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*)
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

Facebook: *editorial.unsj*
Instagram: *@editorial_unsj*
Twitter: *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
Diana Lenton

Introducción 21
Ivana Carina Jofré

Sección I
Conflictos que involucran a las etnicidades indígenas
y a las formaciones de alteridad

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

Capítulo 2
La etnicidad como "acontecimiento": una etnografía de las trayectorias de subjetivación y des-comunalización étnica huarpe en Mendoza y San Luis 93
Leticia Katzer

Capítulo 3
Lxs otrxs en nosotrxs: alteridad huarpe-ranquel en la "inclusión" puntana 109
María Celeste Romá y Ramón A. Sanz Ferramola

Capítulo 4
Identidades hegemónicas y alteridades imposibles: una etnografía sobre las formas de ser mapuche y pehuenche en la actualidad mendocina 139
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) y un choque de cosmovisiones atravesado por el derecho 205
Nadia Celia Gómez

Capítulo 7
Violaciones de la Constitución Nacional y Pactos Internacionales en la errónea aplicación de la Ley de Bosques 245
Roberto Scherbosky

Capítulo 8
Reconocimiento, reparación y expropiación: alteridades huarpes y Estado en San Luis 261
Aldana Calderón Archina

Sección III
Conflictos por el agua y problemas de salud

Capítulo 9
Agua: acceso y calidad del recurso en la Comunidad el Rincón (Territorio Sawa) 283
Raúl Tapia, Jimena Andreu, Juan Scaglia, Julieta Carmona y Mariana Martinelli

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

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

Sección IV
Conflictos en relación a las políticas de viviendas y economías populares

Capítulo 12
El proyecto de vivienda *Waro Utuk* en Lavalle (Provincia de Mendoza) 381
Carina Peletay

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

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

Sección V
Conflictos referidos a las políticas patrimoniales y turísticas

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

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

Capítulo 17
El "retorno de lo andino" en las políticas de integración regional sudamericanas y su relación con el proyecto de patrimonialización del *Qhapac Ñan* 539
Ivana Carina Jofré

Sección VI
Conflictos en los sistemas educativos y políticas interculturales

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

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

Índice de Figuras, Cuadros y Tablas 639

Sobre las autoras y los autores 647

Evaluadores 667

Prólogo

Diana Lenton

Este libro se anuncia como una "Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum". No debe esperarse por ello una obra meramente descriptiva o clasificatoria. Se trata por el contrario de un ejercicio conceptual reflexivo, transgresor y comprometido en torno a las contradicciones y continuidades del extractivismo material, económico, simbólico y epistémico en nuestro país, del cual son objeto especialmente los pueblos indígenas y sus territorios.

El Cuyum es rescatado por los autores y autoras de este trabajo como un espacio territorial habitado y recorrido desde tiempos muy antiguos, que devino región de Cuyo a través de las marcas impuestas por los conquistadores europeos, y posteriormente por las maquinarias civilizadoras nacionales y provinciales. Escenario trágico de las luchas por la independencia y por la constitución federal del Estado, sus habitantes fueron sucesivamente inscriptos en matrices regionales específicas de diversidad. Puesteros, arrieros, huarpes/warpes, ranqueles, pehuenches, diaguitas, capayanes, laguneros, desertícolas, indígenas, campesinos, trabajadores rurales, gauchos, baqueanos, artesanos, pueblos del desierto, culturas folk, comunidades... son categorías de alta densidad histórica que aglutinan estigmas, reivindicaciones, destinos impuestos y también posibilidades de (re)enunciación.

A fines del siglo XX, será la primera comunidad warpe organizada desde que el discurso hegemónico decretara su extinción, la que recuperará simbólicamente el territorio ancestral despejándolo de

sus capas coloniales, al nombrarse como Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum[1].

Varios ejes recorren los capítulos que componen este libro a lo largo de seis secciones, y se manifiestan como otras tantas cicatrices que permanecen en la piel del territorio, señalando las heridas de la incorporación forzada, de la expoliación ambiental y territorial, de la insalubridad provocada, de la incomprensión y la manipulación política y del epistemicidio.

"Todo vale para permanecer en Guanacache", nos dice Leticia Saldi en el primer capítulo. Así, cuestiona la imaginación hegemónica extendida sobre el espacio habitado por gran parte de las comunidades huarpes, no sólo en su capacidad de sustentación de la vida humana, sino en las relaciones que los pueblos entablan con dicho territorio.

Al origen antrópico del llamado desierto, tras el acaparamiento forzado del agua para la industria vitivinícola, el territorio resiste reverdeciendo periódicamente y nutriendo a sus habitantes, en una compleja red de relaciones que excede a la fijación de los pobladores originarios en las zonas más áridas. A las representaciones de la indigenidad como conjunto de carencias, se opone la concepción de lo huarpe como una forma de sostenimiento activo de modos tradicionales de ocupación y de representación del espacio ecológico, trascendiendo y desafiando los límites físicos y simbólicos establecidos por las clasificaciones oficiales.

El histórico desprecio por parte de las elites culturales y económicas hacia el secano y sus habitantes, denunciado también por Diego Montón en el capítulo 13 de este libro, se combinó con postulados etnológicos que devinieron en una especie de "orientalismo" (Said, 1978) cuyano, en el que el desierto define a, y es definido por lo huarpe[2].

La polisemia del desierto implica en el sentido común mendocino una asociación igualmente potente con los tropos instalados por la estrategia comunicacional de la expansión militar sobre te-

[1] Ver Jofré, Introducción de este libro.
[2] Ver también Calderón Archina (capítulo 8 de este libro).

rritorios indígenas a fines del siglo XIX. Julieta Magallanes realiza este recorrido en el capítulo 4, mostrando cómo las teorías de la extinción de los/las/les huarpes, puelche y pehuenche, de la araucanización o de la extranjeridad de los mapuche y de su reemplazo por población europea a partir de la conquista del desierto reviven una y otra vez, limitando seriamente los espacios de representación y de interlocución de los grupos que con su mera existencia desafían esos postulados. A partir de esta caracterización de la aboriginalidad local que Diego Escolar (2007) retrató como una representación de etnicidad sin grupos étnicos, la autora bucea en las formas en que las organizaciones indígenas de Mendoza procuran la visibilización de su historia y su ancestría, mientras ensayan y/o resisten modelizaciones de la autenticidad indígena.

El *"estar en lucha"* y la cartografía afectiva del territorio proveen materia a la corporización de nuevas formas de ser indígena que desafían las lógicas estatales de reconocimiento y legitimación.

Uno de los tópicos principales de dichas lógicas es la "comunidad" como estructura organizativa pero también como verosimilitud de lo indígena en nuestro país. En el capítulo 2 de este libro, Leticia Katzer analiza críticamente la incidencia y las variantes de este modelo en las trayectorias etnopolíticas de personas y grupos. Mientras Celeste Romá y Ramón Sanz Ferramola (capítulo 3) nos recuerdan que *"el Estado domina los instrumentos de clasificación social, legitima desigualdades y establece los modos de inclusión y reparación histórico-cultural",* Katzer nos demuestra que la comunalización propugnada por la agencia estatal no es un proceso homogéneo ni continuo ni permanente, y que la pretendida solidez del modelo es continuamente perforada por la agencia indígena.

Por su parte, Romá y Sanz Ferramola abrevan en Claudia Briones (2005) para caracterizar las formaciones puntanas de alteridad a partir de las políticas de inclusión presentadas por el gobierno de la provincia de San Luis en relación con los huarpes y los ranqueles. Les autores describen este proyecto integracionista en contraste con una definición de interculturalidad que en lugar de incorporar lo diferente en una gramática condicionada, se abre a la posibilidad de la puesta en crisis de las estructuras previas para lograr una nueva relación. De ese modo se comprende el reclamo de los

pueblos indígenas por una nueva estructura dialógica, que permita superar la falta de participación genuina.

La primera sección del libro, dedicada a la problemática de las formaciones cuyanas de alteridad, se cierra con un análisis crítico de los procesos de comunalización indígena en San Juan y La Rioja y su relación con el activismo contrario a la minería extractiva y con organizaciones socioambientales aliadas. En ese capítulo, I. Carina Jofré y Flavia E. Gasetúa identifican el rol protagónico de las prácticas de Responsabilidad Social Empresaria en la generación de prácticas de debilitamiento del activismo indígena que incluyen no sólo la intervención en los colectivos con el pretexto de programas de apoyo, sino también la generación de discursos negadores del derecho de los Pueblos Originarios a su territorio y a los recursos que éste contiene[3].

Hace algunos años, Evelina Dagnino (2002) describió la "confluencia perversa" entre los proyectos políticos democratizadores y participativos de algunos países latinoamericanos y el proyecto neoliberal. Esta confluencia discursiva aparente que oculta proyectos opuestos puede identificarse tanto en las prácticas de RSE descriptas por Jofré y Gasetúa como en la sucesión de hechos narrados en el testimonio de Nadia Gómez (capítulo 6), donde la contraparte del sector indígena es el Estado. Efectivamente, las invitaciones al "diálogo" y la "participación" por parte de ciertos gobernantes se develan no sólo incapaces de llegar a un nivel de ecuanimidad cercano al concepto de interculturalidad propuesto por Romá y Sanz Ferramola, sino espurias y groseramente subordinadas a los vaivenes de la agenda electoral. Los amplios desarrollos de la normativa específica para la ampliación de los derechos de los Pueblos Originarios se manifiestan insuficientes frente a la tremenda realidad de la continuidad de las estructuras derivadas del genocidio. Con este trabajo, Nadia Gómez inaugura la segunda sección del libro, dedicada a las luchas por el reconocimiento de la propiedad comunitaria.

En la misma línea, Roberto Scherbosky (capítulo 7) denuncia que el reconocimiento de las tierras comunitarias continúa siendo impo-

[3] Para una descripción del rol de los equipos de RSE en el conflicto entre comunidades mapuche y empresas petroleras en el norte patagónico, desde una perspectiva similar, ver Lenton (2008).

tente en la práctica frente a los títulos esgrimidos por particulares. Reclama entonces que la provincia de San Juan sea garante de que los derechos, que se brinden a personas físicas o a sociedades sobre determinados territorios, no se superpongan con reconocimientos de comunidades, y en tal caso, se apliquen los principios de jerarquía constitucional e internacional. Efectivamente, es urgente que se requiera a los Estados una garantía de esta clase, ya que la gran cantidad de conflictos territoriales que involucran a Comunidades Indígenas en todo el país es resultado, o de la venta de terrenos con las comunidades adentro, o de la concesión de derechos de explotación, o de uso a particulares, sin la debida consulta previa, libre e informada.

El trabajo de Aldana Calderón Archina (capítulo 8) cierra esta sección poniendo en relación un proyecto de desarrollo hídrico y un conflicto territorial, en ambos casos involucrando al pueblo huarpe y al gobierno de San Luis, con los cambios discursivos y simbólicos que se dieron en las últimas décadas en aquella provincia. Llama la atención también sobre los efectos de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas realizada por el INDEC como ampliación del Censo Nacional de Población 2001 sobre el proceso de organización de comunidades en San Luis. En efecto, es aún una tarea pendiente estudiar la significación a corto y largo plazo de dicha Encuesta y de los censos 2001 y 2010 sobre el reconocimiento y autoidentificación de personas y grupos indígenas.

La tercera sección se centra en la problemática del agua y la salud de los pobladores del Cuyum. Al estudio de la calidad del agua en la Comunidad Huarpe "El Rincón", realizado por Raúl Tapia, Mariana Martinelli y equipo (capítulo 9), se suma el relevamiento socioambiental y sanitario de las comunidades de Lavalle (capítulo 11). Este último capítulo, aportado por Mario García Cardoni y equipo, focaliza en la detección de síntomas de contaminación por arsénico y otras sustancias, consecuencia del proceso de desertificación.

Entre las muchas cualidades de este libro, la de incluir estudios provenientes de las llamadas "ciencias duras" que no se suelen encontrar en otras obras de antropología o historia, no es menor. No solamente se completa el cuadro de situación, al sumar, en este caso, estudios hídricos y sanitarios a la información histórica y etnográfi-

ca referida al cambio rotundo del paisaje. También se evita reproducir el parcelamiento del territorio en espacios simbólicos aislados, desconectándolo epistemológicamente, por ejemplo, de la cuestión del agua y de cómo los y las huarpes/warpes de hoy y los de ayer se relacionan con ella. Así lo explica Nadia Gómez (capítulo 10):

> La idea de territorio para nosotros los Pueblos Indígenas tiene una noción global que encierra no solo aquel lugar donde las comunidades viven, tienen sus casas, cuidan sus animales, sino que además comprende al territorio como un espacio más amplio. En el caso del territorio warpe, desde el período pre colonial y hasta la actualidad, se relaciona al manejo del agua que hacían nuestros abuelos y abuelas. Hoy en día, también el mal uso que se hace de los cauces de agua, ya sean de los ríos o canales secundarios, perjudica a quienes viven en la zona desertificada. [...] la planificación estatal solo alcanza a los valles irrigados, sumado a que la problemática del Pueblo Warpe, así como su cultura y legados, fueron siempre invisibilizados por el avance del progreso y el desarrollo.

La mirada interdisciplinaria que caracteriza este libro se completa en la sección siguiente, dedicada a la problemática de la vivienda y la economía popular, con los aportes de Carina Peletay, Diego Montón, Virginia Gassull y Heliana Gómez Carrizo. La primera (capítulo 12) describe las vicisitudes de un proyecto de viviendas para denunciar la incapacidad del Estado para concretar los derechos de los Pueblos Indígenas supuestamente garantizados en la Constitución Nacional argentina.

Desde una perspectiva focalizada en el desarrollo sostenible y la economía social, Virginia Miranda Gassull y Heliana Gómez Carrizo (capítulo 14) describen las estrategias y potencialidades de la lógica económica y territorial de las Comunidades Huarpes para aportar a la transformación del modelo imperante en la región. En la misma línea, Diego Montón presenta las propuestas del Movimiento Nacional Indígena Campesino, que lejos de limitarse a la reparación de la marginalidad a la que se han visto empujadas las familias y colectivos que producen alimentos para las mayorías, aportan ideas para una solución integral que supere la violenta es-

cisión entre oasis y secano, para articular el territorio y comenzar a construir relaciones de producción más justas para los habitantes de los campos y las ciudades (capítulo 13).

En la sección siguiente, referida a las políticas turísticas y patrimoniales, Patricia Dreidemie (capítulo 16) se pregunta cómo se pasa de formaciones discursivas invisibilizadoras de lo indígena a un discurso que revaloriza la diversidad para mercantilizarla y privatizarla. Focaliza entonces en las propuestas turísticas oficiales para la denominada "área diaguita", en las que supuestas reivindicaciones del pasado indígena ocultan una nueva avanzada del extractivismo. El desconocimiento de los sentidos, las particularidades y los afectos contenidos en los nombres, los productos y los paisajes solamente puede dar lugar a una nueva y más profunda expoliación.

En ese mismo sentido, Carina Jofré (capítulo 17) advierte sobre los procesos de apropiación cultural contenidos en las políticas de integración regional que pivotean sobre caracterizaciones de "lo andino" como epítome del pasado indígena, base histórica y a la vez negativo de las sociedades modernas. Analiza el Qhapac Ñan como ejemplo de los proyectos de "patrimonialización neoextractivista" típicos de las últimas décadas, en los que la promoción colorida de la diversidad y las declaraciones de apego a la participación de las comunidades locales resultan más tarde o más temprano convertidas en un espacio más de acumulación capitalista, avalado por instancias de participación de tipo neoindigenista[4], amenguada y controlada por el Estado y sus socios.

Y como el territorio se extiende más allá de lo visible para incluir a los ancestros y todos aquellos que nos preceden, Jofré también escribe, junto con Nadia Gómez, sobre los reclamos de restitución de restos humanos que el pueblo warpe viene realizando ante la Universidad Nacional de San Juan y la provincia de San Juan (capítulo 15). Postulando acertadamente la caracterización de los cuerpos de los ancestros como nuevos desaparecidos, Jofré y Gómez posicionan la lucha por su recuperación en el marco de las luchas históricas por el respeto a los derechos humanos en nuestro

[4] Para una discusión de esta categoría y sus modalidades, ver Briones y Carrasco 2004; Lenton y Lorenzetti 2005.

país. Interpelan entonces a la práctica científica y al marco ontológico que la sostiene, en tanto se actualiza el genocidio toda vez que se continúa expropiando a los y las warpes de los cuerpos de sus ancestros. En esto se revela con toda su fuerza el racismo imperante en sociedades como la argentina, que siendo un ejemplo de lucha por los derechos humanos -en la que la identificación y restitución de los cuerpos de los desaparecidos por la última dictadura cívico-militar ha sido una hazaña de la ciencia y del compromiso-, no llega sin embargo a extender sus propios criterios de humanidad y respeto a los cuerpos indígenas profanados y expropiados. Si bien muchos restos humanos ya han sido devueltos en los últimos años, el detalle de la historia de cada reclamo en particular y el proceso incompleto de su resolución revela qué difícil sigue siendo despatrimonializar y desmuseologizar a los seres humanos que la ontología positivista, subsidiaria del genocidio, redujo al lugar de bienes culturales del Estado.

El libro finaliza con una sección dedicada a la narración de experiencias de interculturalidad, en varios niveles. Gema Galvani Gelusini analiza las (auto) percepciones de alumnos/as warpes en su relación con la lengua ancestral y su valoración en el contexto escolar, destacando las tensiones entre los procesos de autoidentificación de jóvenes warpes en el ámbito privado, y las posibilidades amenguadas de proyectar su identidad en el contexto escolar. Este trabajo (capítulo 18) se perfila como un aporte con altas posibilidades de aplicación en futuras políticas institucionales, dependiendo claro está de la voluntad política de las autoridades.

Como una puerta de salida, se abre el último capítulo del libro, compartido por Nadia Gómez, Carina Jofré y Pedro Luna, en el que se presenta una experiencia novedosa de creación de un Consejo Asesor Indígena en el marco de la Universidad Nacional de San Juan. La experiencia en curso permite vislumbrar un principio de solución a tantas dificultades planteadas a lo largo del libro. Saludamos la iniciativa y deseamos que tenga un buen derrotero.

En síntesis, esta “cartografía de conflictos” en los territorios del Cuyum deriva en un caleidoscopio de situaciones que transitan por diferentes provincias y localidades, a distintas escalas, utilizando distintos lenguajes y convenciones discursivas y desde diferentes

disciplinas. No obstante, brinda herramientas y análisis que no se limitan a la región. Y especialmente, constituye en sí misma una experiencia grata y fructífera de trabajo colaborativo, participativo e intercultural.

Referencias bibliográficas

Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-40). Antropofagia.

Briones, C. y Carrasco, M. (2004). La lucha por la tierra. (Neo) indigenismo estatal y producciones indígenas en Argentina (1985-1999). En E. Cruz y R. Paoloni (Comp.), *La propiedad de la tierra: Pasado y presente. Arqueología, historia y antropología sobre la problemática de la propiedad de la tierra en la Argentina* (pp. 228-265). Universidad Nacional de Jujuy.

Dagnino, E. (2002). Sociedad Civil, espacios públicos y construcción democrática en Brasil: límites y posibilidades. En E. Dagnino (Coord.), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: Brasil,* pp. 30-58. Universidad Estadual de Campinas y Fondo de Cultura Económica.

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.

Lenton, D. y Lorenzetti, M. (2005). Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista. En C. Briones (comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad,* pp. 243-270. Antropofagia.

Lenton, D. (2008). *Acuerdos y tensiones, compromiso y objetividad: el "aporte antropológico" en torno a un conflicto por territorio y recursos entre mapuches, gobiernos y capitales privados* [Ponencia]. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Universidad nacional de Misiones, 5 al 8 de agosto.

Said, E. 2018 (1978). *Orientalismo.* De Bolsillo.

Introducción

Ivana Carina Jofré

Porqué este libro

La propuesta de este libro nace de la necesidad de dar cuenta de las situaciones acuciantes que atraviesan en la actualidad a los territorios indígenas del Cuyum, conocida desde la época colonial como la antigua Región de Cuyo e integrada por las actuales provincias de Mendoza, San Juan, San Luis, y aquí también incluimos a La Rioja (ver infra). En general se trata de una región con una escasa publicación de materiales de investigación referidos a la situación de los territorios indígenas contemporáneos, integrados o al margen de las esferas de organización estatal en estas provincias. Las cuales, en lo que va del siglo XXI, comparten actualmente una política regional y nacional desarrollista de tipo extractivista exportadora de naturaleza (Lander, 2018), basada en un modelo de desarrollo socio-territorial definido como neoextractivismo y orientado fuertemente a la explotación de minerales, metales, e hidrocarburos, a la ampliación de fronteras de monocultivos, y la concomitante construcción de infraestructura para el desarrollo de estas actividades (Gudynas, 2009; Acosta, 2012; Svampa y Viale, 2014; Svampa, 2019).

Sobre las conceptualizaciones planteadas, esta compilación de trabajos surge de una problematización concreta referida a dos situaciones puntuales en la Región de Cuyo, cuya conexión no ha sido suficientemente atendida en la bibliografía específica que aborda temáticas indígenas en estas provincias argentinas del centro oeste cordillerano. Se trata, por un lado, del crecimiento exponencial de procesos organizativos de nuevas Comunidades Indígenas, cuyo número ha ido en franco incremento desde las últimas tres décadas. Mientras que, por otro lado, pero de manera conectada con los procesos organizativos indígenas, se advierte el incremento de las implementaciones gubernamentales caracterizadas por los modelos de desarrollos neoextractivistas que avanzan a una escala inusitada en la región y en el país. David Harvey se ha referido a estas nuevas producciones del espacio capitalista como nuevas "geografías de la desigualdad" estas últimas constituyen nuevos espacios de acumulación y desposesión capitalista que producen novedosas e intrincadas formas de desigualdad económica, social, étnica, racial, política, etc. que necesitan ser descriptas y reconocidas como tales (Harvey, 2014).

