reduccionistas que no esconden si quiera sus intereses pastoralistas y tutelares, nuestra reflexión etnográfica propone recuperar el sentido ontológico y político de las Comunidades Indígenas, y Comunidades Asamblearias como formas de relacionamientos del ser-en-común (Espósito, 2003) y en el que devienen hoy las luchas sociales en nuestros territorios de vida. Desde esta posición afirmamos que “hacer comunidad en territorios de sacrificio” es una tarea contrahegemónica, en una coyuntura neoextractivista que apunta a vaciar de sentido la comunidad como forma de relacionamiento humano y no humano en el territorio afectado/dolido. Finalmente hemos puesto de relevancia algunos aspectos relativos a las relaciones que están siendo entre las Comunidades Indígenas y Asamblearias que cohabitan los territorios de sacrificio, donde la mirada extractiva rapiñadora de la naturaleza -entendida como exterioridad a colonizar- también expurga e interpela a las formaciones de otredad (Segato, 2016) que se configuran en estas nuevas comunidades. Allí, y de este modo, el ser-en-común comprende también el reconocimiento de las heridas coloniales (Anzaldúa, 2016) de los cuerpos y territorios agredidos por la avanzada moderno-colonial-extractivista y patriarcal representada en el modelo socioterritorial neoextractivista.

## Agradecimientos

Este artículo fue realizado en el marco del Proyecto de Investigación (2019-2021): Etnografía de los procesos de organización y demanda indígena en La Rioja (Siglos XX y XXI), dirigido por la Dra. I. Carina Jofré, avalado y financiado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de La Rioja. Resolución CI-CYT N° 044 del 16 de septiembre de 2019.

## Referencias bibliográficas

- Acosta, A. (2012). Extractivismo y Neoextractivismo: dos caras de una misma moneda. En Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo (Coord.) *Más allá del desarrollo* (1º Ed.). Fundación Rosa Luxemburg - Abya Yala.
- Anderson, B. [1983] (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexión sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*, (Trad. Carmen Valle). Capitán Swing Libros.
- Arancibia, M. (2011). *San Juan, Gioja y el Mineral Estado*. Ediciones de Autor - I-GEN.
- Asamblea Jáchal No Se Toca. (2017). Librarnos del mal. *RevIISE*, 10 (10), pp. 321-322. <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/201> [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].
- Asamblea Sanjuanina contra la contaminación y el saqueo. (2017). Los tristes fundamentos de nuestra alegre rebeldía. *RevIISE*, 10 (10), pp. 317-319. <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/199> [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Boixadós, R. (2011). El fin de las guerras calchaquíes. La desnaturalización de la nación yocavil a La Rioja 1667. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1, pp. 1-16.
- Boixadós, R. y Larisgoitía, M. C. (2020). Archivos y (des)memorias indígenas en La Rioja (Argentina). Consideraciones a partir de experiencias de trabajo sobre el pasado y el presente. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 10 (1), pp. 1-20. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.3707> [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].

- Briones, C. (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63 (I), pp. 1-6.
- Cano, V. (2010). Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XV, pp. 85-103.
- Carrasco, M. y Briones, C. (1996). *La tierra que nos quitaron*. Documento IWGIA N°18. [https://www.iwgia.org/images/publications//0360\\_18\\_Tierra\\_que\\_nos\\_quitaron.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications//0360_18_Tierra_que_nos_quitaron.pdf) [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].
- Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. IWGIA - Vinciguerra.
- Chatterjee, P. (2004). A Nação em tempo heterogêneo. En *Colonialismo, Modernidade e Política*. EdUFBA.
- de la Cadena, M. (2010). "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology* 25 (2), pp. 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x> [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].
- de la Fuente, A. 2007. *Los hijos del Facundo. Caudillos y montoneras en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del Estado Nacional argentino (1853-1870)*. Prometeo.
- Escolar, D. (2005). El "estado de malestar." Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe. En C. Briones (Ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 45-77). Antropofagia.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades Huarpes y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.
- Espósito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, (Trad. C. R. Molinari Maratto). Amorrortu.
- Federici, S. (2011). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón - Traficantes de Sueños.

- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de Sueños.
- Galindo, M. (2020). *Feminismo urgente. ¡A despatriarcar!* La vaca Editora.
- Gasetúa, F. (2020) De la reacción de defensa a la organización de los movimientos asamblearios socioambientales y los nuevos horizontes de sentidos en Argentina a principios del siglo XX. En *Territorio e Innovación: Actas del 2º Congreso Internacional del Gran Chaco Americano*. Bellas Alas Editorial.
- Godfrid, J. (2018). La implementación de iniciativas de responsabilidad empresarial social empresaria en el sector minero. Un estudio a partir de los casos Alumbra y Veladero. En L. Álvarez Huwiler y J. Godfrid (Comp.), *Megaminería en América Latina. Estados, empresas transnacionales y conflictos socio-ambientales* (pp. 199-251). Universidad Nacional de Quilmes.
- Gonzalez, J.V. (1914). *Mis montañas* (3º Ed.). Librería la Facultad - Juan Roldan.
- Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En J. Schuldt, A. Acosta, A. Barandiarán, A. Bebbington, M. Folchi, A. Alayza y E. Gudynas, *Extractivismo, política y sociedad* (pp. 187-225). Centro Andino de Acción Popular (CAAP) - Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES).
- Haraway, D. [1991] (1995). *Ciencia, cybors y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Haraway, D. (2021). Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial (1988). En D. Valdés Vargas, Cometa Stange, P., Cáceres Díaz, L y Sotomayor Van Rysseghem, S. (Ed.), *Lastesis. Antología Feminista*. (pp. 27-63). Debate.
- Harvey, D. (2005). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. En L. Pantich y C. Leys (Ed.), *El Nuevo desafío Imperial*, (pp. 99-129). Merlin Press - CLACSO. <https://socialistregister.com> [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].