En una nueva fase del capitalismo se ampliaron las fronteras a nuevos mercados creando una crisis de sobreacumulación del capital debido a su necesidad de reproducción constante (Harvey, 2004). Esta situación ocasiona un proceso de permanente despojo que Harvey denomina "acumulación por despojo" o "acumulación por desposesión"[5]. Algunas de estas formas contemporáneas del despojo son la mercantilización y privatización de tierras, el acaparamiento de bienes comunes y de expulsión violenta de poblaciones indígenas, campesinas y rurales, conocidas desde hace varios siglos atrás pero que ahora se llevan a cabo en una escala de producción vertiginosa y exacerbada (ídem). Sobre la base de estas transformaciones acontecidas en lo que va del siglo XXI, los estudios e investigaciones sobre conflictos en territorios indígenas, o sobre procesos de organización y demandas de los movimientos indígenas, no pueden seguir desconociendo al neoextractivismo como un modelo de gobernanza global, asumido por la mayoría de los gobiernos sudamericanos luego del alza de las *comodities* entre los años 2000-2003 (Svampa, 2012). En lo concreto, el neoextracti-

[5] Su traducción al español equiparó la noción de despojo con desposesión.

vismo significa nuevas reconfiguraciones territoriales de violencia y despojo, las cuales avanzan veladamente de diferentes formas y en cambiantes e inestables escenarios políticos en la región sudamericana. Se trata de una avanzada de colonización moderno- colonial- capitalista- patriarcal que, a su paso, no solo destruye los espacios de vida y modos de relacionamiento entre seres humanos y no humanos, sino que reconfigura los territorios y produce nuevas subjetividades y emociones. Sus orígenes en Sudamérica hay que buscarlos en las experiencias coloniales del siglo XV, basadas en formas mercantiles de extractivismos orientados hacia actividades de explotación de los territorios y sus comunidades de vida.

El neoextractivismo comparte algunas características con el extractivismo convencional o histórico, porque prioriza la obtención de bienes y recursos no procesados para su exportación (en este caso hacia Europa, Norteamérica y Asia), pero su diferencia radica en el rol protagónico que posee el Estado en el proceso de desposesión en contextos poscoloniales (Svampa, 2019). La participación del Estado en las dinámicas de las economías neoextractivistas (minería a gran escala, agronegocios, industrias forestales y pesqueras, concentración inmobiliaria y turismo, etc.) puede actuar de forma directa, a través de empresas estatales, o indirecta, a través de tributaciones y otros mecanismos de regulación, y alianzas políticas y económicas, tales como son los procesos de regionalización de mercados o también denominados de integración regional, de los cuales nacen politicas de ordenamiento territorial con fuerte impacto, tales como la Iniciativa para la Infraestructura Regional Sudamericana, conocida como la IIRSA-COSIPLAN[6], proyecto em-

[6] Ana Mirka Seitz (2013) explica que la IIRSA, la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana, originalmente nació como parte de un conjunto de proyectos primeramente impulsados por el GEF (Global Enviroment Facility) para el Banco Mundial desde los años 90, entre los cuales también se diseñaron las bases del Plan Puebla-Panamá y del Acuífero Guaraní. La UNASUR asumió las recetas ofrecidas por el FMI como "los desafíos de defensa, energéticos y ambientales" (ídem). En tanto el mayor proyecto ordenamiento territorial creado para Sudamérica, la IIRSA es un proyecto creado y planificado por el Banco Mundial y el BID como parte del proceso de transformación de las instituciones internacionales surgido en esa década (Seitz, 2013). Luego del 2015, la implosión de los liderazgos de los gobiernos progresistas en la región no abortó a la IIRSA, y esta siguió siendo un esquema a seguir para las planificaciones del desarrollo de infraestructura en la región, y su organigrama estructural pasó a depender del Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento (COSIPLAN).

blemático de los nuevos extractivismos progresistas en la región. Los recursos económicos así obtenidos por los Estados ponen en marcha políticas y programas sociales, culturales, etc. que otorgan legitimidad a estos modelos de gobierno neocoloniales reconocibles en los neoextractivismos. Así por ejemplo, se observan algunos fenómenos novedosos, como efecto de la reproducción acelerada de dinámicas globales capitalistas de desigualdad a nivel territorial, en pueblos y comunidades que ya no pueden ser solamente definidas como efecto de políticas indigenistas neoliberales, porque se han ido redefiniendo dentro de la denominada política nacional y popular que tuvo su pico de auge hasta 2015 (Briones, 2015); época en que se fue gestando fuertemente la dinámica neoextractivista, definido como modelo socio-territorial desarrollista exportador estructurador de las recientes transformaciones económicas de las últimas dos décadas en Sudamérica (Svampa, 2019).

La comprensión de los conflictos que involucran las resistidas presencias indígenas al interior de la nación y de las provincias argentinas del centro oeste cordillerano se torna cada vez más importante en el siglo XXI, en especial dentro coyunturas en las cuales crecen los procesos de judicialización de las demandas indígenas y se agrava el estado de violencia con que las políticas estatales-empresariales neoextractivistas avanzan sobre los territorios, cuerpos, subjetividades y emociones. En dicho contexto, es cada vez más habitual que las Comunidades y Organizaciones Indígenas y campesinas necesiten recurrir a la movilización social y a la acción judicial para defender derechos consagrados en la Constitución Nacional Argentina, y en los convenios y declaraciones internacionales. Como lo han reconocido las propias relatorías para Pueblos Indígenas de Naciones Unidas, Argentina es un país con un completo aparato normativo que favorece la defensa de los derechos indígenas, pero en el mismo sentido se caracteriza por su recurrente incumplimiento (Anaya, 2013).

Los más de 40 Pueblos Indígenas que existen en el territorio argentino, mucho tiempo antes de que pudiéramos llamarlo de ese modo, sufrimos lo que algunos/as investigadores denominan "procesos genocidas" (Feierstein, 2007; Delrio *et al.,* 2018; Lenton *et al.,* 2019). Es decir, formas de violencia dirigidas a su exterminio como

pueblo, las cuales aún no han cesado y que, por tanto, actualizan señales de terrorismo de Estado en Argentina (Briones y Ramos, 2018). Como lo sostiene Diana Lenton (2010), la política indigenista argentina ha tenido un carácter inorgánico, errático y pleno de contradicciones. Su plexo jurídico no sólo incluye a las últimas normativas reconocedoras de derechos indígenas colectivos de las últimas décadas, sino también, las históricas leyes Nº 215/1867 y Nº 947/1878 que autorizaron la llamada "Campaña del Desierto", o las órdenes que autorizaron la "Masacre de Napalpí" en Chaco en 1924, o la "Masacre de Rincón Bomba" sucedida en Formosa en 1947, recientemente reconocida por la propia justicia federal como un crimen de *lesa humanidad* cometido contra el Pueblo Pilagá a manos del Estado argentino.

Es así que, a más de dos décadas de reformada la constitución argentina, los conflictos por los desalojos de Comunidades Indígenas No Cesaron. Dicha reforma incluyó el Art. 75º, inciso 17, donde se estableció que:

> Corresponde al Congreso de la Nación: Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargo. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

Fue necesario acudir a algunos nuevos instrumentos legislativos que, aunque precarios, ayudaron a detener provisoriamente los desalojos de las Comunidades Indígenas con territorios relevados según la Ley Nº 26.160 (sancionada en el año 2006) de Emergencia Territorial Indígena. Esta ley -que caduca cada cuatro años- declaró la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las Comunidades Indígenas del país. La necesidad de esta Ley Emergencia Territorial demuestra que los conflictos por los territorios indígenas se han agravado, y alerta de

la urgencia de impulsar proyectos de ley integrales sobre la propiedad indígena comunitaria[7], trabajo que aún está en marcha.

Otro problema latente y visible a partir de la aplicación de la Ley Nº 26.160 de Emergencia Territorial Indígena es el hecho de que, en Argentina, la titulación de los diversos Pueblos Indígenas se realizó de manera descentralizada, dejando en manos de las provincias los reconocimientos territoriales, que es precisamente donde se encuentran los intereses más concentrados sobre la tierra para uso inmobiliario y para la explotación económica de los territorios. Solo una pequeña porción de Comunidades Indígenas han podido inscribirse a través del sistema de relevamiento territorial establecido por la mencionada ley (Ver Capítulo 6 de Nadia Gómez en este volumen). En algunas provincias, la realización de los relevamientos territoriales en Comunidades Indígenas ha demorado hasta la actualidad, tanto por falta de fondos, como por presión político-económica de poderes locales, llegando a intervenir -incluso- la propia Corte de Justicia de la Nación como sucedió con el caso de Formosa.

Puede decirse que la situación se agrava año tras año por el avance de intereses neoextractivistas sobre los denominados -desde una visión eurocentrada y capitalista- "recursos naturales" encontrados en los territorios habitados por Pueblos Indígenas. El texto del Artículo 75º, inciso 17, de la Constitución Argentina también dice que es obligación del Congreso de la Nación asegurar la participación indígena *"en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten".* Sin embargo, también sucede que, desde esa visión, donde se consideran a los elementos de la vida -como son los territorios y las personas, las memorias y las prácticas- como recursos para el desarrollo económico del país, se ha impulsado injustamente la transformación de los territorios como patrimonios nacionales bajo la figura de Parques Nacionales, Áreas Protegidas y Reservas de Biósfera, yacimientos arqueológicos, objetos arqueológicos que, además, suelen ser disputados entre el Estado Nacional y los Estados Provinciales a través de diferentes legislaciones. Todas esas visiones de los denominados re-

[7] Para ver como detalle discusiones actuales de la propiedad indígena comunitaria en Argentina ver Kosovsky & Ivanoff (2015) y (Carrizo y Gaitán, 2019).

cursos naturales y de los recursos culturales se instrumentaron en una serie de legislaciones patrimoniales y conservacionistas. Estas contravienen los derechos indígenas reconocidos por los tratados internacionales y por la propia Constitución Argentina, puesto que anteponen el conocimiento científico y las valoraciones conservacionistas moderno coloniales a la cosmovisión de la vida en los territorios de los Pueblos Indígenas, con la excusa de convertirlos en "bienes de utilidad pública para el Estado" y, a partir de esto, fomentar su supuesta protección. En la actualidad, muchos intereses privados neoextractivistas del turismo internacional, la minería a gran escala o la explotación de hidrocarburos, se superponen dentro de los límites de esas Areas Protegidas y "Patrimonios de la Humanidad" y son concesionadas por el propio Estado (Jofré, 2019; 2020). Las tensiones por el derecho al territorio no acaban.

Dado aquellos incumplimientos de los acuerdos entre el Estado Argentino y los Pueblos Indígenas, el Convenio 169 de la OIT se ha convertido en la más importante herramienta jurídica para velar por el acatamiento del artículo 75º, inciso 17, de la Constitución Nacional Argentina. El Convenio Internacional Nº 169 de la OIT, subscrito por 22 países, tiene rango constitucional en Argentina, por lo cual, el país está obligado ante los tribunales internacionales a su cumplimiento. El Convenio establece, entre otras cosas, los derechos especiales que asisten a los Pueblos Indígenas y tribales por la larga historia de vulneraciones a la cual han estado sujetos. Asimismo, plantea originalmente la obligación de los Estados a realizar la "Consulta Libre, Previa e Informada a los Pueblos Indígenas" en los temas que les afecten directa o indirectamente en los territorios habitados por ellos, hecho que resguarda y ratifica lo explicitado en la Constitución Nacional. En el año 1986, también la Argentina adoptó los derechos humanos universales como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (DCP); el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC); adhirió a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas efectuada en 2007; y adhirió a la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos del año 2016, otro instrumento de fuerza en el derecho indígena internacional.

Como ya lo han señalado algunas autoras y autores, y como se advierte en la compilación de trabajos del presente libro, desde finales del siglo XX las luchas indígenas en Argentina han tendido a la judicialización de las demandas y reivindicaciones principalmente sobre el territorio (Carrasco y Briones, 1996; Briones, 2005; Carrasco, 2010; Lenton, 2010; Lenton *et al.* 2019). Es decir, han optado por el camino del reclamo legal contenido en reformas constitucionales y propuestas legislativas. Este proceso de ampliación de derechos en el ámbito jurídico impactó fuertemente en el fortalecimiento de las comunidades y organizaciones en las últimas décadas del siglo XXI, y generó un terreno propicio para que personas que reconocían su ancestralidad indígena en el ámbito doméstico comenzaran a participar en el espacio público como actores políticos, venciendo temores y humillaciones (Lenton *et al.* 2019). Al mismo tiempo significó una ampliación de una visión juridíca que también limitó la comprensión de los propios procesos de luchas indígenas. Esto también impactó en otras formas de lucha que se fueron gestando en las últimas décadas, de la mano del recrudecimiento de la apropiación y re-conversión neoextractivista violenta de los territorios como espacios de acumulación capitalista.

Las luchas indígenas en Argentina han tendido también a sentar importantes precedentes a nivel internacional. Así, por ejemplo, en el año 2020, la Corte Interamericana de Derechos Humanos emitió un fallo histórico. Por primera vez, un fallo internacional declaró responsable internacionalmente a la República Argentina por la violación de los derechos a la propiedad comunitaria indígena, la identidad cultural, el ambiente sano, la alimentación y al agua, todos elementos reconocidos en el derecho al territorio invocados por 132 comunidades que habitan el Chaco salteño argentino. El fallo dio lugar a la demanda interpuesta por la Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat, quienes iniciaron el reclamo frente al Estado Argentino en 1998 con patrocinio del CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales)[8]. Los impactos de este fallo internacional

[8] El fallo internacional dice que los Pueblos Wichí (Mataco), Iyjwaja (Chorote), Komlek (Toba), Niwackle (Chulupí) y Tapy'y (Tapiete) tienen derecho a su propiedad ancestral en el norte de Salta y a un título único para las 400.000 ha que abarcan los ex lotes fiscales 55 y 14 del departamento Rivadavia, y establece plazos para su cumplimiento.

en la jurisprudencia argentina abren nuevas posibilidades para las luchas territoriales, en particular, en la contienda abierta en este país por el derecho a la propiedad indígena comunitaria (Duarte, Morales y Schmidhuber Peña, 2020).

Sobre esta base de conflictividad permanente y no eventual -como podría suponer una visión del conflicto como hecho o evento asociado a un momento de alta conflictividad y visibilidad pública- cobran importancia las producciones escritas que "dan testimonio" de los procesos de violencia y despojo -de sus protagonistas, coyunturas, escenarios, prácticas, discursos y narrativas-, en constante re-definición dentro de campos de acción política, en donde la población indígena también contribuye a redefinir los significados de la nacionalidad argentina y sus subjetividades provinciales (Briones, 2005; Gordillo y Hirsch, 2010; Del Rio *et al*., 2018; Lenton *et al.,* 2019).

La Región de Cuyo como matriz de diversidad

La Región de Cuyo fue definida como tal desde épocas coloniales, más específicamente a partir de 1568, cuando los españoles se apropiaron de estos territorios habitados por diferentes pueblos y fundaron la denominada Provincia de Cuyo o Corregimiento de Cuyo, dentro de la Capitanía General de Chile, hasta que fue anexada luego a un nuevo orden político dentro del Virreinato del Río de la Plata en 1776. Diferentes versiones historiográficas clásicas, impregnadas de la visión eurocentrada del archivo colonial, ensayaron diferentes teóricas respecto al significado de "Cuyo".

El nombre "Cuyo" es una voz indígena castizada, conocida en el archivo colonial desde por lo menos 1558, a través de las Crónicas de Jerónimo de Bibar (1966). La palabra Cuyo, estuvo asociada estrechamente a la denominación de "Chicuito", "Chocuito", o "Chucuito" que, desde 1601 y hasta 1820, fue mencionado en la cartografía

colonial referida a las actuales provincias de Mendoza y San Juan. Nicanor Larraín (1906) ya había referido a esta relación entre Cuyo y Chocuito. En 1995, Pedro Santos Martínez advirtió lo mismo al realizar una incisiva búsqueda de mapas, planos, croquis y dibujos cartográficos referidos a Cuyo, durante el Período Hispánico que va entre 1561-1810. Siguiendo lo ya planteado por Martínez Sierra, Santos Martínez encontró que el nombre de "Chicuito", "Chocuito", o "Chucuito" se utilizó durante, al menos casi tres siglos, en general, para indicar cartográficamente hacia dónde se encontraba Cuyo, *"hacia la provincia indígena de Chucuito, situada al sur del Perú"* (Martínez Sierra 1975, p. 78, citado en Martínez 1995, p. 23).

Desde la visión cartográfica eurocentrada, los nombres de lugares designaban una extensión, un lugar o espacio geográfico, aunque desde una visión nativa, no necesariamente esta relación fue constatada de la misma forma. Según esta visión afectada por la modernidad colonial, se supone que Cuyo designaba el valle formado en el actual río Mendoza, tal como se desprende del acta de fundación de Mendoza del año 1562 (Levillier, 1945; Espejo, 1954; Videla, 1962; Michieli, 1994). No está clara su relación con la palabra Cuyum de la cual también se presume podría desprenderse.

Las versiones más extendidas en el consenso historiográfico local sostienen que Cuyo proviene de Cuyum, que tendría origen quechua, y sería en alusión a pueblos que habían sido "vasallos" de los incas[9], mientras que otras versiones plantearon que su significado sería "tierra arenosa", en alusión a una geografía desértica (Larraín, 1906; Espejo, 1956; Videla, 1962). Ninguna de esas significaciones tiene un sustento creíble si las entendemos como interpretaciones

9 Horacio Videla llegó a sostener que Cuyo tiene origen en una voz quechua que significaría "vasallos del Cuzco" (Videla, 1962). Dichas interpretaciones también realizadas por otros como Pablo Cabrera 1928 y Roberto Levillier 1945 se basaron en lecturas del archivo colonial tales como la probanza de méritos y servicios del Marqués de Cañete, don García Hurtado de Mendoza, ex-gobernador de Chile, labrada en Lima el 7 de Mayo de 1561, y donde dice: *"Teniendo noticia que detrás de la cordillera había una provincia que se llamaba de Cuyo, de mucha gente, que había sido sujeta al Inga, envié un capitán con sesenta hombres para que poblasen allí otra ciudad y abrieran camino y tomase noticia de lo que había más adelante"* (citada en Cabrera, 1924, p.6). Estas referencias son de tipo indirectas y hacen mención a hechos perfectamente constatados en la región, tal como es la presencia incaica en tiempos anteriores a la invasión española, pero no alcanzan para aseverar el significado lingüístico que se le atribuye en relación directa a los incas.

moderno-coloniales en las cuales se advierten traducciones que enfatizan la perspectiva del colonizador militar español quien, en un acto fundacional y creacionista, nombra y otorga nuevo sentido al territorio político que desea dominar. Ambas traducciones interculturales clásicas del significado Cuyo, Cuyum y/o Chicuito, Chocuito, o Chucuito, definen el territorio y sus seres como colonias a conquistar o conquistado -en este caso por los incas-; o como espacios vacíos, desiertos yermos, donde el acto civilizador es visto como una acción creativa y domesticadora que se fue extendiendo "como oasis", transformando "lo advenedizo" en tierra fértil para el cultivo de las mentes salvajes. La utilización de vocablos indígenas cumple aquí un trabajo extractivista y sus interpretaciones historiográficas remarcan su condición colonial y la masculinización de los territorios y sus seres conquistados.

Las voces indígenas fueron tomadas por los invasores españoles como referentes de estos actos fundacionales coloniales; al mismo tiempo que de ellos se extraían sus significados, dentro de las tramas de relacionamientos sociales y no sociales previos al hecho colonial. Son voces apropiadas o colonizadas, vaciadas de contenido y vueltas a significar pero dentro de nuestras estructuras de sentido, donde ya no designan lo mismo y operan como significantes vacíos a ser llenados. Este trabajo extractivista de las voces indígenas ha sido desde entonces, en el siglo XVI, un modo aceptado de colonización de las subjetividades nativas, una estrategia de colonización territorial basada en la violencia epistémica que supone el extractivismo ideológico de las palabras. Dicha violencia epistémica fue reconfigurando los territorios y sus gentes dentro de diferentes proyectos políticos de colonización y ha perdurado con notable eficacia hasta la actualidad. Basta repasar la numerosa cantidad de marcas comerciales y empresas, proyectos y propuestas estatales, que emplean voces indígenas para "nombrar la autoctonía" de sus proyectos comerciales. Sirva como ejemplo emblemático, la exitosa marca registrada comercialmente como "Diario Huarpe" en la ciudad de San Juan, entre tantos otros.

En este sentido, y retomando una autonomía autoral sobre la historia de los propios pueblos, desde la década de 1990, la Comu-

nidad Warpe[10] del Territorio del Cuyum -primera comunidad warpe organizada en Cuyo y que obtuvo su personería jurídica tempranamente entre 1993 y 1995- hizo sus propias lecturas e interpretaciones del archivo colonial, reconociendo la existencia de un "territorio del Cuyum[11]". Desde esta visión warpe contemporánea, el territorio del Cuyum designa la extensión del territorio habitado por el Pueblo Warpe, preexistente a la llegada incaica. Dicha interpretación reformula, desde una epistemología fronteriza[12] (Anzaldúa, 2016), las lecturas históricas desprendidas de las propias actas de fundación de Mendoza y de San Juan, donde los españoles incluso refirieron a la región como "provincia de los Guarpes", o a la fundación de Mendoza de 1562 como "Ciudad de Resurrección en el Valle de Guarpes".

Es claro que el peso interpretativo de las hegemonías blancas se impuso en las interpretaciones históricas de los territorios indígenas, las que asumen usualmente una exégesis europea colonial para reconstruir supuestos puntos de vista nativos del archivo colonial. Por eso, no es exagerado decir que las propuestas warpes, reclamantes de la reinterpretación "del antiguo Cuyum como territorio ancestral", denuncian la semiosis colonial imperante en las interpretaciones históricas y favorecen una descolonización de estas concepciones político-territoriales impuestas como sentido común

10 En este trabajo elijo escribir warpe y no huarpe, adhiriendo a un proyecto de descolonización de las lenguas indígenas, asumiendo que la h es un vestigio de castización de la lengua nativa, siendo warpe o guarpe la forma asumida por algunas comunidades warpes actuales para autodenominarse. Excepcionalmente usaré la palabra huarpe para referirme a ese uso moderno-colonial del término, como es el caso de Diario Huarpe, en los casos que les autores deciden esta escritura. En este sentido hemos decidido respetar los criterios usados por les autores en cada capítulo para escribir el volcablo warpe y/o huarpe.

11 Estas interpretaciones indígenas también se apoyaron en la lectura de textos historiográficos locales, como Historia de San Juan de Horacio Videla, donde dice: *"A toda la región los naturales la llamaron en lengua vernáculo, Cuyum, origen del actual nombre Cuyo"* (1962, p. 18). Otras tesis históricas locales radicales denunciaron la "falsedad" de la existencia del nombre Cuyum y llegaron a reclamar su erradicación de los libros de textos y programas escolares (Michieli, 1994).

12 Los pensamientos fronterizos son conocimientos producidos en los bordes, en la frontera de los conocimientos legitimados como epistemologías hegemónicas. Remiten a un universo teórico-práctico indisciplinado. Son conocimientos cuyos conectores encadenan diferentes experiencias vividas en fronteras (geopolíticas y corpo-políticas, sexuales-raciales, nacionales, lingüísticas, económicas) nacidas de las heridas coloniales (Anzaldúa, 2016) e infligidas en historia larga de violencias, explotaciones y despojos.

del conocimiento histórico local. Asimismo, el acto de escritura que reclama la pronunciación de los sonidos reemplazados por "vocales mudas" -por el cual se prefiere la escritura de warpe o guarpe, y no huarpe- es un ejercicio de autonomía encaminado también a la descolonización de las voces indígenas. Es un llamado a reflexionar sobre las marcas coloniales del lenguaje y sus *epistemes* eurocentrados, y heredados por un sistema de opresión que sigue bloqueando a las subjetividades indígenas. De este modo, la diferencia entre Cuyo y Cuyum estaría dada por la apropiación política indígena de la interpretación histórica de un territorio indígena que impugna tanto las antiguas imposiciones lingüísticas coloniales de gobierno, como las interpretaciones provistas por las elites morales representadas en las academias cuyanas, férreas detractoras de irrupción pública de las etnicidades indígenas dentro de la geográfica política colonial designada como Cuyo[13].

Por otra parte, los antecedentes bibliográficos referidos a poblaciones indígenas en Cuyo, en particular, aquellos trabajos de síntesis que intentaron definir, clasificar y organizar la historia de los pueblos indígenas- y siempre en las claves del pasado- trazaron de alguna manera un estilo común. Entre los principales destacan: "El País de Cuyo" (Larraín, 1906); "Los aborígenes del país de Cuyo" (Cabrera, 2014 [1924]); "Los aborígenes argentinos, síntesis etnográfica" (Serrano, 1947); "Poblaciones indígenas de la Argentina" (Canals Frau, 1986 [1953]); "Prehistoria y Protohistoria de la Región Cuyana" (Schobinger, 1975). En general, estos textos adoptaron un modelo clasificatorio apoyado fuertemente en los discursos y relatos dominantes en los archivos coloniales, complementado,

[13] Las posiciones históricas y arqueológicas de las academias cuyanas acerca de la extinción indígena ha tenido y tiene fuertes exponentes locales. Quizás sean los trabajos de Domingo Faustino Sarmiento (1845) los precursores de esta visión racializada de desprecio hacia los indígenas como alteridades de la nación. Visión gestada durante la conformación del Estado Nacional argentino y en el marco de las disputas por la autonomía federal frente al poder unitarista. La historiografía, etnología y arqueología regional reprodujeron estas visiones del exterminio indígena de diferentes modos y bajo distintos proyectos políticos estatales. Las posiciones históricas y arqueológicas de: Nicanor Larraín (1906); Pablo Cabrera (1924 [1929]), Luis Espejo (1954); Horacio Videla (1962); Carmen Peñaloza de Varese y Héctor Arias (1966); Teresa Catalina Michieli (1983, 1988, 1994, 2000); Armando Bazán (1991); Mariano Gambier (2000); Alejandro García (2004, 2020); Víctor Hugo Robledo (2015), entre otros, representan las producciones discursivas más conocidas donde se abonan las narrativas negacionistas de la contemporaneidad indígena del Cuyum.

en algunos textos, con los esquemas organizativos de las áreas culturales[14]. Es el caso de los trabajos de síntesis de Canals Frau, (1986 [1953]), Serrano (1947) y Schobinger (1975). Estos textos de síntesis, en su mayoría producidos con una nutrida batería bibliográfica de corte histórico, etnológico y arqueológico, ayudaron a construir una cartografía colonial de los pueblos subyugados por la conquista española; en su mayoría, fueron pueblos considerados extintos, delimitados por un listado de atributos definitorios que proporcionaron elementos para las clasificaciones etnológicas disponibles actualmente para la región.

Contrarrestando esta cartografía colonial de los pueblos indígenas en la Región de Cuyo, en este libro asumimos a esta última como un constructo histórico-político y geográfico de origen colonial y que, en tal caso, designa la historia en común de estas provincias nacidas a partir de una misma política territorial regida desde el siglo XVI por la administración colonial de la Capitanía General de Chile. Esto implicó -en otras cosas- una centralización de políticas coloniales dirigidas a las poblaciones indígenas, su articulación dentro al esquema defensivo imperial del Virreinato de Perú desde 1580 hasta 1680 (Gascón, 2011), y la diferenciación de políticas administrativas impartidas en otras jurisdicciones coloniales, tales como la administración de Charcas y Tucumán Colonial.

Desde el siglo XVI, la Capitanía del Corregimiento de Chile se disputaba el avance sobre la anexión de los *"pueblos de Nolongasta y Famatina"*[15] a sus territorios anexados, a los que nombraba ambicio-

[14] La teoría de las áreas culturales tiene origen en disciplinas como la geografía y la arqueología, durante la primera parte del siglo XX se extendió a los métodos de etnología practicada en Norteamérica y buena parte de este continente. Se caracterizó por la confección de mapas teniendo como unidad de análisis a las áreas culturales definidas por la difusión de rasgos culturales (lingüísticos, arqueológicos, etnológicos) que se suponía iban perdiendo definición a medida que se alejaban del centro origen de la difusión cultural. En Argentina, las áreas culturales fueron un método descriptivo empleado por las teorías históricas culturales en las arqueologías normativas nacionalistas de influencia europea, y otras teorías de la antropología cultural y etnología practicada en las universidades argentinas.

[15] En 1561 el Gobernador y Capitán General de Chile, Francisco de Villagra, nombra Capitán y General de Provincia de Cuyo al Capitán Juan Jufré: *"Por tanto, por la presente elijo, nombro é señalo a vos he dicho capitán Juan Jufré por mi teniente gobernador é capitán general de dicha provincia de Cuyo é Cariagasta, que por otro nombre se llama Tucuma y de Nolongasta y Famatina, y de todo lo demás que cayese en los términos de la ciudad que está poblada o se poblare en dicho valle de Cuyo"* (Acta transcripta en Videla 1962, p. 835)

samente como "*provincias de Chile, é Nueva Extremadura, Tucumán, Juries é Diaguitas hasta el Estrecho de Magallanes".* De este modo, los territorios de la denominada Provincia de Cuyo también avanzaron sobre poblaciones anexadas posteriormente en 1591 a la Fundación de la Rioja de Todos los Santos, regida por otra administración colonial de Charcas y Tucumán Colonial. Esto provocó constantes disputas entre encomenderos de ambas gobernaciones; disputas de las cuales existen varios registros en el archivo colonial, en particular del área posteriormente definida por Canals Frau como "área cultural capayana" (Canals Frau, 1944, 1946, 1950, 1953, 1956)[16]. Estas disputas por la anexión de población indígena en las encomiendas de las dos gobernaciones coloniales tuvieron fuerte incidencia en las producciones de diversidad de la época y su estudio ha carecido de una reflexión crítica al respecto (Jofré, 2013).

En 1988, a partir de la firma del "Tratado de Integración Económica del Nuevo Cuyo", los gobernadores de las provincias de La Rioja, San Juan, San Luis y Mendoza acordaron la necesidad de fortalecer y reafirmar la vinculación histórica entre esas provincias *"a efectos de contribuir a la proyección y armonía del desarrollo de las provincias signatarias"*[17]. Aunque 20 años después, y sin que el Tratado de Nuevo Cuyo perdiera vigencia, la provincia de La Rioja tomó la determinación de integrar la denominada Región del Noroeste dentro de esquemas de desarrollo para la integración económica y política regional.

A partir de lo dicho, y más allá de las políticas de integración de las provincias vigentes, en este volumen incluimos al actual territorio de la provincia de La Rioja por dos razones importantes. En primer lugar, las nuevas Comunidades Indígenas, organizadas entre 2001 y 2003 en dicha provincia, comparten una relación estrecha

[16] Desde la Gobernación de Chile se otorgó una encomienda al capitán Baldovinos de Leyda incluyendo a los caciques de Tucunucum (Tucunucu) y Angacao, 400 indios de visitación de cualquiera de los valles de Andacol (Guandacol), Famatina y Angacao, y además aquellos indios inmediatamente cercanos a estos, exceptuando aquellos cuyos caciques ya estén encomendados por otros gobernadores. Esta posesión fue reclamada en 1591 por un apoderado del beneficiario de la encomienda de indios y fue estudiada por Canals Frau (1944, 1946, 1950, 1953 y 1956), en su rastreo histórico de los denominados capayanes en los archivos coloniales. Para una discusión pormenorizada de la construcción histórica antropológica y arqueológica de los capayanes ver Jofré (2013).

[17] P(S-0277/12) Proyecto del Senado de la Nación.

de parentesco regional que es previo al hecho colonial y reeditado -en otras claves políticas y sociales- en el siglo XIX, con la emergencia de las montoneras federales. Todo esto en el marco del liderazgo político del caudillismo, un sistema social en el cual grupos de patrones y clientes usaban la violencia para competir por el poder y la riqueza y donde *"la figura de los caudillos dependía de la capacidad de este para disciplinar a las clases más bajas desarraigadas y marginales"* (de la Fuente 2007, p. 20). Como veremos en este libro, y como lo han mostrado trabajos previos como los de Diego Escolar (2007) y Ariel de la Fuente (2007), las producciones de alteridad y la administración de las marcas "indígenas" de la población en las provincias cuyanas, incluyendo a La Rioja, ayudó a configurar particulares regímenes de gobierno fuertemente apoyados en tradiciones caudillistas en estas provincias. El segundo argumento para la inclusión de la situación de las Comunidades Indígenas en la Rioja es que, actualmente, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) incorpora a estas comunidades dentro de la Región de Cuyo, tanto para la administración de personerías jurídicas dentro del Registro Nacional de Comunidades Indígenas, como para el acompañamiento de sus proyectos y demandas. Según pudimos consultar, esto obedece, en principio, a la escasez de los procesos jurídicos organizativos indígenas en La Rioja, a diferencia de lo que sucede en la Región del NOA -donde se integran provincias como Salta, Jujuy, Tucumán, Catamarca- con un número de Comunidades Indígenas que supera significativamente a la Región de Cuyo. De esta forma, la presunción de la escasez de Comunidades Indígenas en esta última región, y en particular en La Rioja, se convierte en una pregunta que interpela también a las coyunturas históricas y a los procesos políticos económicos que ayudaron a configurar dichos escenarios de diversidad cultural, los cuales, además, no se definen solamente por los procesos de comunalización indígenas, como veremos en distintos capítulos de este libro.

Hoy en día, la llamada Región de Cuyo es un espacio territorial, político y social producido históricamente por las marcas coloniales que posibilitaron -hacia el siglo XIX- la implementación de otras formas de colonización de poblaciones y territorios también dentro de las construcciones del Estado Nacional argentino y sus Estados

provinciales federales. Desde esta óptica, consideramos a la Región de Cuyo, y por ende a los Estados Provinciales que la componen, como "matrices de diversidad" (Segato, 1991). Esto significa asumir que las propias etnicidades indígenas fueron también forjadas en un campo interlocucional particular, donde las presiones ejercidas por el Estado buscaron delimitarlas como "alteridades" de la nación. También supone reconocer el papel decisivo que el Estado tiene como productor de diversidad, papel que no ha caducado (Segato, 2002).

Por su parte, los Estados Provinciales funcionan como una matriz compleja de alterizaciones y normalizaciones, hecho que nos obliga a prestar atención en las particularidades que la región encierra dentro de la economía política de producción de diversidades culturales (Briones, 2005). Las cartografías nacionales y provinciales de estas formaciones de alteridad, tal como lo señaló Claudia Briones (2005, p.19), "*evidencian complejas articulaciones entre sistemas económicos, estructuras sociales, instituciones jurídico-políticas y aparatos ideológicos prevalecientes*". En este caso, en una macro región comprendida como Cuyo, al interior de la República Argentina.

Esta propuesta alberga la expectativa de aportar una mirada integral e integrada de las relaciones existentes entre conflictos puntuales que emergen como resultado de particulares coyunturas y acciones, pero que necesitan ser comprendidas en tramas amplias y complejas, y en las cuales se implican las específicas "formas de ser otro" (Segato, 2007) al interior de las formaciones de identidades ciudadanas en las provincias cuyanas, en el marco de distintos proyectos de inclusión/exclusión estatal.

Cartografías de conflictos

La *cartografía* es un instrumento de poder históricamente utilizado para el ordenamiento y administración del espacio, es una herramienta de conceptualización utilizada por los discursos de la modernidad para encubrir presuntas visiones de neutralidad y objetividad. De manera contraria, en este trabajo empleamos a las cartografías como concepto clave para descubrir la localización de conflictos epistémicos, ontológicos, sociales y políticos en las relaciones espacializadas y configuradas por las fronteras nacionales y provinciales, y sus consecuentes procesos de producción de soberanías. En dicho sentido, las cartografías denuncian las estructuras representacionales naturalizadas y moldeadas por una gramática del silencio y del poder (Montoya Arango, 2007).

Las cartografías de conflictos desnudan las operaciones por las cuales ha sido fabricada una imagen política de los territorios, necesaria para administrar las diferencias culturales producidas por las diferencias coloniales. Las diferencias culturales así construidas son originadas por relaciones de desigualdad sostenidas por determinadas percepciones, prácticas y discursos discriminatorios y racializados impuestos en el marco de sucesivos proyectos de avanzada colonizadora -desde el siglo XVI hasta la actualidad-, y que son claramente visibles en las configuraciones actuales de las cartografías de los variados conflictos que este libro denuncia.

Finalmente, la óptica que atraviesa la organización del libro es la de los conflictos que ocurren en territorios hoy habitados por Pueblos Indígenas organizados, o no, como Comunidades Indígenas inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), tal cual se reglamenta en la Ley Nacional Nº 23.302 administrado por el INAI. La óptica del conflicto no hace alusión a las teorías sociológicas clásicas del conflicto, sino más bien a la óptica antropológica informada por las teorías del giro ontológico, para

las cuales, los conflictos visibles en la actual "crisis civilizatoria" pueden traducirse como la existencia de muchos mundos forzados a caber en un solo mundo (Blaser, 2013). Desde esta perspectiva ontológica de los conflictos, su comprensión política, epistemológica y social radica en la valoración de una dimensión ética para quienes se comprometen con las "luchas" de los Pueblos y Comunidades Indígenas.

Aquella dimensión ética no está dada por el grado de compromiso o voluntarismo de quienes asisten en estas relaciones colaborativas y/o solidarias, sino por el reconocimiento de que existen otros/as para quienes conocer no implica solamente conocimiento o saber, sino un modo de relacionamiento, una forma de "estar siendo" (Kush, 2007), que se ve afectado también por quienes colaboran para "solucionar los conflictos". Estos conflictos ontológicos son visibles en cada equivoco que este libro relata, tanto en las políticas de afirmación de derechos para Pueblos Indígenas, como en las políticas sociales y de vivienda, políticas educativas, políticas de salud pública, políticas patrimoniales, entre las principales.

Reconocer estos problemas como conflictos ontológicos nos permiten entender más claramente que estas políticas estatales suponen políticas de conocimiento, es decir, parten del supuesto de que existe un Estado y diversas culturas al interior del mismo, re-afirmando de este modo la unicidad monolítica del conocimiento moderno neocolonial como forma privilegiada y única de existencia. Aunque también señalo, como sostiene Blaser (2013), que distintas diferencias pueden y suelen coexistir aún en el disenso, hecho que nos plantea un abordaje no lineal de los conflictos, porque *"estos disensos no remiten a distintos conflictos, sino que se suelen inflexionar dentro de una misma situación de conflictividad, a modo de bordes que no generan refracciones únicas sino múltiples"* (Briones, 2019, p. 29-30).

Secciones y capítulos que componen esta compilación

Este libro está organizado en diferentes secciones. La primera de ellas integra cinco capítulos con distintas visiones de los conflictos que involucran a las etnicidades indígenas y formaciones de alteridad en las diferentes provincias de la Región de Cuyo, incluyendo diferentes abordajes y problematizaciones referidas a Pueblos y Comunidades Warpes, Ranqueles, Cacanas, Diaguitas, Capayanas, Mapuches y Pehuenches. Estos capítulos tiene la participación de Leticia Saldi, Leticia Katzer, Celeste Romá, Ramón Sanz Ferramola, Julieta Magallanes, y mi trabajo relizado en conjunto con Flavia Erica Gasetúa, ellos muestran la heterogeneidad de los procesos organizativos indígenas y de las características de las visiones indígenas, de sus demandas y articulaciones locales con agendas estatales, y las particularidades de los procesos históricos de conformación de alteridades que han tallado de diferente manera en la producción de etnicidades y formas específicas de otredad en las distintas provincias de Mendoza, San Juan, San Luis y La Rioja.

La segunda sección del libro se concentra en los conflictos territoriales, en particular, en las demandas indígenas por el reconocimiento de la propiedad indígena comunitaria. Los capítulos están a cargo de Nadia Celia Gómez, Roberto Scherbosky y Aldana Calderón Anchina y refieren, específicamente, a conflictos protagonizados por Comunidades Warpes en San Juan y San Luis.

La tercera sección se refiere a los conflictos por el acceso y calidad al agua, y a los problemas de salud de la población que habita en Comunidades Warpes y zonas de influencia, en la histórica área conocida como Lagunas de Guanacache. Esta sección tiene la particularidad de estar integrado por colaboraciones de equipos de investigación multidiciplinarios, los cuales aportan importantes índices de medición que permitan hacer inferencias concretas sobre los

procesos de salud y enfermedad en poblaciones privadas de agua apta y suficiente para el consumo humano. En estos capítulos participan, desde Mendoza, el equipo integrado por Mario García Cardoni, Graciela E. García Crimi, German Hellwig, Teresa Hiramatsu, Rodrigo Palmili, Nadia González Pellizzari, Fabio Galdeano; y desde el INTA (Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria) sede San Juan, el equipo conformado por les biólogos/as: Raúl Tapia, Jimena Andreu, J. Scaglia, Julieta Carmona, y Mariana Martinelli. Sus trabajos ponen el acento en los graves problemas de salud que ocasiona el arsénico en estado libre y los altos índices de flúor en el cuerpo humano, todo esto en relación a la mala calidad del agua y condiciones ambientales en las que viven muchas de las Comunidades Warpes en los actuales territorios del Norte de Mendoza y Sur de San Juan. Ofrecen miradas alternativas y análisis que deberían ser tenidos en cuenta por la política pública.

En la tercera sección del libro también participa Nadia Celia Gómez, Autoridad Warpe de la Comunidad del Territorio del Cuyum. Ella explica una visión acerca del deterioro en el "cuerpo/territorio warpe" como consecuencia de un proceso de colonización de larga data, del cual nació el mito de "los warpes como pueblos del desierto". ¿Quién produjo ese desierto? Tal como señalo en la primera parte de este libro Leticia Saldi, el desierto como condición de posibilidad de los relatos de exterminio warpe se instaló definitivamente como una realidad objetiva de los relatos históricos, pero también como parte del discurso estatal, el cual niega responsabilidad sobre la avanzada neoextractivista minera, de monocultivos y construcción de infraestructura -en particular la construcción de disques y canalización de cursos de agua- que son el verdadero origen del devastador proceso de desecamiento de los Humedales de Guanacache en la actualidad.

En la cuarta sección de este libro revisten interés los conflictos en relación a las políticas de viviendas y economías populares. Los capítulos a cargo de Carina Peletay, Diego Montón, Virginia Miranda Gassull y Heliana Gómez Carrizo, exponen temas tales como las estrategias socio-económicas de las Comunidades Warpes, economías populares y proyectos de construcción de viviendas para comunidades indígenas.

En la quinta sección de este libro, esta vez con Nadia Gómez, participo de un capítulo donde relatamos el largo camino recorrido en la lucha por la despatrimonialización del cuerpo/a de nuestros/as ancestros y ancestras, para su regereso al Territorio del Cuyum. Por su parte, Patricia Dreidemie ofrece una aproximación situada de las prácticas artesanales y sus proyecciones turísticas en territorios diaguitas en Valle Fértil, San Juan. Esta sección culmina con mí contribución sobre la patrimonialización mundial del Sistema Vial Andino Qhapac Ñan y una reflexión etnográfica sobre los procesos de consulta y orientaciones del "retorno de lo andino" en las políticas de integración regional.