- Harvey, D. (2014) [Trad. J. M. Madariaga] *Diecisiete contradicciones del capital y el fin del neoliberalismo*. Traficantes de Sueños - Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.
- Iezzi, L. E. (2011). Minería aurífera a cielo abierto en Argentina. El caso del emprendimiento Veladero, provincia de San Juan [Trabajo final de grado]. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. <http://www.fuentes-memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.423/te.423.pdf> [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].
- International Council on Mining and Metals (ICMM) (2011). *Guía de Buenas Prácticas: Los Pueblos Indígenas y la Minería* (2º Ed.).
- Isla, A. (2002). *Los usos políticos de la identidad. Criollos indígenas y Estado*. Editorial de las Ciencias.
- Jofré, I.C. (2013). *Los pájaros nocturnos de la Historia. Una arqueología indígena de los capayanes del Norte de la Provincia de San Juan* [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de Catamarca.
- Jofré, I. C., Galimberti, M. y Biasatti, S. (2010). Contra-informe de los estudios y evaluaciones de impactos arqueológicos de proyectos mega-mineros ubicados en el Departamento Iglesia, Provincia de San Juan, República Argentina. En I. C. Jofré (Coord.), *El regreso de los muertos y las promesas del oro: Patrimonio arqueológico en Conflicto* (pp. 207-241). Encuentro Grupo Editor - Editorial Brujas.
- Jofré, I. C. (Coord.). (2014). *Memorias del útero. Conversaciones con el amta warpe Paz Argentina Quiroga*. Edición de autor.
- Jofré, I. C. (2015). Mega-mining, Contract Archaeology, and Local Responses to The Global Order in Argentina. *International Journal of Historical Archaeology*, Special Issue on Contract Archaeology, 19 (4), pp. 764-774.
- Jofré, I. C. (2019). ¿Por qué pena el mineral? Teorías mestizas fronterizas y ontologías de lo real con relación al extractivismo minero en San Juan, Argentina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 37, pp. 75-94.

- Jofré, I. C. (2020). Los caminos de servidumbre megaminera y narrativas del despojo en los procesos de patrimonialización neoextractivistas del Qhapac Ñan. En I. C. Jofré y C. Gnecco (Ed.), *Políticas patrimoniales, procesos de violencia y despojo en Latinoamérica* [en prensa]. Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 2 (6), pp. 105-119.
- Luna, J. (2020). No hay encuentro sin cultura sinodal. En L. Santangelo Carrizo (Ed.), *Tinkunaco de ideas: sintiendo y pensando en pandemia* (pp. 105-108). Argentina y Yo Editores.
- Mies, M., Bennholdt-Thommsen, V. y von Werlhof, C. (1988). *Women: the last colony*. Zed Books.
- Lugones, M. (2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Nancy, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*. LOM - Universidad ARCIS.
- Nancy, J. L. (2003). Conloquium. En *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (p. 12). Amorrortu.
- Ponce, J. (2009). *El Tinkunaco ¿Encuentro o encontronazo?* Nexo Grupo Editor.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Robledo, V. H. (2015). *La Rioja Indígena* (2ª Ed.). Nexo Grupo Editor.
- Rodríguez Pardo, J. (2011). *Vienen por el oro. Viene por todo. Las invasiones mineras 500 años después* (2ª Ed.). Ciccus.
- Ros Segura, V. (2013). Ser huarpes en el siglo XXI: la construcción de su territorialidad y políticas sociales. *RevIISE*, 5 (5), pp. 93-112.
- Saidel, M. L. (2013). Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Espósito: entre ética y política. *Isegoría*, 49, pp. 439-457
- Saidel, M. L. (2015). Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben, y Hardt y Negri. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 1, pp. 99-115.

- Santangelo Carrizo, L. (2020). *Tinkunaco de ideas: sintiendo y pensando en pandemia*. 1a edición especial. Argentina y Yo Editores.
- Sarmiento, D. F. (1845). *Facundo o civilización y barbarie en las pampas Argentinas*.
- Segato, R. L. (2007). Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. En *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (pp. 37-69). Prometeo.
- Segato, R. L. (2014). El sexo y la norma: Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudios Feministas*, 22 (2), pp. 593-616.
- Silva, M. P. (2018). Las mujeres del Cordón del Famatina. *RevIISE*, 10 (10), pp. 323-325. <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/202> [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].
- Svampa, M. (2010). Movimientos Sociales, matrices sociopolíticas y nuevos escenarios en América Latina. *Working Papers* (pp. 1-26). Universität Kassel.
- Svampa, M. (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *OSAL*, XIII (32), pp. 15-38.
- Svampa, M. (2013). Consenso de los *commodities* y lenguajes de valoración en América Latina. *Revista Nueva sociedad*, 244, pp. 30-46.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial, y nuevas dependencias*. Bielefeld University Press.
- Verdaguer, J. A. (1931). *Historia eclesiástica de Cuyo. Tomo I*. Premiata Scuola tipográfica salesiana.
- Wagner, L. (2016). Conflictos socioambientales por megaminería en Argentina: apuntes para una reflexión en perspectiva histórica. *Áreas. Revista Internacional De Ciencias Sociales*, 35, pp. 87-99. <https://revistas.um.es/areas/article/view/> [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].