En la sexta y última sección del libro participamos Gema Galvani Gelusini, Nadia Celia Gómez y Pedro Luna, y quien escribe, poniendo el foco en las prácticas interculturales en el sistema educativo de nivel inicial y en el nivel universitarios, contribuyendo con trabajos etnográficos en la escuela y con reflexiones sobre experiencias de militancia en la creación del Consejo Asesor Indígena de la Universidad Nacional de San Juan. Este consejo al interior de la universidad nacional viene a poner sobre la mesa algunos problemas centrales. El primero, y más importante es que, como venimos insistiendo en señalar, al menos el 70% de la población indígena en Cuyo habita en las ciudades[18], y solo un 30% aproximado puede seguir resistiendo en el campo o zonas rurales. Este 70% de la población warpe, diaguita-capayana-yacampis, mapuche-pehuenche, ranqueles, y de otros pueblos tales como son también los pueblos quechua-aymaras y guaraníes migrantes, transitan procesos educativos, laborales, y de violencia y estigmatización, dentro de contextos socioculturales que son similares a los que transita buena parte de la población de clase media y baja en los territorios del Cuyum. Habitamos las universidades, los centros educativos formales e informales, los centros de investigación, los centros de salud, los centros sindicales y asociaciones de trabajadores/as, etc., ocupamos espacios políticos y sociales, etc., en donde también convivimos con múltiples

18 Tendencia confirmada para la Región de Cuyo a través de la Encuesta Complementaria de Pueblos indígenas (ECPI) 2004-2005 y confirmado en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

formas de opresión (Lugones, 2021), en particular las mujeres y las disidencias. Los y las warpes, diaguitas, mapuches-puehuenches, ranqueles, y aquellas personas que ahora empienzan a nombrarse diaguitas-capayanes-yacampis, somos personas con multiples posiciones identitarias, múltiples posiciones de sujetos. Desde esa perspectiva, la reducción de nuestras identidades a la visión estatal o indigenista de los "Pueblos Indígenas u Originarios" encapsula y coarciona nuestra capacidad de romper con esas múltiples opresiones. Como sujetos alterizados históricamente por los proyectos de inclusión/exclusión de la nación y las provincias, y ahora por las propagandas de la diversidad global, hemos debido soportar durante siglos estas formas de opresión, o mejor dicho, supresión. Esto nos revela y nos lleva a demandar espacios de participación y auto-representación al interior de los propios lugares e instituciones que ayudamos a construir, nuestros procesos de diferenciación étnica no debieran ser la excusa para la intervención e interpretación de los/las "expertos" o "expertas", quienes aún no pueden reconocer que en sus narices hay procesos de autonomía y autodeterminación sobre el cuerpo-territorio en una larga historia de desposición compartida con los excluídos y excluidas de la historia nacional, regional y provincial, y del mundo. Buscamos re-existir al interior de una sociedad que hoy nos exige diferenciarnos para someternos, no para reconocernos en el ejercicio de nuestra diferencia. El Consejo Asesor Indígena promovido por nuestro activismo warpe es un espacio de ejercicio de nuestras diferencias para desmontar prácticas de violencia epistémica y violencia racista extractivista sobre nuestros cuerpos-territorios, y el de quienes nos antecedieron. Por supuesto, este consejo no está libre de tensiones y condicionamientos propios de la institucionalidad que rige la universidad, pero es un territorio fértil para imaginar formas de resistencia y autonomía desde la propia voz.

Cómo se fue gestando este trabajo colectivo

El proyecto de edición de este trabajo de escritura colectivo inició en el año 2015, y surge de una iniciativa que fue creciendo en la conversación con pares indígenas y colegas investigadores e investigadoras de diferentes disciplinas con trayectorias valiosas de trabajo e investigación en temas de interés para las Comunidades Indígenas en San Juan y Mendoza. El proyecto se enmarcó, inicialmente, en proyectos sin financiamientos específicos y desde del Observatorio Ciudadano de Derechos Humanos San Juan y del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología, ambas organizaciones civiles sin fines de lucro asentadas en la provincia de San Juan y dedicadas a la investigación y a la promoción de derechos humanos.

En 2015 realizamos la primera reunión grupal para presentar el proyecto colectivamente en la sala de reuniones del Hotel *Petit Jardin* en la ciudad de San Juan y, posteriormente, en 2016 y 2017, realizamos otros encuentros con un formato de jornada de exposiciones orales y debate en edificio de Radio Nacional San Juan. En aquellas reuniones de diseño previo participaron muchos/as personas indígenas e investigadoras /es, y activistas, y militantes sociales. Allí se fueron conversando los objetivos de este proyecto colectivo de escritura, y se compartieron las trayectorias y experiencias de trabajo y militancia social relacionadas a los territorios indígenas y sus problemáticas.

Entre los años 2017-2018, el proyecto se trasladó a la escritura de los trabajos presentados oralmente en aquellos encuentros iniciados en 2015 y fue creciendo, ampliando su invitación a colegas investigadores/as de Mendoza y San Luis para el tratamiento de temas específicos que importan a este volumen. En 2018 se concretó la incorporación de Carina Peletay y Nadia Gómez al proyecto

de escritura de este libro, iniciando con ello un paciente proceso de revisión de los trabajos obtenidos hasta el momento. En el transcurso del proyecto de escritura también fueron quedando afuera algunos aportes al proyecto. Fue así que los caminos de la edición de este volumen fueron uniendo trayectorias de trabajo aisladas para convertirlas en experiencias reflexivas de investigación y activismo indígena conversando desde distintos espacios académicos, institucionales, comunitarios y sociales.

Desde finales de 2019 y comienzos del 2020, en el marco de una paralización de los fondos de financiamiento para las investigaciones fuimos buscando ampliar los interlocutores e interlocutoras de este proyecto, así se incorporaron los trabajos de Gema Galvani, de Patricia Dreidemie, Aldana Calderón y Julieta Magallanes. Por esta época, además iniciamos proyectos de investigación etnográfica en la Provincia de La Rioja, referidos a los procesos de organización y demanda indígena, trabajo que permitió incluir una primera aproximación al tema volcada en el trabajo compartido con la historiadora riojana Flavia Gasetúa.

La publicación de esta compilación atravesó por diferentes etapas de gestión, dificultadas por falta de financiamiento producto de la agudización de la crisis económica generalizada que atravesó el país desde el 2016 en adelante, y de la que aún no se recupera. Finalmente, el apoyo de la Editorial de la Universidad Nacional de San Juan en 2019, a través de un apoyo gestionado a través de la Secretaría de Extensión Universitaria de esta universidad, fue decisivo para que este proyecto de libro fuera concretado, de allí surge una revisión general del proyecto también a la luz de nuevos acontecimientos locales.

El acuerdo con este Fondo Editorial de la UNSJ, nace además en el marco del apoyo que dicha universidad le otorgó a la construcción de una política intercultural universitaria apoyada desde una visión indígena, y de la cual nació el Consejo Asesor Indígena (Ordenanza 010/2019), tema presentado también a modo de epílogo en el último apartado de este libro. Dicha tarea refleja una nueva apertura universitaria para el tratamiento de problemas históricos desde la propia visión nuestros pueblos (Jofré y Gómez, 2019). Una práctica intercultural construida desde la visión hegemónica de la

modernidad colonial, capitalista, patriarcal y extractivista, no es una práctica transformadora, es un ejercicio de poder velado, camuflado con las ropas de los discursos de diversidad. Por eso, este libro colabora en una visión intercultural crítica de las visiones eurocentradas de la diferencia cultural, e invita a sus lectores y lectoras a conocer también las propias visiones que construimos quienes hoy nos animamos a imaginar nuevos territorios de lucha desde el cuerpo marcado por la herida colonial (Anzaldúa, 2016). En sentido apuntado, una característica de este libro es que no sólo ofrece la mirada de investigadoras e investigadores que colaboran con las Comunidades Indígenas, integra las contribuciones de memorias, reflexiones e investigaciones de activistas indígenas, autoridades y referentes de organizaciones con amplia trayectoria y conocimiento de las tramas comunitarias, organizacionales y políticas indígenas y campesinas en los territorios del Cuyum. Por eso, este libro no es una compilación usual, es el resultado de la colaboración mutua que excede y rebasa las experiencias clásicas de investigación nacidas de proyectos y objetivos meramente académicos.

Finalmente, no puedo dejar de decir que la publicación de este volumen llega en otro tiempo difícil marcado por la pandemia mundial de coronavirus (COVID-19). La grave situación por la que atraviesan las población y Comunidades Indígenas en Argentina tomó estado público, demostrando que en este contexto de cuarentena mundial las desigualdades históricas se actualizan y profundizan de manera exacerbada: la falta de acceso al agua potable, los problemas para el acceso a la salud y la educación, el acrecentamiento de problemas habitacionales y de contaminación ambiental, junto a la discriminación racializada en ámbitos públicos, violencia institucional y el abandono estatal en parajes olvidados de las geográficas urbanas y rurales, son algunas de los problemas evidenciados durante la cuarentena y aislamiento social. Los relevamientos de información relativa a la situación de Pueblos y Comunidades Indígenas en cuarentena por Covid 19 en provincias de Cuyo fue escasamente representado en los informes publicados a nivel nacional, en los que también participamos algunas y algunos de les autores de este libro (ver Comisión de Ciencias Sociales de la Unidad Coronavirus COVID-19, 2020; Informe ampliado: efectos socioeconómi-

cos y culturales de la pandemia COVID-19 y del aislamiento social, preventivo y obligatorio en los Pueblos Indígenas en Argentina - 2º etapa, Junio 2020). Las propias Comunidades Indígenas salieron a hacer visible la situación en contexto de crisis sociosanitaria[19], mostrando, además, la falta de investigaciones de base en el Cuyum en tiempos donde la restricción física acentuó las distancias y asimetrías territoriales y también corporales. Este libro provee algunas lecturas que permiten relacionar estos problemas agravados en la pandemia COVID 19, en especial, aquellos referidos de índole básica para la reproducción de la vida en territorios indígenas.

Cerrando esta introducción quiero agradecer especialmente a todas aquellas y todos aquellos que participaron y contribuyeron de algún modo en este proyecto en sus diferentes etapas de trabajo, en su diseño y concreción. Agradezco a Romina Muñoz, Mauricio Lucero, Ariel Carmona, Carolina Araya, Antonio Aguirre, Mariana Martinelli, Raúl Tapia, Jimena Andreu, Julieta Carmona, Mario García, Roberto Scherbosky, Maria Belén Guirado, Mara Ferreyra, Melina Campillay, María Gracia Nebro, Hebe González, Luis Rodríguez Mamby, Eduardo Rodríguez, Nancy Liquitay, Celia Calivar, Claudio Revuelta y Juan Díaz, por su participación en las reuniones realizadas durante la formulación de este proyecto. A Diego Montón, Raul Tapia, Mariana Martinelli y compañía, Mario García y compañía, Ramón Sanz Ferramola, Celeste Romá, Virginia Miranda Gassull, Heliana Gómez Carrizo, Leticia Saldi, Leticia Katzer, Nadia Gómez y Carina Peletay por confiar sus contribuciones escritas en este volumen, por su paciencia en la espera de los largos tiempos de publicación de este volumen. A Leticia Saldi, Leticia Katzer, Nadia Gómez, Carolina Crespo, Rafael Curtoni, Patricia Ayala y Cristóbal Gnecco agradezco su participación como evaluadoras/es de los artículos de este libro. A todas las autoras y autores que se sumaron en la última etapa de publicación, Pedro Luna, Julieta Magallanes, Aldana Calderón, Gema Galvani y Patricia Dreidemie por su entusiasmo y ganas de participar.

[19] Más de 300 familias huarpes y diaguitas afectadas por el aislamiento: "A varios no les importa si estamos vivos". Nota del 20 de abril 2020 del Diario Huarpe, Ciudad de San Juan. *https://www.diariohuarpe.com/nota/mas-de-300-familias-huarpes-y-diaguitas-afectadas-por-el-aislamiento-a-varios-no-les-importa-si-estamos-vivos--202043016300*

Un agradecimiento muy especial lo dedico a Flavia Erica Gasetúa, a María Florencia Pessio Vázquez y a Victoria Casado Tolosa por sus valiosas colaboraciones en el paciente trabajo de corrección y edición que realizamos juntas sobre los textos que componen este libro. A Diana Lenton por su detenido trabajo de lectura, revisión y comentarios a los capítulos de este libro, su prólogo ha distinguido este trabajo colectivo dotándolo de sus valiosas reflexiones. Estoy en deuda con ella por su gran contribución a este proyecto tan esperado.

Un gran reconocimeinto especial merecen las ex Consejeras Superiores de la Universidad Nacional de San Juan, Graciela Pastrán, Silvia Lara y Cristina Nacif, quienes nos acompañaron determinadamente y con gran compromiso, desde 2017, en las continuas reuniones de la Comisión Adhoc del Consejo Superior, donde nos propusimos la implementación de las Ley Nacional Nº 25.517 en dicha universidad. Ellas fueron claves en el proceso de creación del Consejo Asesor Indigena y siguen siendo sabias consultoras en los pasos que hemos debido dar para abrir caminos a nuestros planteos y demandas en la institución, este libro es parte de ese recorrido también. Deseo agradecer por supuesto a todes quienes forman parte del Consejo Asesor Indígena de la UNSJ, a todas las autoridades indígenas de las diferentes comunidades, ex rector Sr. Rector Oscar Nasisi y la ex Secretaria de Extensión de la UNSJ, Eliana Perniche, por dar un primer apoyo a este proyecto de libro en 2018-2019. En una segunda instancia, y ya en el 2021, durante la gestión del Rector Tadeo Berenguer y la Vice Rectora Analía Ponce, fue Laura Garcés, actual Secretaria de Extensión de la UNSJ, junto a Paula Mateos, actual Directora de la Editorial de la UNSJ, quienes hicieron posible y concretaron con desidido compromiso y determinación el proyecto de publicación de este ansiado libro, aún en tiempos de dificultad económica y reacomodamiento tectónico de la institución. A ellas mi más sincera gratitud y reconocimiento.

Por último quiero mencionar explícitamente las razones por las cuales desidimos que este libro fuera dedicado a nuestras abuelas, abuelos, ancestras y ancestros warpes, y a Mónica Coca, una mujer valiosa y determinada que nos dejó como consecuencia de esta espantosa pandemia de Covid 19. En su rol de Vicerrectora de la Universidad Nacional de San Juan, y desde 2017, puso el cuerpo y la

sensibilidad al servicio de la escucha paciente y comprometida ante cada uno de los reclamos y planteos que le hicimos desde la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum. Tomó el compromiso de hacer realidad la creación del Consejo Asesor Indigena en el ámbito de la universidad, estuvo pendiente de cada revisión al documento, y acompañó con sabiduría cada paso político que ese instrumento de creación necesitaba para ser aprobado en el Consejo Superior. Se fue a los pocos días de que nos prometiera estar presente en la tercera reunión del Consejo Asesor Indígena en octubre del 2020, su voz todavía está en mi celular, y me recuerda lo importante que ella sigue siendo para nosotres. Gracias Mónica.

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.) (pp. 83-118). Fundación Rosa Luxemburgo - Abya Yala.

Anaya, J. (2013). *Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas. Asamblea General de Naciones Unidas*. https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9697.pdf?view=1 [Sitio visitado por última vez el 1 de diciembre 2019].

Anzaldúa, G. [1987] (2016). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza* (Trad. C. Valle). Capitán Swing Libros.

Bazán, A. R. (1991). *Historia de La Rioja*. Plus Ultra.

Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of People In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54 (5), 547-568.

Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Comp.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11-43). Antropofagia.

Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la "nacional y popular" de la última década. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología,* 21, pp. 21-48.

Briones, C. (2019). Políticas contemporáneas de convivialidad. Aportes desde los pueblos originarios de América Latina. *Mecila Working Paper Series*, 20. https://mecila.net/wp-content/uploads/2021/01/WP_20_Claudia_Briones.pdf [Sitio visitado por última vez el 5 de agosto 2020].

Briones, C. y Ramos, A. (2018). "Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado (casi) se vuelve profano": manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía cultural. *Revista Heterotopías*, 1 (1), pp. 1-38.

Cabrera, P. [1924] (1929). Los aborígenes del país de Cuyo. *Revista De La Universidad Nacional De Córdoba*, 2 (7/8). https://revistas.unc.edu.ar/index.php/REUNC/article/view/6773 [Sitio visitado por última vez el 1 de diciembre 2019].

Canals Frau, S. (1944). Los indios Capayanes. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, V, pp. 129-157.

Canals Frau, S. (1946). Una encomienda de indios capayanes. *Anales del Instituto de Etnología Americana,* Tomo VII, pp. 197-223.

Canals Frau, S. (1950). Una visita al antiguo valle de los Capayanes. *Annales del Instituto Étnico Nacional*, Tomo III.

Canals Frau, S. (1953). Los Capayanes de La Rioja y San Juan. En *Las poblaciones indígenas de la Argentina. Biblioteca Argentina de Historia y Política* (pp. 490-503). Hyspamérica.

Canals Frau, S. (1956). El pueblo de Capayán y los indios Capayanes. *Runa,* VII, pp. 29-36.

Canals Frau, S. [1953] (1986). *Poblaciones indígenas de la Argentina.* Sudamericana.

Carrasco, M. y Briones, C. (1996). *La tierra que nos quitaron*. Documento IWGIA, 18.

Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. IWGIA - Vinciguerra.

Carrizo, C. y Gaitán, M. (2019). Análisis de los proyectos de ley nacional de propiedad comunitaria indígena en Argentina. 2015-2019. *Revista Administración Pública y Sociedad,* 8 (2), pp. 110-134.

de Bibar, J. (1966). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile.* Tomo II. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Copia de la Newberry Library de Chicago. www.memoriachilena.cl [Sitio visitado por última vez el 5 de agosto 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.

Delrio, W., Escolar, D., Lenton, D. y Malvestitti, M. (Dir.) (2018). *En el país de no me acuerdo.* Editorial UNRN.

Duarte, M., D. Morales y Schmidhuber Peña, E. (2020). Argentina: una luz para los pueblos indígenas por un fallo sin precedente de la Corte IDH. *Open Global Rihnts.* https://www.openglobalrights.org/unprecedented-ruling-for-indigenous-peoples-by-inter-american-court-of-human-rights/?lang=Spanish [Sitio visitado la última vez el 5 de agosto de 2020].

Escolar, D. (2007). *Dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.

Espejo, J. L. (Ed.) (1954). *La Provincia de Cuyo del Reino de Chile*. Tomo I. Editorial Universitaria de Santiago.

Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica.

Gambier, M. [1993] (2000). *Prehistoria de San Juan* (2º Ed.) [Ed. C. T. Michieli]. Ansilta Editora.

García, A. (2004). *Tras las huellas de la identidad huarpe.* Facultad de Filosofia y Letras UNCuyo.

García, A. (2020). *Los Huarpes en 100 preguntas* (1º Ed). Ed. de Autor.

Gascón, M. (2011). Cuyo en el espacio imperial. La fase de configuración: 1580-1680. *Revista TEFROS,* 9 (1-2), pp. 1-20. http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/235 [Sitio visitado la última vez el 5 de agosto de 2020].

Gordillo, G. y Hirsch, S. (Comp.) (2010). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en Argentina*. La Crujía.

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 (Ed.), *Extractivismo, política y sociedad* (pp. 187-225). Centro Andino de Acción Popular (CAAP) - Centro Latinoamericano de Ecología Social (Claes).

Gudynas, E. (2011). El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones. En AAVV., *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivismos y defensa del territorio en América Latina* (pp. 75-92). Icaria Editora.

Harvey, D. (2004). 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 la última vez el 18 de abril, 2020].

Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones del capital y el fin del neoliberalismo* (Trad. J. M. Madariaga). Traficantes de Sueños - Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

Jofré, I. C. (2019). Patrimonializacion neoextractivista. Una nueva forma de reproducción de la violencia para la desposesión de los cuerpos y territorios. En *Libro de Resúmenes del XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (pp. 829-832). Universidad Nacional de Córdoba.

Jofré, I. C. (2021). Los caminos de servidumbre megaminera y narrativas del despojo en los procesos de patrimonializacion neoextractivistas del Qhapac Ñan. En C. Jofré y C. Gnecco (Ed.), *Políticas patrimoniales, violencia y despojo en Latinoamérica.* Editorial UNACEN.

Kosovsky, F, y Ivanoff, S. L. (Ed.) (2015). *Propiedad comunitaria indígena* (1º Ed.). EDUPA.

Kush, R. (2007). Metodología de la negación/ La fórmula del estar siendo. En *Obras Completas, Tomo I* (pp. 641-661). Ed. Fundación Ross.

Lander, E. (2018). Neoextractivismo. Debates y conflictos en los países con gobiernos progresistas en Suramérica. En H. Alimonda, C. Toro Pérez y F. Martin (Comp.), *Ecología Política Latinoamericana. Pensamiento crítico y horizontes emancipatorios en clave sur*, Vol. 2 (pp. 79-92). CICCUS-CLACSO.

Larraín, N. (1906). *El país de Cuyo. Relación: Histórica hasta 1872.* Gobierno de San Juan.

Lenton, D. (2010). Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuario Antropológico.* http://journals.openedition.org/aa/781 [Sitio visitado por última vez el 5 de agosto 2020].

Lenton, D., Rodríguez, M. E., Szulc, A., Matarrese, M., Trentini, F., Tolosa, S., Aguzin, C., Elichiry, V. y Goñi, J. (2019). Apuntes antropológicos sobre pueblos indígenas y violencias en la Argentina contemporánea. *QueHaceres,* 4 (4), pp. 4-18.

Levillier, R. (1945). Guerras y conquistas en Tucumán y Cuyo. Fundación de Mendoza, San Juan, San Miguel de Tucumán y Córdoba por españoles de Chile y Charcas. 1554-1574. En *Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino*. Porter Hermanos.

Lugones, M. (2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Ediciones del Signo.

Martínez, S. P. (1995). *Mapas, planos, croquis y dibujos sobre Cuyo durante el Período Hispánico (1561-1810).* Ediciones Culturales de Mendoza - Junta de Estudios Históricos de Mendoza.

Michieli, C. T. (1983). *Los Huarpes protohistóricos.* Instituto de Investigaciones Arqueológicas - Museo Universidad Nacional de San Juan.

Michieli, C. T. (1988). El despoblamiento indígena y la situación de las ciudades de Cuyo a principios del siglo XVII: dos nuevos documentos. *Publicaciones,* 16, pp. 1-20.

Michieli, C. T. (1994). *Antigua Historia de Cuyo.* Ansilta editora.

Michieli, C. T. (2000). La disolución de la categoría jurídico-social de "indio" en el siglo XVIII: el caso de San Juan (región de Cuyo). *Publicaciones,* 23 (nueva serie), pp. 1-135.

Montoya Arango, V. (2007). El mapa de lo invisible. Silencios y gramática del poder en la cartografía. *Universitas Humanistica*, (63), pp. 155-179. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79106309 [Sitio visitado por última vez el 5 de agosto 2020].

Peñaloza de Varese C. y Arias H. D. (1966). *Historia de San Juan*. Spadoni.

Robledo, V.H. (2015). *La Rioja Indígena* (2º Ed.). Nexo Grupo Editor.

Sarmiento, D. F. (1845). *Facundo o civilización y barbarie en las pampas Argentinas*.

Schobinger, J. (1975). *Prehistoria y Protohistoria de la Región Cuyana*. Museo de Ciencias Naturales y Antropológicas "Juan Cornelio Moyano".

Segato, R. L. (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, 23 (1), pp. 239-275.

Segato, R. L. (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo.

Seitz, A. M. (2013). Cambios globales e institucionales en política exterior: el caso del IIRSA, UNASUR y la Patagonia Argentina. *Revista Aportes para la Integración Latinoamericana*, XIX (29), pp. 94-108.

Serrano, A. (1947). *Los aborígenes argentinos, síntesis etnográfica*. Nova.

Svampa, M. (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *OSAL Observatorio Social de América Latina,* XIII (32), pp. 15-38.

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial, y nuevas dependencias*. Bielefeld University Press.

Svampa, M. y Viale, E. (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Katz.

Videla, H. (1962). *"Historia de San Juan"*. Tomo I. Academia del Plata - Universidad Católica de Cuyo.

Otras fuentes consultadas

Proyecto del Senado de la Nación (2012). P(S-0277/12) invitación cursada por los parlamentos de las provincias del NOA a la provincia de La Rioja.

Comisión de Ciencias Sociales de la Unidad Coronavirus COVID-19 (MINCYT-CONICET-AGENCIA). (2020). Relevamiento del impacto social de las medidas del Aislamiento dispuestas por el PEN, marzo, 2020. Buenos Aires, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de la Nación. Con el Apoyo del Consejo de Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas (CODESOC), la Asociación Nacional de Facultades de Humanidades y Educación (ANFHE) y la Red de Unidades Ejecutoras de Ciencias sociales y Humanas de CONICET.

Informe ampliado (2020) Efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia COVID-19 y del aislamiento social, preventivo y obligatorio en los Pueblos Indígenas en Argentina - 2º etapa, junio 2020.

Sección I

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

Capítulo **1**

Reflexiones sobre los mitos provinciales de la subalternidad

El desierto, la pobreza y huarpidad apolítica en cuestión

Leticia Saldi

Introducción

Lagunas de Guanacache, su flora, su fauna y sus suelos ocupados por familias dispersas en un área que abarca cerca de un millón de hectáreas han sido objeto de investigación en numerosas oportunidades y desde las disciplinas más variadas como la biología, la ecología, la antropología, la geografía, la sociología, la historia y la ingeniería ambiental. Incluso, en los diarios provinciales cuando se hace mención al noreste mendocino prosperan los adjetivos relativos al desierto, a la autoctonía y a la huarpidad. Las actividades recreativas que se promocionan desde la capital de Mendoza para esta zona son relativas a caminatas por los médanos bajo un sol sin barreras donde los pernoctantes pueden contemplar el cielo cargado de estrellas y maravillarse con historias de caudillos tales como Martina Chapanay y Santos Guayama, de salamancas como lugares de encuentro de antiguos huarpes en ostentosos festines o de merodeantes espíritus malignos. Se podría pensar entonces a Guanacache como una zona fetichizada y por lo tanto idealizada desde diversas miradas, científicas, literarias, periodísticas y turísticas por consolidar un imponente imaginario provincial que hace

de esta área un lugar incuestionable de reservorio de historia, de misticismo indígena, de naturaleza autóctona y de personajes vinculados a la Argentina profunda.

Este misticismo sobre Guanacache ayudó a que cuando se visibilizara la identidad indígena en todo el país, sus habitantes no fueran cuestionados de autenticidad huarpe[20], y articulada a otras asignaciones ya establecidas hacia ellos como la de "puestero", "desertícola", "habitantes del desierto", "pobres", "laguneros", o "gauchos". Asignados entonces como auténticos huarpes, pero también asociados a las otras denominaciones, en el presente artículo analizo qué piensan sus pobladores sobre los inquietantes imaginarios que sobre ellos se ha hecho. Principalmente reflexionaré sobre tres fuertes mitos: "Guanacache es el desierto mendocino", "los habitantes de Guanacache son pobres" y "en Guanacache viven las auténticas comunidades huarpes". Concretamente ¿qué significa para los habitantes de Guanacache cada representación?

El presente trabajo está inspirado en el libro "Mitomanías Argentinas. Cómo hablamos de nosotros mismos" escrito por Alejandro Grimson quien analiza los discursos hegemónicos sobre la Argentina, su gente, su política y su idiosincrasia. Discursos que son evaluados como mitos por formar parte de las frases que escuchamos cotidianamente, siendo una muletilla que aparece sobre todo en situaciones de crisis o de cambio y por formar parte de ideas planteadas y divulgadas por ciudadanos con cierto poder, sea económico, político, académico y/o científico. Asimismo estos mitos nacionales y/o provinciales forman un discurso que se ha edificado a lo largo del tiempo y que "manipulan de manera burda los datos de la realidad, generando explicaciones erróneas que luego se trasladan activamente a prácticas económicas, institucionales, cívicas y políticas" (Grimson, 2015, p. 23).

En el caso que nos convoca, se trata de mitos que pertenecen al acervo provincial y que se articulan con otros mitos y *slogans*

[20] Salvo algunos arqueólogos como Alejandro García que cuestionaban a estos habitantes la carencia de la lengua milcayac, situación que generó un debate entre científicos sobre si eran o no verdaderos huarpes. La discusión trascendió la academia haciéndose pública en los medios de comunicación masivos a nivel provincial y momentáneamente resolverse a favor de quienes sostenían la auténtica identidad huarpe de quienes vivían en Guanacache.

provinciales tales como “el progreso provincial fue gracias al aporte de inmigrantes europeos”, “Mendoza tierra del sol y del buen vino”, “Mendoza es un oasis que le ganó al desierto”, entre otros. Frases con las cuales convivimos cotidianamente puesto que las escuchamos o leemos en noticias, artículos periodísticos, libros escolares y hasta se repiten y renuevan cada año en actos oficiales, políticas públicas hacia el interior de la provincia como también hacia el resto del país o del mundo.

Se podría pensar entonces que estos mitos son parte de lo que Homi Bhabha (2002) denominó “discursos coloniales”, es decir, discursos compuestos por estereotipos que se repiten y actualizan constantemente con el objeto de establecer así como de perpetuar diferencias, jerarquizaciones raciales y culturales. La activación continua de los estereotipos implican o dibujan marcos de realidad haciendo que estos parezcan ciertos, rígidos e inmutables y hasta naturales volcándose en políticas públicas que configuran jerárquicamente espacios así como grupos sociales. La fuerza de estos discursos radica entonces en su capacidad de materializarse, de simularse para parecer naturalmente verdaderos y vinculados a la “evolución”, el “progreso” y el “desarrollo” supuestamente inevitables de las sociedades. Por lo tanto, la mayoría de estos discursos, aunque sean problemáticos y contradictorios son promovidos desde hace varias décadas por periodistas, científicos o intelectuales y por funcionarios de diferentes colores políticos, y hacen a la identidad nacional, en este caso provincial. Dada su amplia y continua difusión, estos mitos han logrado plasmar, no solo en nuestras cabezas, un imaginario social sino también en los territorios concretos y en las formas en las que se designan y clasifican a poblaciones humanas, territorios, flora, fauna y ambiente en general.

Cabe resaltar que en este artículo no se trata tanto de deconstruir los mitos a nivel general sino de analizarlos desde la perspectiva y prácticas cotidianas de los actores directamente implicados a saber, en este caso los pobladores de uno de los cuatro distritos de Guanacache, concretamente el de San José. Expondré aquí las apreciaciones que sus habitantes tienen sobre la designación de su entorno como un desierto, sobre ser considerados pobres y de ser interpelados como huarpes a la vez que sin capacidad de acción po-

lítica. A partir del desarrollo de cada mito aquí propuesto desde la perspectiva de los actores implicados, trabajaré también sobre los mitos asociados a las áreas irrigadas, a las ciudades y hacia quienes viven en estos otros espacios puesto que entre los primeros y los segundos hay una relación binaria y de oposición donde el desierto representa el lado oscuro del oasis y de los modelos socio-ambientales que darían continuidad a la "Mendoza moderna".

Las percepciones y las observaciones sobre el quehacer diario de los actores en cuestión fueron articuladas con material obtenido a partir de mi Tesis Doctoral (2012) en donde analicé los procesos de configuración de las identidades étnicas huarpes en relación a la distribución, uso y apropiación del agua y la tierra en el noreste de Mendoza desde el proceso de consolidación del Estado Provincial mendocino, fines siglo XIX, hasta el contexto de crisis de la comunidad huarpe de San José, a principios de la segunda década del nuevo milenio. Tesis en la que no solo indagué sobre las percepciones de quienes viven en esta área no irrigada sino también de quienes habitan las áreas aledañas, las irrigadas pertenecientes al oasis norte, así como de funcionarios en instituciones estatales que día a día tienen incumbencia en la zona como ser la Municipalidad de Lavalle y el Departamento General de Irrigación, principal institución encargada de la distribución del agua en toda la provincia. El material compuesto por observaciones y entrevistas fue articulado a producciones científicas realizadas para el área en cuestión, así como con fuentes primarias tales como artículos periodísticos, expedientes, mapas y producciones literarias.

Invito entonces a los lectores a desarmar conmigo las tres fuertes representaciones aquí propuestas sobre el noreste mendocino y a reflexionar sobre los mitos que hacen a la idiosincrasia provincial en general con el objetivo de, como aporta Grimson, *"promover un debate acerca de quiénes somos y cómo podemos proyectarnos"* (2015, p. 24).

Resignificando al “desierto de Guanacache”

La denominación de desierto tiene diversos significados. Etimológicamente puede definirse desde al menos dos definiciones que si bien están relacionadas no significan exactamente lo mismo, una es abandono y otra es olvido. Asimismo, existen fuertes estereotipos sobre qué es o debería ser un desierto. Imágenes de extensas elevaciones de arena, donde las del Sahara son el mejor de los ejemplos y el mayor de los estereotipos que hacen a la idea de “desierto”.

Asimismo, distintas disciplinas científicas han definido las características que tiene que presentar un determinado ambiente para ser catalogado como desierto. De esta manera, desde las ciencias ambientales en general se lo define como un bioma en donde se registran escasas precipitaciones, alta variabilidad climática y en donde pudiendo presentar una gama amplia de flora y fauna en términos generales su biodiversidad sería comparativamente muy reducida con respecto a otros biomas. Dada la generalidad de esta noción, los trabajos científicos destinados al estudio de los desiertos puede ser en muy variados lugares e interesados en distintos aspectos sean relacionados al clima, la flora y fauna y en diversos espacios sean cercanos o alejados de los trópicos.

Cabe destacar que los estudios científicos se articulan y entremezclan con los significados sociales, políticos y culturales que hacen a cada contexto socio-histórico y que forman parte de la *doxa* o sentido común que cada sociedad tiene o construye para interpretar, clasificar tanto procesos históricos como actuales. Por ejemplo, en Argentina hablar de desierto es remitirse al período de expansión del Estado Nacional sobre territorios indígenas a mediados y finales del siglo XIX, proceso que implicó el exterminio, corrimiento, dispersión forzada o concentración en reservas de poblaciones indígenas en todo el país. Período histórico conocido popularmente

como “campaña del desierto” y que ha sido uno de los pilares de la formación del Estado Nacional y Estados Provinciales (Halperin Donghi, 2005; Osvaldo Bayer coord., 2010).

En Mendoza, el desierto asume un otro significado y es el relativo a la captación y concentración del agua de los ríos de deshielo. Este fue un proceso que comenzó con la ocupación colonial en el centro norte provincial y que se acentuó con la consolidación del Estado Provincial y las políticas de inmigración europea y de secamiento de tierras aledañas a la ciudad a finales del siglo XIX. La lógica de concentración del agua y de secamiento de ciénagas y lagunas llevó a que hacia mediados del siglo XX se consolidaran en Mendoza tres oasis (norte, centro y sur), siendo el más grande y emblemático el oasis norte, es decir donde se encuentra el núcleo urbano, productivo e industrial de la provincia. Particularmente este proceso condujo a la reducción casi total de las aguas que por distintos cauces -vinculados a la cuenca del río Mendoza y Tunuyán inferior- llegaban a Guanacache formando ciénagas y lagunas, y cobijando a una diversidad amplia de aves, diversos roedores, e imponentes algarrobos y chañares entre los árboles más característicos de la zona.

La concentración hídrica comenzó con el asentamiento español, sin embargo se consolidó con la eliminación de caudillos provinciales como fueron Chacho Peñaloza, Martina Chapanay y Santos Guayama hacia mediados del siglo XIX (Escolar, 2007), la proliferación de discursos que resaltaban el progreso y modernización provincial asociada a la vitivinicultura y la mano de obra europeas, el silenciamiento de movimientos indígenas que hasta las primeras décadas del siglo XX reclamaban por la prosperidad de sus tierras en Guanacache[21], la promulgación de leyes provinciales y un imponente aparato estatal que distribuyera y controlara los cauces de agua[22].

[21] Movilizaciones que generaron un revuelo político-académico y periodístico en donde la elite de la época, se debatió qué hacer con los pobladores de Guanacache y aunque no impidieron cambiar las políticas económicas, sociales o culturales de concentración hídrica sí demostró la continuidad y persistencia de los pobladores en Guanacache (Escolar y Saldi, 2017).

[22]. En 1884 se aprobó la Ley de aguas, la cual continúa vigente, aunque con leves reformas, hasta nuestros días. En esta ley se establecen, entre otros temas relativos al agua, las prioridades en la repartición hídrica a nivel provincial, los tipos de derechos a otorgar y los requisitos a cumplir para su obtención. También se establece al Departamento General de Irrigación, como el administrador del agua superficial y ejecutor de la ley.

Procesos que se condensaron en dos grandes sinécdoques, el oasis y desierto, las cuales aglutinan estereotipos socio-espaciales y culturales opuestos. El oasis asociado a la idea de progreso, de desarrollo capitalista, de inmigración europea, mientras que el desierto se asoció a la barbarie, el resabio indígena, el desarrollo precapitalista, el atraso (Saldi, 2012; 2016).

Por lo tanto en el caso provincial, a la definición etimológica de desierto se suman múltiples significados vinculados tanto a las escazas precipitaciones y de biomasa, la disipación de movilizaciones indígenas, el vaciamiento de recursos naturales, principalmente del agua. En este sentido, se podría comparar la noción de desierto con la de naturaleza en cuanto a poder conceptualizar a ambas como significantes vacíos o flotantes. Es decir, con la característica de tener múltiples y temporarias definiciones o contenidos, los cuales pueden tener la apariencia de ser verdaderos y coherentes aunque en verdad sean inestables, contingentes y discutibles (Sywngedow, 2010). Así como la naturaleza, el desierto deviene de un heterogéneo entramado de relaciones socio-naturales.

En Mendoza, una de las lecturas científicas locales en donde se articulan las distintas definiciones de desierto ha sido a través del paradigma internacional de desertificación. Este último término hace referencia al proceso global de deterioro ambiental de las tierras secas que, además de afectar al medio biofísico, ocasiona un impacto importante en la vida humana, al tiempo que los grupos sociales son vistos como agentes que contribuyen a aumentar este proceso (Abraham, 2002; Abraham, Fusari, Salomón, 2005; Abraham, Montaña y Torres, 2006). Bajo este paradigma, el proceso de deterioro de las tierras con ya escasas precipitaciones está relacionado con la historia económica provincial de acumulación del agua de los ríos cordilleranos para el mantenimiento de la ciudad y la producción agrícola-industrial dejando tras de sí y en las periferias, no solo el deterioro ambiental, sino también la idea de una pobreza prácticamente estructural en sus habitantes. Asimismo, desde esta concepción de la desertificación se asume que la relación entre estos dos aspectos, tierras secas y pobreza, corre en espiral, a mayor deterioro ambiental más pobreza y viceversa.

Desde el paradigma de la desertificación y a nivel provincial, Lagunas de Guanacache ha sido el principal ejemplo (Abraham, Fusari y Salomón, 2005; Pastor, Abraham, Torres, 2005; entre otros) sobre el cual se elaboró una poderosa historia de decadencia, la de desertificación que comienza con la presencia de lagunas habitadas por poblaciones indígenas, sobre todo huarpes, en medio de una rica variedad de especies autóctonas para luego presentarse un supuestamente inevitable proceso de deterioro ambiental producto del avance del progreso, de las ciudades y el desarrollo agrícola-vitivinícola que, no sólo secó las tierras, sino también arrasó sus árboles y todo cuanto recurso natural pudiera servir a los oasis productivos, dejando a Guanacache desierto, prácticamente vacío e invisibilizado (Montaña *et al.,* 2005). En este relato de decadencia, los trabajos científicos sobre desertificación presentan proyectos de gestión para el mejoramiento de las unidades familiares y el intento de inserción a los mercados provinciales relativos al ganado caprino, y a todo lo que desde el desierto se pudiera comerciar impactando lo menos posible sobre el ambiente ya desertificado (Abraham y Torres, 2005; Pastor *et al.,* 2006; Pastor, Torres, 2008b).

Por lo tanto, hablar de desierto es, para la mayoría de los y las habitantes mendocinos y mendocinas, referirse a Guanacache y viceversa desde múltiples miradas. Tan poderosa ha sido esta dupla que el departamento en donde se sitúa dicha área también se ve salpicado por esta representación haciendo que referirse a Lavalle sea casi sinónimo de desierto o uno de los departamentos vistos como los más sufridos a causa de su continua lucha contra el desierto y todo lo malo que éste pudiera significar: el avance de la desertificación, el atraso, la herencia indígena y la pobreza, entre otros.

Este fuerte reduccionismo de Lavalle como desierto es visto con malos ojos por quienes viven en sus áreas irrigadas aludiendo a que el departamento además de tener un desierto, el de Guanacache, también tiene zonas urbanas sin “ranchos pobres”, áreas agrícolas con varios tipos de plantaciones de oliva y vid principalmente, hasta ambientes tipo selváticos. Para hacer esta disgregación, los lavallinos de las áreas irrigadas remarcan además su lucha contra el desierto y contra el avance de médanos así como de la pobreza y el abandono (Saldi, 2012; 2015).

Si el desierto es considerado entonces un lugar a donde nadie quiere vivir, de abandono o éxodo humano, de escasez de todo tipo, entonces, quienes viven actualmente en Guanacache ¿qué clase de humanos son? Pregunta que ya se había hecho uno de los propios habitantes de Guanacache al comentarme por qué no le gustaba que le dijeran que Guanacache era un desierto.

> *Si vos buscás la definición de desierto dice "lugar donde no habita el hombre" o sea, o no nos consideran personas o por ahí ponen excusas por la escasez de agua; la otra un poco es ejemplo lo que se hizo en la campaña del desierto, en La Pampa [...] la palabra desierto para nosotros ha sido utilizada para exterminar o para excluir.* (Entrevista a representante de la comunidad de San José ante el INAI, 2010).

Justamente dicha idea sirve para señalar que en este espacio hay personas, vida y movimiento, todo lo contrario al imaginario relativo al desierto. Es importante explicar, por un lado, cómo el agua, sus recorridos e inundaciones, han marcado la vida de sus pobladores, quienes paradojalmente a la idea de desierto también han sido conocidos bajo el vocablo de "laguneros". Por el otro, conocer cómo el mantenimiento de las redes sociales que conectan áreas irrigadas con las no irrigadas, y que permiten que el considerado desierto esté ampliamente conectado con los centros agrícolas y sus alrededores, deja entrever que este espacio no está tan aislado, ni es tan solitario, ni tan invisible como nuestros imaginarios lo indican.

Si bien la presencia del agua en Guanacache es mencionada hasta finales del siglo XIX y principios del XX, período en que se intensificó la concentración del agua en el oasis norte, y el secamiento de las lagunas (Abraham y Prieto, 1981), los recuerdos de las diversas formas de riego, de la comercialización de zapallo, maíz y trigo en los mercados provinciales son más recientes, llegando incluso a la década de 1980 inclusive (Escolar y Saldi, 2017). Asimismo, en los últimos años, la presencia de agua en las lagunas ha sido importante, encontrando en algunos lugares el resurgimiento de canales que reconducen el agua natural o artificialmente almacenada en represas o que se abren a partir de los fluctuantes brazos del río Mendoza.

Al tener frescos estos recuerdos, los pobladores de San José podían hacer una clara descripción de cómo era el sistema de riego que ellos, aun siendo niños o jóvenes, acostumbran a hacer y que les posibilitaba regar los campos, tener plantaciones, "su potrero". La organización de las plantaciones era de acuerdo al grupo familiar, entendiendo por éste a las personas que vivían en un mismo puesto o núcleo familiar o grupos de puestos. La forma de delimitar estos potreros era haciendo cercos con ramas que sacaban de los árboles del lugar. *"Ahí se plantaba y cada uno de los vecinos tenía su potrero, su lugar de siembra y todos los años lo habilitaban y lo iban manteniendo".* De esta manera, lo que se cercaba no eran los animales sino el agua y los cultivos[23].

A pesar de ser denominado desierto, los sinuosos recorridos del agua hacen a la historia de vida de sus pobladores, los períodos de sequía, de inundaciones por lluvias y/o por los crecimientos prolongados del río Mendoza y que el oasis central no pudo contener; han configurado la historia de los denominados puestos o unidades familiares dispersas en una amplia superficie que abarca cerca de un millón de hectáreas, de los caminos y recorridos cotidianos de sus pobladores, de sus animales de pastoreo y sus terrenos a cultivar. En mi trabajo de campo entonces, la diferencia central entre décadas anteriores y la actual no era a partir de los problemas generados por la tenencia de la tierra o el auge de Comunidades Indígenas, sino por la ausencia o presencia de agua en las lagunas y sus consecuencias económicas, sociales y culturales en toda el área.

Así como el agua puede fluir sin distinciones entre lo que se considera desierto y lo que se considera oasis, también discurren las relaciones sociales y de parentesco entre los pobladores de Guanacache y los que viven en áreas irrigadas, tanto rurales como urbanas. Lazos que recorren distancias sin desgarrarse gracias a las relaciones de parentesco. Como me comentó un joven poblador de San José *"acá en realidad* [en referencia a todo el departamento de

[23] En Guanacache pudimos relevar el riego por inundación, cultivo en el lecho de las lagunas, el direccionamiento del agua aportado por el encauzamiento de lluvias repentinas o crecientes del río Mendoza, confección de canales para el transporte de agua alejados del río, construcción de represas de tierra en áreas de suelo arcilloso para contener el agua en periodos secos (Escolar y Saldi, 2017)..

Lavalle] *somos todos parientes, algunos más lejanos, otros no tanto, pero siempre hay alguna ascendencia familiar que ha crecido y sigue creciendo".* En cierto modo, la descendencia es una de las principales formas de organización social, así como también espacial en donde los animales de pastoreo, con sus marcas, hacen y ayudan al intercambio cotidiano intra y extrafamiliar a partir de sus recorridos diarios por el "campo". Las personas y las familias de Guanacache se definen y se reconocen entre sí gracias a su apellido y el lugar de procedencia del mismo existiendo apellidos clave tanto en Guancache como en las zonas irrigadas aledañas a este, como son Guayama, Jofré, Villega, Mayorga, Quiroga, Guaquinchay, Carmona, Nievas, Videla, Molina, entre los más característicos. La repetición de estos apellidos en toda el área así como en las zonas agrícolas colindantes a Guanacache habla de los linajes y alianzas pasadas y presentes, y articula a Guanacache con áreas pertenecientes a los oasis provinciales.

Al ser los lazos de parentesco mantenidos a pesar de las distancias, las reuniones familiares, los aniversarios, los velorios y las fiestas patronales de los diversos poblados se vuelven muy importantes para la actualización de estos lazos. Las relaciones familiares interespaciales -entre áreas no irrigadas y las irrigadas- son aún más asiduas si se trata de los distritos cercanos como son Gustavo André y Jocolí pertenecientes al oasis norte. La mayoría de los habitantes de San José, por ejemplo, tenía familiares en las áreas agrícolas aledañas a Guanacache. Hijos/as, esposas/os, abuelos/as, viviendo entre uno y otro lugar, permite pensar que el límite establecido por el sistema de riego formal y que separa las áreas irrigadas de las no irrigadas, no significa un corte en las relaciones sociales y espaciales estableciendo puentes de continuidad.

Gracias a estas relaciones quienes están en Guanacache pueden ir por un tiempo a las áreas irrigadas mientras que los que están en los poblados agrícolas o urbanos pueden continuar teniendo animales de pastoreo, incluso su puesto o parte del mismo, y la carta de regreso en mano. Como aprecié a lo largo de mi trabajo de campo, entre los pobladores de Guanacache y los que viven en las áreas irrigadas, hay un gran interés por no abandonar el puesto, por no dejar definitivamente nada. Es decir que si uno de los integrantes

decide irse por razones laborales, lo importante es que la casa, el puesto no quede solo, abandonado, sino que siempre esté habitado por alguien, para que el que se fue, o sus futuras generaciones, puedan volver.

Por lo tanto, la idea de desierto como lugar abandonado y solitario es únicamente una postal que está en nuestras cabezas y que no explica la presencia discontinua, pero actual del agua, los cultivos no tan alejados en el tiempo, las relaciones de parentesco y la circulación de personas, de bienes y favores que trascienden los espacios y aquello que denominamos localmente como "desierto".

Relativizando las causas y los espacios de la pobreza

Los censos y estadísticas nacionales y provinciales han definido a la población de Lagunas de Guanacache por debajo de la línea de pobreza al no cubrir económicamente la canasta básica y al tener acceso reducido a los distintos servicios de agua potable, electricidad, salud y educación principalmente. Pero si bien, en términos generales, son catalogados como pobres, en términos particulares y debido a su característica de vivir en "el desierto", la pobreza de los pobladores y las pobladoras de Guanacache cobraría características especiales. Para comprender esta situación, hacia la década de 1970 tuvieron una alta repercusión provincial los postulados desarrollados por Luis Triviño, licenciado en Ciencias Políticas y Sociales y autoidentificado como antropólogo. Desde la "Antropología del desierto" (1977), Luis Triviño consideró que la falta de agua, las altas temperaturas y el ambiente hostil desencadenarían una serie de problemas interconectados: poca flora y fauna, "trabajo reducido" y el desarrollo de la pobreza, la cual conduciría al uso de una escasa producción tecnológica y por ende a un mayor deterioro ambiental. De esta forma y de acuerdo a Triviño, en un desierto, los humanos condicionados por el ambiente perjudicarían aún más las

zonas áridas, generando más desierto a la vez que humanos más degradados y definidos por el autor como "desertícolas" (Triviño, 2004). Peyorativamente catalogados, Triviño describió a estos y estas habitantes como quienes viven del ganado trashumante, en zonas inhóspitas, de carácter reservado y solitario a la vez que algo sociables y hospitalarios, de rudimentarios conocimientos, equipamiento tecnológico y capitales económicos, características que incrementarían la hostilidad de su ambiente (Triviño, 2004).

A pesar de que la denominación de "desertícola" no fue muy utilizada, las teorías de Triviño siguen estando vigentes formando parte del sentido común, de la *doxa* social. Al persistir su definición, se continúa conceptualizando a los habitantes de Guanacache como pobres a la vez que especiales por vivir en el desierto. Situación que, si bien pudo haberse originado por causas externas (de sobreexplotación del oasis norte) serían "los habitantes del desierto" los que incrementarían de una u otra manera el deterioro ambiental. En esta secuencia, los ambientes pobres o degradados generarían pobreza y viceversa.

Frente a la situación de ser valorados como doblemente pobres, por sus ingresos económicos y su entorno, ¿cómo los pobladores de San José perciben el vivir en Guanacache? ¿Cómo aprecian las áreas agrícolas y/o urbanas y en definitiva? ¿Por qué, a pesar de su pobreza, continúan eligiendo la vida en el denominado "desierto"?

Contrariamente a lo que sugiere Triviño sobre la poca capacidad de trabajo de los pobladores del desierto, las tareas realizadas por varones, mujeres y niños es bien amplia. El cuidado de los animales exige una atención diaria y contínua pues requiere de varios pasos relativos al animal vivo como el mantenimiento del corral, de los chivatos, de enfermedades que pudieran tener, así como también del mismo una vez faenado, puesto que sus distintas partes llevan procesos especiales de conservación, cocción, almacenamiento. Por lo tanto, la creencia de que los animales pastan solos sin que nadie tenga que hacer nada es derribada desde el comentario de uno de los entrevistados*: "uno acá no tiene sábados, domingos, no hay feriados, todos los días se tiene que trabajar".*

Hay una gama importante de tareas, desde el cuidado de las cabras y caballos, el trabajo en cuero, lana, quesos, etc. para el auto-

consumo y/o la venta. En esta amplia gama existe una cierta división del trabajo según sexo y edad, pudiendo variar en caso de que sean viudos/as, divorciados/as o por traslado. En términos generales, las mujeres e hijas jóvenes deben encargarse de todas la tareas relativas al cuidado de los animales alimentando a los cabritos y terneros, juntando a los recién nacidos con sus madres o separándolos en los distintos lugares del corral, limpiando los corrales y la casa en general, realizando todas las tareas relativas a la preparación de los alimentos derivados de las cabras. En el trabajo de artesanías, las mujeres se dedican a la confección de tejidos con lana -incluso en una observación pude apreciar que una señora mayor y ya ciega estaba hilando la lana- y en algunos casos de artesanías realizadas con junquillo. La tarea de los varones se relaciona más con el cuidado de los caballos que el del ganado, aunque son ellos los que van a buscar las cabras extraviadas, visitando los puestos aledaños. Además, y por lo general, son los varones y en general los niños, los que se encargan de aportar y repartir el agua en los corrales debiendo extraerla de por ejemplo un pozo balde. También son los varones los que confeccionan herramientas y realizan trabajos en cuero principalmente relativos a monturas y todo lo concerniente al caballo. Asimismo, son los varones jóvenes, acompañados por lo general por perros galgos, quienes salen a cazar armadillos para el autoconsumo en momentos especiales.

La comercialización de los animales está a cargo de los varones, el esposo o hijo mayor, estando las mujeres presentes de forma implícita ya que ellas están al tanto de las negociaciones. En este sentido, las mujeres si bien no son las caras visibles del puesto sí tienen conocimiento de los gastos y las ganancias que da el mismo. Además, muchas de ellas cobran planes sociales por ser jefas de familia, por lo que manejan cierto monto de dinero. Inclusive y aunque parezca lo contrario, en muchos casos la mujer es la dueña del puesto y no el esposo, por más de que éste sea la cara visible del mismo.

Dialogando con varones jóvenes y adultos, por parte de ellos hay un reconocimiento de lo sufrido que es vivir en Guanacache, donde no hay servicios de luz, agua, gas o transporte, de los kilómetros que tienen o tuvieron que caminar para, por ejemplo, ir a la escuela. A pesar de estas inclemencias, ellos sin embargo prefieren y

defienden la vida en el puesto así como su modo de vida. Es más, la mayoría ha vivido en algún momento en áreas irrigadas, agrícolas o urbanas como peones u obreros de la construcción. Reflexionando sobre su pasado en las áreas irrigadas, ellos me mencionaron que en Guanacache son libres por no depender de un patrón, ni rendirle cuentas a nadie, por manejar los propios horarios y ser dueños de su propio puesto y/o animales. De esta manera, Guanacache a pesar de su mala reputación, representa el lugar donde se puede mantener cierta autonomía mientras que las áreas irrigadas significaban lo contrario, la explotación y dependencia, lo cual contrasta con las ideas de progreso y/o bienestar que de estas últimas se difunde.

Por lo tanto, persistir en Guanacache no es por obligación, de hecho y por las mismas causas, muchos ya no viven allí, sino por una elección de vida y con una fuerte autoestima. Todo lo que se puede apreciar como negativo a partir de todo tipo de escasez -de servicios, de agua, alimentos, etc .- lleva a que los mismos habitantes de Guanacache se aprecien a sí mismos como autosuficientes, capaces de sobrevivir no sólo en el considerado "desierto" sino en cualquier parte a donde vayan, sabiendo hacer todo tipo de tareas. Como me señaló un poblador de San José:

> No tengo la inquietud, pero tengo oficio, yo donde voy sé que no me muero de hambre, sé cómo es el trabajo de campo, si me puedo ir a San Luis, me puedo ir a Córdoba, sé carnear, sé domar potro, sé hacer todas las prendas, sé capar, sé hacer todas las cosas del campo, sé cómo manejar un toro bravo, de todos los animales. Así que le digo yo, gracias a Dios no tengo miedo de vivir en la zona que sea. Nada más que uno, llama la familia, la zona y todo el territorio, las costumbres y todo eso. (Entrevista a poblador de San José, 2010)

Por lo tanto podríamos decir que hay cierto goce al vivir en Guanacache, a pesar de que alguien externo lo considere imposible. Pero vivir en las áreas irrigadas siempre ha sido una posibilidad, de hecho, como expuse anteriormente, la mayoría tiene familiares viviendo en las áreas irrigadas. Incluso, padres y madres contemplan esta posibilidad para sus hijos, tomando distintas posiciones a la hora de analizar cuál es la mejor alternativa. Sobre este tema y de acuerdo a mi trabajo de campo, habría una diferencia generacional

importante entre los padres relativamente jóvenes de 30 a 40 años y los que tienen más de 40 años.

Generalmente, los padres más longevos consideran que sus hijos deben continuar con el trabajo en el puesto, por lo que trabajan y tratan de dejarles la mayor cantidad de ganado posible y hasta se lo cuidan aun permaneciendo temporalmente sus hijos en las áreas irrigadas. Sin embargo, los padres más jóvenes, los que hoy tienen alrededor de 30 a 40 años, consideran que los hijos tienen que terminar el secundario y tratar de ir a la universidad o a un terciario y hacer lo que ellos no pudieron hacer, es decir: formarse para acceder a otros trabajos no relacionados directamente con el puesto ni con las tareas agrícolas. Como le recomendaba una madre de unos 30 años a su hijo que quería dejar la escuela secundaria para ir a trabajar a un área agrícola cercana a Guanacache:

> *No es fácil ir a trabajar* [como trabajador agrícola], *porque trabajar tenés que pasar calor, si hace frío, tenés que pasar frío, en cambio estudiando, quién dice el día de mañana puede tener una suerte de que él trabaje en otra cosa y no estar sufriendo tanto, asoleándose o pasando frío, todo*. (Entrevista a pobladora de San José, 2010).

Para superar la paradoja de quedarse en el puesto, pero sin tener que depender de los animales de pastoreo o de ir temporariamente a las áreas agrícolas para mejorar los ingresos, los padres jóvenes intentan que sus hijos sigan o tengan un oficio alternativo como ser la apicultura, el turismo, la enfermería o ser agentes sanitarios. Oficios que permitirían quedarse en Guanacache a la vez que complementarse con las labores del puesto. Más allá de las diferencias generacionales, lo común en todos los padres y madres de distintas edades fue la amplia gama de labores que ellos intentan transmitirle a los hijos, ya sea las implicadas con el cuidado del ganado menor y en algunos casos mayores, o las tareas relativas a la agricultura, al estudio o al aprendizaje de algún oficio. Todo vale para permanecer en Guanacache.

Las actividades económicas relativas al ganado así como las alternativas relativas a la apicultura, el turismo o la venta de artesanías que se proyectan y ejecutan en Guanacache son ofrecidas desde diversas instituciones públicas como ser el municipio, el go-

bierno nacional, universidad, instituciones científicas, religiosas, etc. La asiduidad de estos proyectos es marcada. Incluso cuando yo iba a visitar un puesto, lo primero que me preguntaban era qué proyecto les iba a proponer. Asimismo, en mis entrevistas, todos habían tenido la experiencia de haber participado en algún proyecto económico, en general relacionado con la producción de ganado, así como todos habían mencionado que la mayoría de los proyectos había fracasado o quedado en la nada.

La incidencia de las diversas instituciones estales sobre la gestión de los distintos recursos naturales es vivida cada vez con mayor tenacidad, lo cual se articula con la inestable relación que históricamente han tenido funcionarios estatales con los pobladores de Guanacache. Además, los proyectos económicos impulsados para el área son mayormente generados desde los centros de poder y desde las áreas irrigadas hacia las no irrigadas por lo que, en muchos casos, sus destinatarios no se sienten legítimos participantes. Es más, en las entrevistas, los destinatarios y destinatarias de los distintos proyectos se sentían más bien amenazados por sentir que quienes venían a trabajar con ellos no hacían más que coartarles sus prácticas de vida, de mantenimiento y cuidados de los animales de pastoreo. Asimismo, estos proyectos eran acompañados o ejecutados bajo la incidencia de cada vez más reglamentaciones impulsadas desde el Estado Nacional y/o Provincial, y en algunos casos internacional, destinados a resguardar el área como patrimonio natural[24] dejando en un segundo plano las acciones, las opiniones y representaciones de los pobladores, quienes incluso son vistos como depredadores de su entorno. Como me comunicó un poblador de San José al preguntarle si la zona en la que vivía, a unos cinco kilómetros del poblado de San José había cambiado en los últimos años. Sus palabras fueron contundentes:

> *-Sí, sí, mucho. Yo te digo que un 70 o un 80% han cambiado todo.*
> -Ah, ¿Y en qué ha cambiado?
> *-Y... en las costumbres, en las maneras de trabajar. Quizá muchas cosas que se... se fueron yendo, digamos a través de cambios de Gobiernos, leyes nuevas que salieron. Es un poco mucho más difícil ahora sobrevivir acá que antes.*

[24] En 1999 Guanacache fue declarado sitio Ramsar para la protección de lagunas y humedales.

-Ah, ¿sí?
-Sí, sí, sí, porque antes... cómo le dijera... nadie molestaba, nadie venía porque era dueños de tierras. Y uno trabajaba bien con los animales, o sea... tenía mucho, mucho ingreso a través del puesto porque usted, por ejemplo, vendía los chivos, los faenaba, vendía el cuero, y ahora todo eso se perdió, no se vende más que el chivo. Entonces, por ejemplo, años atrás uno trabajaba en tiempo de invierno en la leña seca, en la leña muerta digamos, y ahora eso tampoco se puede hacer. Así que es muy difícil.
-Y eso que usted me dice que ahora no se puede recoger leña, ¿por qué sería?"
-Y, por las leyes... así que no se puede trabajar ahí.
-O sea que eso también los ha afectado...
-Sí, sí, sí, muchísimo. Sí, es muy difícil ahora. Digamos, sobrevivir así, una gente, por ejemplo, que no tenga... animales, por ejemplo. E incluso teniendo. Yo tengo puestos, varios animales, pero ya le digo, lo único que se vende es el chivo, faenado o vivo, pero de ahí no pasa más nada. (Entrevista a poblador de San José, 2010)

De acuerdo a esta visión no serían las sequías, la falta de políticas públicas, de proyectos realizados desde diversas instituciones lo que perjudicó a la zona sino el exceso de las mismas, limitando las prácticas cotidianas de los pobladores de Guanacache y no reconociendo los diversos usos y significados que les otorgan ellos a su entorno. Desde esta lectura, la pobreza no sería a partir de la vida de los pobladores en Guanacache sino de la incidencia de concepciones externas, plasmadas en políticas públicas, las que traerían pobreza y falta de autonomía.

De todas formas, la convivencia con las distintas instituciones que conforman el Estado y sus funcionarios es inevitable y cuando hay problemas de desalojo, de diversas situaciones que pudieran amenazar a las familias en Guanacache, son las conexiones con funcionarios, con científicos y académicos y la promulgación de leyes las que resultan ser herramientas estratégicas para el mantenimiento en el lugar. Al realizar mi trabajo de campo, al conversar y observar la interacción con distintos referentes en la zona como funcionarios del municipio de Lavalle, profesores de los diversos niveles primario, secundario y hasta universitario, y de curas, pude percibir que si bien existían muchas desconfianzas -algunas histó-

ricas- y aunque parezca que las rupturas se concretaran, los lazos y la interacción no se rompían. Para bien o para mal, los lazos y las relaciones de poder y dependencia, son casi infranqueables. A pesar de ello, las negociaciones, las disidencias explícitas e implícitas se presentan de forma continua individual o colectivamente, siendo las Comunidades Indígenas uno de los ámbitos donde se gestionan a la vez que se expresan las disidencias.

La conformación de comunidades implicó definir: ¿quién o quiénes definen qué es ser huarpe? ¿Qué es vivir en comunidad? ¿Cómo pueden ser delimitadas las tierras? ¿Cómo deben llevarse a cabo las relaciones con los distintos funcionarios? ¿Cómo y quiénes llevan a cabo u organizan los diversos proyectos a realizarse en la zona? Preguntas que no solo remiten a los pobladores de Guanacache sino a toda una serie de actores externos con gran incidencia en el área y en la configuración de espacios, relaciones y derechos. Preguntas que remiten, por lo tanto, a percibir por un lado que Guanacache no es un espacio aislado de los centros de poder, y por el otro, que las negociaciones y las relaciones de poder no se resuelven sólo al interior de la comunidad.

Caleidoscopio identitario como ejercicio político para la permanencia

Durante el trabajo de campo realizado desde el 2007 al 2011 inclusive, pude percibir que sobre las poblaciones de Guanacache recaen diversas denominaciones como las de huarpe, lagunero, puestero, gaucho, pobre, o indio lavallino, entre los más recurrentes. Asimismo, cada categoría podía volverse más explícita que otra dependiendo del contexto situacional, de qué se estuviera tratando y de quiénes intervinieran en las relaciones, teniendo en cuenta que ellas tenían una historia de largo alcance. Al ser las categorías identitarias dinámicas a la vez que relacionales (Barth, 1976; Hall, 1996) y relativas a los procesos políticos, económicos y culturales

(Escolar, 2007), estas se basaban en una construcción en donde funcionarios, curas, profesores y académicos tenían gran incidencia en cómo definir, e interpelar a los pobladores de Guanacache, a la vez que cada una connotaba sobre la misma población concepciones diferenciales.

En observaciones y entrevistas a funcionarios de la municipalidad de Lavalle pude advertir que, por ejemplo, cuando los pobladores de Guanacache eran designados como puesteros, se interpelaba de forma individual al varón, jefe de familia y productor de cabras. Bajo la denominación de puestero entonces se proyectaban distintas políticas relacionadas a la venta de cabras y todo lo concerniente a su producción, y a los requisitos que debían tener para ingresar como productor al mercado provincial y nacional. Asimismo, la idea de puestero remitía a una vida trashumante, distante y solitaria.

Estas últimas características se asociaban también a la idea de gaucho y su articulación con los sentimientos nacionalistas. De acuerdo a los funcionarios, en Guancache se conservarían "los gauchos autóctonos", los guardianes de la tradición, del folklore provincial y nacional caracterizado por el habitante varón, que lleva pantalones anchos, cuchillo a la cintura y sombrero de lana y alas anchas. Esta connotación era asociada cuando a los pobladores de Guanacache se los convocaba para asistir a algún festejo o evento patrio. Asimismo, la interpelación de gaucho se articulaba con la de artesano relativo a la confección de artesanías en cuero desde llaveros, cinturones y todo lo relativo a la montura del caballo. La denominación de gaucho era más escuchada entre los funcionarios que se dedicaban a organizar los eventos populares en la zona así como a enviar "gauchos artesanos" a otros eventos provinciales y nacionales a donde también se le asociaba otra categoría, la de lagunero. Era entonces "el gaucho lagunero" el representante de la tradición lavallina, un viajero en el tiempo, un habitante del pasado que aún conservaba intacta la esencia de la nación en las antiguas lagunas perdidas.

Las denominaciones de puestero, lagunero, gaucho y artesano se combinaban contradictoriamente con la de huarpe (Saldi, 2013; 2016). Esta última denominación deviene del proceso de reemergencia huarpe en Cuyo impulsado en la ciudad de San Juan para

luego extenderse a las provincias de Mendoza y San Luis hacia finales de la década de 1980 (Escolar, 2007). Proceso que también se relacionaba con las políticas nacionales e internacionales de reconocimiento de pueblos y comunidades indígenas en los distintos países de América Latina (Assies y Gunderman, 2007). En Mendoza, el movimiento indígena se consolidó en Guanacache donde sus habitantes se encontraban en un contexto de precariedad territorial al ser permanentemente amenazados sus derechos de tenencia de la tierra. En la conformación como movimiento huarpe estuvieron muy presentes un cura redentor muy conocido en la zona y el intendente de turno, quienes como presenta Diego Escolar, se convirtieron en los representantes de "la cuestión indígena" en Guanacache llegando a formalizar el movimiento huarpe de acuerdo a los lineamientos jurídicos plasmados en las legislaciones nacionales[25] y provinciales[26]. Bajo este contexto, en 1998 se formalizaron once comunidades denominadas "huarpe Milcayac"[27] estando básicamente el cura y determinados profesores de la escuela secundaria de San José muy involucrados en todo cuanto a lo que concernía al área y a las comunidades (Escolar, 2010).

La conformación de Comunidades Indígenas con personería jurídica y reconocidas como tales por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas obligó en cierto modo a que los funcionarios municipales deban interactuar con sus autoridades, por lo que todo proyecto planteado desde el municipio para ser destinado al área de Guanacache y a sus pobladores exigió ser consultado a los presidentes e integrantes de las comunidades. Como un expresidente de la Comunidad, Juan Manuel Villegas de San José, me comentó: *"Nosotros insistimos mucho con el tema de derecho a la consulta que es la mejor arma que tenemos para defendernos nosotros."* (Entrevista a representante de la Comunidad de San José ante el INAI, 2010). Por lo

[25] Ley Nacional Nº 23.302 y Reforma constitucional de 1994 en su Artículo 75º Inciso 17.

[26] Ley Provincial Nº 6920.

[27] *Allentiac* y *Milcayac* es una división lingüística realizada por Pedro de Valdivia en "Doctrina cristiana, catesismo y confesionario en las dos lenguas más generales que corren en la provincia de Cuyo, jurisdicción del Reino de Chile" (1607) en referencia a los dos dialectos atribuidos a las poblaciones huarpes en Cuyo. Clasificación que fue retomada por etnohistoriadores de principios y mediados del siglo XX para analizar las poblaciones indígenas huarpes precoloniales y coloniales en el área.

tanto, la interacción entre municipio y Comunidades Indígenas comenzaba a ser un hecho inevitable. En observaciones realizadas en asambleas donde se reunían funcionarios municipales e integrantes de las comunidades encabezados por su presidente (varones) y entrevistas realizadas a funcionarios, pude conocer qué significados adquiría el reconocimiento de los pobladores de Guanacache como pertenecientes a una comunidad y qué se entendía incluso por comunidad.

Una de las definiciones más resaltadas fue la de comunidad como unión vecinal donde los vecinos de un barrio, de forma individual se agruparían con el fin de obtener ciertas demandas y resolver necesidades específicas. En el caso concreto de Guanacache, estos vecinos serían los puesteros que momentáneamente se reunirían bajo la figura de comunidad para concretar ciertas demandas relativas a la tierra y al ganado principalmente. El tornarse las comunidades en uniones vecinales no les posibilitaban, sin embargo, obtener la suficiente autoridad para ser ejecutores de sus proyectos, puesto que nuevamente eran descalificados por los funcionarios por haber perdido supuestamente su identidad colectiva, histórica y de verdadera "Comunidad Indígena". Además, los presidentes indígenas eran continuamente desprestigiados por los funcionarios aduciendo que estos no tenían el aval o el consentimiento de todos los integrantes de la comunidad a la cual representaban. De esta manera, los pobladores de Guanacache interpelados como huarpes, las comunidades y sus representantes eran inevitable y continuamente desprestigiados posibilitando a los funcionarios municipales ser las únicas autoridades legítimas para la ejecución de proyectos (financiados desde distintas instituciones provinciales, nacionales, internacionales estatales o ONG) en la zona, así como la única institución capaz de presentar una identidad en común, la referida a Lavalle como departamento (Saldi, 2016).

Por lo tanto, se puede entrever que la conformación y consolidación de Comunidades Huarpes fueron y son parte de un proceso conflictivo a la vez que contradictorio, tanto individual como grupalmente, puesto que no sólo afecta los planos organizacionales de una determinada localidad o población sino también y por sobre todo, los subjetivos y afectivos de sus integrantes. En este sentido me pre-

gunto: ¿cómo los pobladores de Guanacache vivieron este proceso y qué significó para ellos ser huarpe? ¿Cómo tal denominación se articula con las de puestero, gaucho, artesano o integrante de una unión vecinal desde la perspectiva de los pobladores de San José?

El proceso de conformación del movimiento indígena y la posterior formalización de Comunidades Huarpes fue vivido, de acuerdo a las entrevistas realizadas, como un momento de revisión del pasado, así como de unión de todos los pobladores de Guanacache dejando de lado las divisiones internas, sean por líneas de parentesco o por divisiones distritales[28]. El comenzar a reconstruir las trayectorias familiares implicaba intercambiar experiencias en común generando sentimientos de camaradería, a la vez de reconocerse como con una historia devenida desde antes de la llegada de los españoles, proceso denominado de "comunalización" (Brow, 1990). Esto implicó revalorizar lo que antes era ocultado o invisibilizado por miedo a ser menospreciado, a convertirse en objeto de burla, de desconfianza. En esta revisión histórica emergían también los recorridos del agua, ya que su concentración y su consecuente formación de ríos secos y explanadas de arenas antes lagunas, también comenzaron a ser apreciadas como parte de la historia y sufrimiento huarpes (ver Capítulo 10 a cargo de Nadia Celia Gómez).

Al revalorizarse como sujetos históricos y como parte de procesos sociales, culturales y económicos, la huarpidad se incorporó en forma igualitaria a otras categorías identitarias como las asociadas a la inmigración europea. Ahora, lo huarpe y lo europeo ya no estaban en una relación desigual sino en un mismo escalón, pudiendo formar ambos la "identidad mendocina". De esta manera, como un momento único, lo que antes estuvo asociado al atraso y a lo retrógrado, en los inicios del proceso de comunalización, la identidad indígena huarpe fue revalorizada y colocada a un mismo nivel en

[28] Durante la realización del trabajo de campo, pobladores de San José advertían sobre la presencia de identidades locales relativos a los sentimientos de pertenencia hacia las localidades de Asunción, Lagunas del Rosario y San Miguel. Identidades que podían ser acentuadas a la hora de distinguirse entre los distintos pobladores de Guanacahce. Cabe destacar que estos sentimientos hacia uno u otro poblado fue importante para la conformación de las once Comunidades Huarpes, siendo la pertenencia distrital uno de los criterios básicos para la delimitación de quién pertenecía a tal o cual comunidad (Escolar, 2010; Saldi, 2012).

la construcción de la nación argentina. Como recordó un poblador cuando en una oportunidad una profesora de ciudad le preguntó si era huarpe, su respuesta según él fue:

> *...de que me diga que soy huarpe, para mí no es ninguna ofensa, ni que me sienta discriminado, nada porque me digan que soy huarpe. Sí soy descendiente de huarpe, sí, seguro. Pero ya le digo yo, ante todo soy argentino.* (Poblador de San José, 2010)

A partir de la valorización de la cuestión huarpe como parte de la construcción nacional, los propios pobladores comenzaron a reclamar y demandar al Estado por tierra y agua. Proceso que fue fuertemente acompañado y guiado, pero también controlado, por el cura redentorista, quien si bien había ayudado a la obtención de personería jurídica y al reconocimiento formal como comunidades por parte del Estado, también centralizó la toma de decisiones que hacían a las comunidades en su persona. Motivo por el cual su *modus operandi* fue el centro de fuertes disputas entre los pobladores de Guanacache (Escolar, 2010; Saldi, 2012).

En el caso de San José, las primeras grandes disputas por la obtención del control de la comunidad se asociaron a la elección de una presidente a quien entrevisté en el 2009 y quien vivió en carne propia el "terrorismo moral" que ejercía la guía y la caridad del cura y sus seguidores. Como ella misma me comentó, tuvo que renunciar prematuramente a su cargo de presidente, al no sentir el acompañamiento de las demás autoridades comunales, quienes según ella estaban alineadas al cura, y al ver amenazado, por influencia de este último, su cargo en el registro civil de San José. Esta situación fue vivida como traumática, no solo por el hecho de haberse visto bajo la presión de renunciar, sino también en los momentos posteriores al quedarse fuera de los circuitos de distribución de bienes, servicios y oportunidades que llegaban a la Comunidad Juan Manuel Villegas, los cuales estaban administrados por el cura y seguidores.

Pero no solo era el cura sino también referentes municipales, como el intendente y legisladores, los que pretendían quedarse con el control del movimiento huarpe, y con ello con el poderoso capital simbólico que significaba ser los salvadores de los "pobres indígenas huarpes" que como fetiche tenían el poder de conseguir

recursos económicos, sociales y culturales. Las disputas entre autoridades eclesiásticas y municipales hicieron que, de forma continua, los pobladores de Guanacache se alejaran de lo que hacía unos años atrás los había unido, la cuestión huarpe. En el contexto en el cual yo realicé mi trabajo de campo, esto era notorio. Muchos de los pobladores de San José admitían que habían tenido una participación activa en las primeras asambleas de formación y consolidación de la comunidad, pero que ese entusiasmo se había perdido al ya no sentirse representados, sino más bien usados por los distintos referentes, sea presidentes, cura y/o funcionarios municipales. Incluso, quienes continuaban asistiendo a las asambleas y reuniones me decían que casi no hablaban, pero no por vergüenza o timidez, sino por miedo a que su opinión los dejara fuera de los beneficios que las autoridades comunales obtenían, desde subsidios, becas de estudio, mercadería, etc.

Las disputas entre actores externos tomaron gran repercusión en la comunidad de Lagunas del Rosario donde sus integrantes se opusieron a los criterios y forma de liderazgo del cura, para lo cual las autoridades de dicha comunidad se aliaron con el intendente de Lavalle y con funcionarios provinciales encargados de gestionar la mensura y entrega de tierras a las comunidades de Lavalle. Esta reorganización política se vivió en el poblado aledaño, el de San José, contradictoriamente, ya que por un lado, su presidente continuaba apoyando al cura, y por el otro, reconocían que haberse distanciado de él no había sido tan perjudicial. Por el contrario, al menos la Comunidad de Lagunas del Rosario, había obtenido la titularidad de sus tierras[29].

En paralelo a la participación que se podía dar en torno a la comunidad, los pobladores de San José participaban en los más diversos espacios aunque, a primera vista, pudieran ser contradictorios entre sí. Por ejemplo, asistían a las reuniones de la comunidad amparadas por el cura, pero también a reuniones organizadas por

[29] En términos generales, hay dos criterios básicos en la delimitación de tierras comunales, una común a todo el territorio de Guanacache, y otra relativos a la delimitación comunal por distrito. En el caso de San José se presentaba además un tercer criterio, el basado en las relaciones de parentesco (Saldi, 2012b). Criterio que estaba y es guiado por parientes directos de Juan Manuel Villegas, justamente el líder que en la década de 1930-40 solicitaba derechos de riego para su territorio (Escolar y Saldi, 2017).

funcionarios municipales para la ejecución de un proyecto en torno a la ganadería. O también se vinculaban con funcionarios de otras instituciones estatales, aunque estas no tuvieran el visto bueno de la comunidad para, por ejemplo, abrir un canal que redirigiera agua del río Mendoza. Asimismo, podían no ir a las reuniones organizadas por la comunidad alineadas al cura, pero sí participar de las realizadas por la iglesia para la organización de la fiesta patronal de San José Artesano. En cada vinculación eran interpelados como huarpes, puesteros, artesanos, productores ganaderos, gauchos, etc., pudiendo incorporar cada interpelación pero no totalmente, quedando siempre la posibilidad de salirse o no encajar del todo en cual o tal representación.

Por lo tanto, el ejercicio político de tejer alianzas con autoridades de diversas instituciones -quienes también interpelan contradictoriamente a los pobladores de Guanacache, a veces como comunidades basadas en vínculos ancestrales, otras veces como uniones vecinales compuestas por individuos momentáneamente agrupados, otras veces como ganaderos, artesanos, gauchos, etc.- se volvía clave para mantenerse en el lugar, a la vez que crear y sostener cierta autonomía. De esta manera, los pobladores participaban en distintos espacios impulsados desde el municipio, o de la iglesia, o la escuela, o cualquier otra institución que se les presente, siendo ninguna excluyente entre sí, dando la pauta de que a pesar de las enemistades que existían entre el sector eclesiástico y el municipio, por ejemplo, los pobladores podían relacionarse con ambos en forma simultánea, perteneciendo a la Asociación de ganaderos, a la comisión de mantenimiento de la capilla de San José, a la Comunidad Huarpe, etc. En este sentido, las interpelaciones que recibían por parte de los actores externos, como huarpe, gaucho, ganadero, artesano, estudiante, creyente, etc. eran tomadas a la vez que negociadas. Las diversas identidades se articulaban de acuerdo al contexto de relación, como "identidades fractales" (De la Cadena, 2004) que, aun estableciendo el anclaje hacia ciertas categorías identitarias y a lo que estas aludirían, también permitían el cambio para, por un lado, entrar o aceptar determinadas políticas públicas y al mismo tiempo no someterse del todo a ellas.

Podría ser entonces válido pensar en los usos identitarios como formas estratégicas de las personas con el fin de obtener beneficios (Roosens, 1989) y/o cargos políticos (Isla, 2009), pero también se puede pensar que, además de la posibilidad de ingresar a los beneficios y políticas publicas, también puede ser para salir de ellos. En este sentido, durante el trabajo de campo, pude percibir que si bien la participación en las asambleas realizadas por la comunidad podía ser muy baja, esto no significaba una ruptura total con sus representantes, a la vez que los pobladores asistían a distintos espacios de participación y que, aunque ante mis ojos parecían ser contrarios, no lo eran necesariamente para ellos. Esto me permitió pensar que las alianzas entre pobladores y distintos actores externos eran flexibles así como difíciles de quebrar. Las discrepancias, incluso profundas, no necesariamente significaban rupturas definitivas sino, tal vez, alejamientos temporarios, o incluso momentáneos, dando continuidad a las relaciones de parentesco, vecindad e intercambio en general.

En este sentido, si bien acuerdo con Diego Escolar al observar que *"la institucionalización de comunidades, demandas y representaciones huarpes reconocidas por el estado nacional fue capitalizada por actores y agencias externas, como el municipio local y sobre todo sectores de la iglesia y de la educación pública"* (2010, p. 191), también es posible pensar que estos liderazgos no son absolutos, puesto que los pobladores de Guanacache pueden aliarse con uno o con otro, o con ambos, al mismo tiempo, manteniendo cierta puja política. Como apuntan Assies y Gunderman,

> los indígenas al tener diferencias internas, individualmente se toman distintas posiciones en lo que hace a la política local y nacional, siendo una de ellas la de apoyar a líderes, grupos políticos, y/o autoridades locales que tengan capacidad de gestión, de resolución de carencias y problemas, siendo básicamente relaciones pragmáticas. (Assies y Gunderman, 2007, p. 196)

Reflexiones desde los entremedios

El análisis de los mitos provinciales de la subalternidad permite entonces relativizar las fuertes representaciones sobre determinadas áreas y poblaciones, las cuales han sido históricamente objeto de estudio y de difusión. A lo largo del capítulo me propuse indagar sobre determinados mitos que recaen fuertemente sobre Guanacache, y que históricamente han idealizado peyorativa o elogiosamente este espacio conceptualizándolo como el lado opuesto al oasis. En la reflexión sobre los significados de Guanacache como desierto, como lugar de la pobreza o como el lugar donde se encuentran las Comunidades Indígenas, indagué y expuse algunas de las observaciones que pobladores de San José habían realizado al respecto, pudiendo relativizar cada idea prima y reconocer sus prácticas desde concepciones que salieran de las dicotomías de oasis-desierto, moderno-atrasado, herencia europea-herencia indígena, visible-invisible, etc.

El posicionamiento en el entremedio, en los espacios intersticiales, en los lugares en donde ninguna categoría o clasificación es absoluta, me permitió apreciar las prácticas cotidianas con que los habitantes de Guanacache llevan, resuelven y dan continuidad (a) sus vidas. En la observación de éstas, los "desiertos" no tienen barreras fijas, ni continuas, ni definitivas, el agua estuvo cotidianamente más presente que lo que se deja representar en las "postales de médanos sin gente"; las experiencias de haber cultivado sus propios campos no se basaban en lo que les habían contado sus abuelos o tátara-abuelos, sino que eran experiencias propias. Los lazos de parentesco son más extensos que lo que se define como área no irrigada, estando por tanto ambas áreas interconectadas entre sí, los funcionarios y las instituciones estatales que los representan están presentes -para bien o para mal- en forma contínua, a pesar de que éste sea visto como un lugar abandonado u olvidado.

Asimismo, si bien la pobreza puede ser estadísticamente comprobada, también puede ser subjetivamente vivida, y hasta apre-

ciada. El desierto puede ser visto como lugar de la riqueza, de la libertad y la autonomía, las zonas que se pueden considerar como de progreso y bienestar económico, como los oasis, pueden presentar matices y hasta para algunos también puede significar exactamente lo contrario. Asimismo, y a diferencia de las representaciones de que en un desierto no hay nada por hacer, mujeres, varones, niños y niñas hacen de todo, no solo para sobrevivir en el área, sino también para ser o sentirse autónomos, fuertes y capaces.

Por su parte, la idea de ser huarpe no ha sido ni es la única, así como tampoco es necesariamente la que salva, o la que mejor define a los habitantes de Guanacache. Las identidades entran en un plano de relaciones de poder en donde actores externos pretenden obtener un control territorial, mientras que los laguneros, huarpes, puesteros, o como se pretenda denominarlos, intentan mantener cierta autonomía aun aceptando sus políticas. De esta manera, las relaciones y disputas entre pobladores y pobladoras, y entre ellos y funcionarios, o curas, o profesores, o demás actores externos, son frecuentes negociadas siendo, el poder de estos últimos, aceptado a la vez que condicionado. Se puede decir entonces que la vida política de los espacios representados como abandonados, solitarios, desiertos, etc., es intensa y está tan presente como en cualquier otro ámbito.

Atravesar los estereotipos sociales, espaciales y culturales significa entonces trabajar desde la complejidad, el movimiento, los flujos, desde la vida misma, con el fin de que los propios actores intervengan, cuestionen, problematicen nuestras intervenciones académicas, científicas o simplemente inquisitivas o aventureras. De esta manera, los desiertos, los pobres, los huarpes dejan de ser postales y salen del estatismo que le adjudicamos permitiendo renovar nuestras producciones científico-académicas que por largos años dieron forma a Guanacache y a sus habitantes. Pero algo más importante aún, cuestionar estereotipos y los binarismos puede ayudar a pensar en políticas más equitativas y respetuosas de distribución y uso de recursos naturales, de configuración del espacio, de relaciones sociales, de ejercicios de autonomía, colaborando a que sectores de las áreas irrigadas y de las no irrigadas puedan reconfigurar equitativamente sus modos y prácticas de relacionarse entre sí y con su entorno.

Referencias bibliográficas

Abraham, E. (2002). Lucha contra la desertificación en las tierras secas de Argentina. El caso de Mendoza. En E. Abraham y A. Fernández Cirelli (Ed.), *El agua en Iberoamérica. De la escasez a la Desertificación* (pp. 27-44). Cyted XVII.

Abraham, E., Fusari, M. y Salomón, M. (2005). Índice de pobreza hídrica. Adaptación y ajuste metodológico a nivel local. Estudio de caso: Departamento de Lavalle, Mendoza (Argentina). En A. Gómez Cirelli y E. Abraham (Ed.), *El agua en Iberoamérica*, Vol. XI (pp. 25-40). Cyted - Desarrollo Sostenible.

Abraham, E., Montaña, E. y Torres, L. (2006). Desertificación e indicadores: Posibilidades de medición integrada de fenómenos complejos. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, X (214). http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-214.htm [Sitio visitado por última vez el 10 de diciembre de 2017].

Abraham, E. y Prieto, del R. (1981). Enfoque diacrónico de los cambios ecológicos y de las adaptaciones humanas en el NE Árido mendocino. *Cuadernos del CEIFAR,* 8, pp. 110-139.

Assies, W. y Gunderman, H. (2007). Introducción. En W. Assies y H. Gundermann (Ed.), *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina* (pp. 11-26). El Colegio de Michoacán, AC, Línea Editorial IIAM, Universidad Católica del Norte.

Assies, W. (1999). Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina. En W. Assies, G. Van der Haar y A. Hoetema (Ed.), *El reto de la diversidad* (pp. 21-55). El Colegio de Michoacán.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica.

Bayer, O. (Coord.). (2010). *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos indígenas*. RIGPI.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.

Brow, J. (1990). Notes on community hegemony, and the uses. *Anthropological Quarterly,* 63 (1), pp. 1-6.

de la Cadena, M. (2004). *Indígenas Mestizos. Raza y Cultura en el Cusco.* Instituto de Estudios Peruanos.

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina.* Prometeo.

Escolar, D. (2010). Acompañando al pueblo huarpe: luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades huarpes de Guanacache, Mendoza. En G. Gordillo y S. Hirsh (Comp.), *Movilizaciones indígenas e indentidades en disputa en la Argentina* (pp. 173-206). La Crujía.

Escolar, D. y Saldi, L. (2013). Canales fantasmas en el "desierto huarpe". Riego legal, discursos económicos y apropiación del agua en Cuyo, Argentina, siglos XIX y XX. *Agenda Social*, 7 (1), 68-94.

Escolar, D. y Saldi, L. (2017). Making the indigenous desert from European oasis: Ethnopolitics of water in Mendoza, Argentina. *Journal of Latin American Studies,* 49, 269-297.

Hall, S. (1996). Who needs identity? En S. Hall y P. Du Gay (Ed.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-7). Sage Publications Inc.

Isla, A. (2009). *Los usos políticos de la identidad. Criollos, indígenas y Estado*. Libros de la Araucaria.

Montaña, E., Torres, L., Abraham, E., Torres, E. y Pastor, G. (2005). Los espacios invisibles. Subordinación, marginalidad y exclusión de los territorios no irrigados en las tierras secas de Mendoza, Argentina. *Región y Sociedad*, 32 (17), pp. 3-32.

Pastor, G., Torres, L., Montaña, E. y Abraham, E. (2006). Artesanías y desierto: una aproximación a los fenómenos de desterritorialización del patrimonio huarpe. *Revista Theomai. Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo*, 13. Universidad Nacional de Quilmes http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO13/artpastor.htm. [Sitio visitado por última vez el 12 de diciembre de 2017].

Pastor, G., Abraham, E. M. y Torres, L. M. (2005). Desarrollo local en el desierto. Estrategias para pequeños productores caprinos (Argentina). *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 54, pp. 131-149.

Prieto, M. (1982). El proceso de aculturación de los huarpes de Mendoza. *Anales de Arqueología y Etnología*, XXIX (XXXI), pp. 237-272.

Roosens, E. (1989). *Creating ethnicity: The process of ethnogenesis.* Sage Publications Inc.

Saldi, L. (2011). *Procesos identitarios, naturaleza y políticas estatales en el noreste de Mendoza (Argentina)* [Tesis de Doctorado]. UNCuyo.

Saldi, L. (2016). El estado sistema frente a la cuestión indígena. Análisis de los modos de reconocimiento de derechos a la identidad huarpe, al agua y a tierras comunales en Mendoza (Argentina). *Universitas Humanística,* 82, pp. 191-218.

Swyngedown, E. (2011). ¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada. *Urban, artículos y notas de investigación*. http://www2.aq.upm.es/Departamentos/Urbanismo/institucional/numero-ns/ns01-2011/ [Sitio visitado por última vez el 10 de diciembre de 2017].

Torres, L. (2008b). Nueva ruralidad en territorios periféricos: los productores caprinos del noreste de Mendoza (Argentina). *Universitas humanística*, 66, pp. 199-218.

Torres, L, Montaña, E., Abraham, E., Torres, E. y Pastor, G. (2005). La utilización de indicadores socio-económicos en el estudio y la lucha contra la desertificación. *Estudios Interdisciplinarios en América Latina y el Caribe*, 26 (2), pp. 111-133.

Torres, L., Abraham, E., Montaña, E. y Torres, E. (2005). Las dimensiones socioeconómicas de la desertificación: avances en la utilización de indicadores. Un ejercicio en el caso de Mendoza, Argentina. En C. Morales y S. Parada (Ed.), *Pobreza, desertificación y degradación de los recursos naturales* (pp. 215-233). CEPAL Nº 87.

Torres, E., Montaña, E., Torres, L. y Abraham, E. (2005). Problemas del uso del agua en tierras secas: Oasis y desierto en el Norte de Mendoza, Argentina. En A. Cirelli y E. Abraham (Ed.), *Uso y gestión del agua en tierras secas,* Vol. XI (pp. 11-24). El agua en Iberoamérica.

Triviño, L. (1977). *Antropología del desierto. Lineamientos y sugerencias para el estudio de las poblaciones humanas en zonas áridas.* Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Triviño, L. (2004). Mendoza desértica. En A. Roig, P. Lacoste y C. Satlari (Ed.), *Mendoza, Cultura y Economía* (pp. 145-173). Caviar Bleu, Colección Cono Sur.

Otras fuentes consultadas

Entrevista a puesteros de San José, 2008

Entrevista a Presidente de la comunidad de San José, 2009

Entrevista a poblador de San José, 2009

Entrevista a pobladora de San José, 2009

Entrevista a poblador de san José, 2010

Entrevista a presidente de Lagunas de Guanacache, 2010

Entrevista a Delegado de la Comunidad de San José, 2010

Entrevista a puestero de San José, 2010

Entrevista a puestero de San José, 2010

Entrevista a puesto de mujer grande, 2010

Entrevista a puesto de mujer joven, 2010

Entrevista a puesto de integrante de la comunidad de San José, 2010

Capítulo **2**

La etnicidad como *acontecimiento*

Una etnografía de las trayectorias de subjetivación y des-comunalización étnica huarpe en Mendoza y San Luis

Leticia Katzer

Presentación

La multiplicación de corporalizaciones públicas de adscriptos étnicos -llamado en ocasiones "etnogénesis" o "reetnización"- es un proceso que en las últimas dos décadas ha tomado central interés y preocupación en Argentina y en Latinoamérica (Bartolomé, 1987; 2006; Cusicanqui, 1990; Radovich y Balazote, 1992; Tamagno, 1997; Pacheco de Oliveira, 1999; 2006; Barabas, 2003; Restrepo, 2004; Briones, 2005; Boccara, 2007; Escolar, 2007; Katzer, 2008). En buena parte de los abordajes, los procesos de construcción de "sentidos de pertenencia" étnica vienen asociados a dinámicas de construcción de lazos comunitarios, tal como se registra en la idea de "comunalización" en Brow (1990), Briones (1998) y Gupta y Ferguson (2008), y de "vida comunitaria" en Tamagno (1997; 2001). Más aún, siguiendo la línea de la clásica tesis de Levis-Strauss (1968 [1952]) y Godelier (1977[1970], 1974) de que las relaciones de producción -simbólica en el caso de Levi-Strauss, material en el caso de Godelier- pueden presentarse bajo la forma de relaciones de parentesco, en buena parte de los estudios etnográficos hay un reconocimiento de la conexión entre identidad étnica, vida comunitaria y parentesco (Pacheco de Oliveira, 1999; Tamagno, 2001; Barabas, 2003).

Nuestros registros etnográficos con adscriptos huarpes en las provincias de Mendoza y San Luis muestran que las formas de identificación, las formas de sociabilidad, trabajo y residencia, la estructuración de las autoridades, la producción material/simbólica se halla estructurada por el parentesco, en el marco de una lógica que no habilita la lógica de conformación y funcionamiento de las "comunidades indígenas". En este sentido, la asociación analítica, teórica y jurídico-política, entre identificación étnica y comunalización se nos presenta como un "obstáculo epistemológico", puesto que las identificaciones étnicas marcan distintas trayectorias, entendidas como diferentes modos de vida-en-común, entre las que la comunalización es sólo una. Si hay un ámbito en el que la superposición de pertenencias, de universos referenciales nunca apropiados se multiplica, se condensa y se complejiza, ese es el de la etnopolítica. A la vez que se multiplican lo que hemos llamado las "etnocomunalizaciones jurídicas" (Katzer, 2010), es decir, el nucleamiento jurídico de adscriptos étnicos desde sentidos de pertenencia en función de derechos diferenciados colectivos de "grupo" y sobre la base de la filiación y orientación cultural, los mismos marcos "etnogubernamentales" en los que se sostienen se ven desestabilizados como así también diversificadas las rutinas e iniciativas indígenas por fuera de aquéllos. Existen diversos modos de entender lo comunitario y es preciso señalar las relaciones existentes entre esas diferentes concepciones de comunidad y vida-en-común y la organización etnopolítica. La elaboración de esas diferencias configura formas de protagonismo múltiples.

Partiendo de la propuesta analítica de realizar registros locales desde un 'cuadro de referencia situacional' en el marco de un enfoque procesual y microfísico 'eventualizamos' la etnicidad tanto por el itinerario que marca la etnogubernamentalidad, como así también por fuera de sus límites. La etnogubernamentalidad es una situación en la que la gestión de la diferencia cultural étnica vuelve a tornase, si bien de manera reconfigurada, un asunto científico y un asunto de Estado, un problema de saber-poder, y que a modo de hipótesis, constituye una forma de 'individualización', de 'diferenciación ontologizada', disponiendo parámetros jurídico-políticos y

normativos universalizantes restrictivos y excluyentes de muchos criterios y rutinas nativas.

No hay otra forma de pensar las relaciones que teje este marco que no sea histórica, por cuanto los procesos de colonización, que se actualizan y reconfiguran en el presente con nuevas figuras, dejan su "huella". En esta dirección delimitamos la etnopolítica como unidad de análisis, propiciando un abordaje genealógico/arqueológico, en el modo en que lo han sugerido Restrepo (2004, 2008) y Castro-Gómez (2005) pero anexando a la vez -por cuanto constituyen dominios históricos marcados por la articulación de diferentes trayectorias, unas más legítimas, más visibles, más públicas que otras- la propuesta de lectura genealógica filolítica derridiana (Katzer, 2015). Esto supone, por un lado, la identificación de la multiplicidad de itinerarios étnicos -y no sólo el itinerario de subjetivación/comunalización y sus resistencias- y por otro, la exploración no sólo de lo representacional sino centralmente de lo vivencial.

Trayectorias de comunalización, des-comunalización y de vida-en-común en el acontecimiento étnico Huarpe

La incorporación de las poblaciones indígenas a la sociedad global ha ido tomando formas muy diversas en función de las distintas coyunturas históricas y especificidades coloniales. Para dar cuenta de estas complejas tramas heterogéneas de diferenciación, Godelier (1974) y Bartolomé (1980) propusieron la idea de "articulación social" por sobre la de "integración" haciendo referencia no a dinámicas de consenso, homogeneidad y asimilación, sino a procesos de vinculación/circulación heterogéneos y conflictivos; una idea que en miradas contemporáneas puede reconocerse en la problematización de la tensión entre subjetivación/desubjetivación e

identidad/identificación (Bhabha,1994, Derrida, 1996, Hall, (2003 [1996]); Cragnolini, 2001; Agamben, 2003; Balibar, 2005 [1997]).

En cualquiera de estas líneas de indagación que tomemos, cuando nos referimos a identificación y/o articulación social no nos referimos sólo al campo de tensión entre el universo indígena y el universo no indígena como un sistema bipolar, sino más bien al propio universo etnopolítico. Cuando nos referimos a "etnopolítica" entendemos la red constituida por actores indígenas y no indígenas, en la que se articulan y realizan de manera específica, posiciones subjetivas construidas en el seno de formaciones discursivas específicas, constituyendo circuitos colaborativos diferenciados. Como todo campo histórico constituído, delimita y es delimitado por una red de fuerzas organizada en una jerarquía y orden de subordinación que no deja de estar sujeta a la trama colonial de la modernidad (Katzer, 2014). El "grupo étnico" no funciona como un "bloque", más bien individuos con posicionamientos diferenciados conforman redes con actores provenientes de diversas agencias -gubernamental, religiosa, empresarial, ONG-.

De lo que se trata es de relaciones agónicas entre circuitos adversarios dado que los acuerdos y desacuerdos se dan no tanto con actores aislados, ni grupos cerrados, sino con circuitos. Los circuitos, en términos de redes de actores-agencias en interacción, se van redefiniendo coyunturalmente según sean las movilizaciones de actores, posiciones y alianzas dentro del conjunto y según se reconfiguren los marcos sociales y jurídico-políticos globales -a escala provincial, nacional e internacional. No se trata entonces de recortar un supuesto "universo indígena" expresión de una voluntad general y un sistema de representación unívoco, sino más bien de localizar una red de actores y agencias diversificadas que conforman circuitos en contextos de producción de relaciones de alianza y negociación con distintas agencias: academia, agentes estatales, instituciones religiosas, Ongs, empresas. Así, cada red, cada circuito lleva consigo un sistema de representación, un esquema de poder, un conjunto de estrategias y un conjunto de tácticas específicas.

En este sentido, se identifican distintas trayectorias, que abarcan diferentes posiciones subjetivas -actores, roles y redes sociales-,

expresan distintas memorias y formas de vida-en-común y conforman distintos circuitos colaborativos. Así, más que problematizar la etnicidad en tanto que "grupo", el "grupo étnico", se diferencian circuitos y redes que lo cortan transversalmente; y más que pensar la relación y coincidencia entre grupo étnico y clase social, exploramos la relación etnicidad/colonialidad. La lógica colonial atraviesa a todos los circuitos, y hace que exista una jerarquía de poder entre los distintos circuitos y al interior de cada uno de ellos.

De este modo, nuestra mirada apunta a la búsqueda de registros etnográficos no sólo de las trayectorias de subjetivación, de corporalización pública -la de los liderazgos y activismos legítimos- sino centralmente en las trayectorias de vida en común no públicas y que entendemos no-comunalizadas y/o des-comunalizadas.

Hemos identificado analítica y etnográficamente tres trayectorias, que son trayectorias de apropiación y des-apropiación de la "persona" indígena: a) la trayectoria de subjetivación cultural -que se inscribe en el ámbito de la etnopolítica como espacio estriado de la gubernamentalidad y de la regulación biopolítica- y que nuclea la conformación de "Comunidades Indígenas" como "personas jurídicas"; b) la trayectoria impersonal, que fluctúa por fuera de la axiomática de la subjetivación/personalización cultural -que reconocemos como la trayectoria nómada- ; y c) la trayectoria de desubjetivación /desidentificación/desapropiación categorial, que coincide con los procesos de despersonalización, de "salida" de las "Comunidades Indígenas". Cada una de estas trayectorias responde a un modelo de subjetividad diferente, y por tanto a maneras diferentes de entender lo comunitario y de experimentar la vida-en-común. Y cada trayectoria delimita una forma de vida en común específica, que no necesariamente coincide con procesos de comunalización.

Trayectoria/circuito de la subjetivación o comunalización étnica (personalización)

El proceso de comunalización jurídica huarpe se inicia hacia finales de los 90` en la provincia de Mendoza y entre los años 2007 y 2010 en la provincia de San Luis (Katzer, 2011). Por "comunalización jurídica" entendemos:

a) el proceso de inscripción de los adscriptos indígenas al Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), y para el caso de San Luis, al Registro de Comunidades Originarias[30], por el cual pasan a ser reconocidos como asociación portadora de derechos diferenciados en función del grupo a la vez que objeto de administración e intervención estatal;
b) una forma de "corporalización pública" en "Comunidades In-

[30] Entre los años 2007 y 2010, el Gobierno de la provincia de San Luis delimitó un *corpus* legislativo en materia de interculturalidad: Ley N° V-0600-2007 y su decreto reglamentario N°344-MlyDH-2007 de reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de todas las Comunidades Indígenas que han habitado y habitan el territorio de San Luis; Ley N° 11-0611-2008 y decreto reglamentario N° 2983-SGLyT-2008 con la que se declara el año 2008 como año de las Culturas Originarias de San Luis"; Ley N° V-060072-2009- y decreto reglamentario N° 3408-MGJyC-2009 con al que se adhiere a la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas; Ley N° V-0677-2009 y su correspondiente decreto N° 3889-MGJyC-2009 con la que se amplía la restitución en propiedad de tierras efectuada al Pueblo Ranquel y se crea el municipio de la "Comunidad Ranquel"; Ley N° V-0639-2008 y su decreto reglamentario N° 6109-MGJyC-2008, con la que la provincia fija al 11 de octubre como fecha de conmemoración del derecho a la libertad de los Pueblos Originarios; Ley N° V-0613-2008 y su decreto reglamentario N° 2989-MGJyC-2008 con la que se ordena la creación del Registro de Comunidades Originarias en la provincia, a través del cual fueron nucleadas familias huarpes y ranqueles. En correlación a tal *corpus*, el gobierno de la provincia creó el Programa Culturas Originarias, dependiente del Ministerio de Turismo, las culturas y el deporte, y liderado primeramente por una representante indígena, Paula Carrizo Guaquinchay. Dicho programa originalmente funcionó como una institución de articulación entre las "comunidades" y el gobierno de San Luis, centrado fundamentalmente en la capacitación y el desarrollo de proyectos productivos como en el asesoramiento para la formación de nuevas comunidades.

dígenas", es decir, del nucleamiento de adscriptos indígenas en la forma admisible y autorizada por la Ley ("Comunidad Indígena"/ "Comunidad Originaria" constituye la forma autorizada de aparición en el espacio público, entendido como el espacio delimitado por la Ley);

c) el proceso de "personalización", esto quiere decir, la conformación de comunidades como "personas jurídicas" en tanto entidad reguladora de la vida-en-común, y

d) el proceso o forma de construcción de un sujeto de derecho en función de grupo sobre la base de la filiación étnica y orientación cultural.

Los criterios centrales de formación de comunidades son el asociaciativo-sedentario, el productivo y el disciplinario (Katzer, 2014). En la trayectoria de comunalización, alineados al esquema de distribución de autoridad legitimado por el órgano estatal indigenista, los referentes son articulados a la estructura política hegemónica y se convierten en funcionarios dirigidos por las mismas normas burocráticas existentes. Las trayectorias de estos sujetos aparecen marcadas por una creciente individualización frente a la colectividad. Hecho que ha sido señalado por algunos de nuestros interlocutores en expresiones como *"monopolizan la información, te dejan afuera y a la gente del campo no les llega nada"* o *"nosotros nos quedamos afuera de un montón de cosas, afuera en cuanto a los organismos oficiales".* El modo de actuación es siempre el de crear y legitimar una intermediación con el universo no indígena -particularmente ONG y opinión pública- para difundir demandas colectivas con el propósito de que sean atendidas por la agencia indigenista gubernamental. Así, conciben a la figura de autoridad de *"presidente"* como *"un intermediario entre la gente y el Estado, que comanda los proyectos con el entorno de la comunidad"* y como una figura necesaria *"para una mejor circulación de la información, que baje la información y haga conocer las propuestas"* (SG). Son los indígenas que sobrepasan el ámbito de lo local/comunitario, participando en espacios exteriores exigidos en parte por la misma burocracia -reuniones en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, asistencia a jornadas indígenas en el ámbito provincial, nacional e internacional-. Para el caso de la

provincia de Mendoza, salvo dos comunidades, se conforma un circuito colaborativo con el Equipo Diocesano de Pastoral Aborigen de Mendoza (EDIPAM) y la Fundación Tamarí, orgánicos con el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA). Este circuito es el que más visibilidad pública tiene, que repercute en los medios de comunicación y opinión pública, apareciendo como un potencial vehículo de expresión de un presunto "punto de vista indígena". En el caso de la Provincia de San Luis, el circuito se conforma de las comunidades y la agencia gubernamental, y los representantes indígenas se incorporan a la vez como funcionarios dentro del aparato estatal -Programa Culturas Originarias, dependiente del Ministerio de Turismo, las culturas y el deporte -.

El proyecto político resultante aparece sujeto y entrampado al régimen burocrático y el espacio de poder en el que se enmarca, respecto a posibilidades de acción y de instalación pública de puntos de vista, y es disputado por otros líderes indígenas que mantienen una posición disidente.

Trayectoria/circuito de la desubjetivación o des-comunalización étnica (despersonalización)

La trayectoria de des-comunalización es la que se inicia con la "salida" de las "comunidades". Cuando la representatividad y las lógicas de funcionamiento de comunidades entran en crisis y se produce una ruptura total, la comunidad se desarticula y puede conformarse una nueva, con nuevas autoridades. Este caso lo hemos registrado en tres comunidades en Mendoza, de Lagunas del Rosario, El Puerto y en Asunción, en el primero derivó en el completo reemplazo de representantes y circuito colaborativo (pasando del circuito comunidad-EDIPAM al de comunidad-gobierno) y en Asunción, implicó el desarrollo de proyectos culturales y turísticos por fuera del circuito de la "comunidad indígena" y dentro del circuito

de los proyectos *"clusters"* que articula organismos gubernamentales, ONGS y empresas, como es el caso de la familia González, la cual construyó y administra un salón comedor y una cabaña para los turistas además de realizar servicios de guía.

Aun hallándose articulados al INAI -por cuanto algunos de ellos son miembros y representantes de las comunidades con personería jurídica- , mantienen una postura crítica respecto al régimen de poder burocrático y clientelar que entienden reproducido y legitimado por el INAI. La posición fundamental es reemplazar la intervención asistencialista de "intermediarios", que asocian a la presencia de profesionales académicos, funcionarios políticos y representantes eclesiásticos, por la búsqueda de una mayor autonomía. Por tanto, a diferencia de los "líderes funcionarios", no se hallan nucleados orgánicamente con el EDIPAM y la Fundación Tamarí, como tampoco con el sector universitario articulado a éstos, denunciando la modalidad paternalista que en oportunidades asumen las relaciones entre líderes indígenas y dichas agencias. En principio sostienen que el sistema de representación en "presidentes" y "delegados" no es el elaborado históricamente por los indígenas y tampoco es eficiente. Expresiones como la que sigue a constinuación son recurrentes y ponen en manifiesto la concepción de esta figura de autoridad como ilegítima:

- *nuestra forma de representación siempre ha sido la de cacique, que es el que comanda a las familias*
- *el presidente no ha sido elegido por toda la gente y no representa a toda la gente del campo*
- *la gente no entiende, ¿cómo ahora hay que hacerle caso al presidente?*
- *el hecho de que haya representantes que no nos representan hace que estemos desinformados*

La perspectiva asumida es la de oposición al modelo de organización territorial -jurídico y política- en "once comunidades", considerando este ordenamiento formal como no genuino:

> queremos sacar el tema de las comunidades, somos un pueblo compuesto de muchas familias [...] las comunidades... yo no sé cómo las han formado, es decir, no sé cómo están constituidas... se han armado como uniones vecinales, San José, San Miguel... nuestra comunidad no es la del Puerto, la comunidad nuestra es de la familia Azaguate, Jofré, Mayorga, Nievas [...] Esto es una de las cosas que a la gente del campo se le ha hecho una confusión hasta acá, la comunidad de San José, y para allá la comunidad del Cavadito y no es así...porque cuando los animales se van, los animales, las cabras, las vacas, ellos no saben los límites, ellos pasan, esto es como en los viejos tiempo [...] hay muchas personas que no están en las comunidades [...] (M.A. Fragmentos de entrevista).

La demanda de autonomía refiere entonces tanto a condiciones de representación pública como a condiciones de acción política, en una disputa por el espacio de poder que aparece capturado por los líderes funcionarios.

Trayectoria/circuito impersonal/a-comunal

Se trata de la trayectoria donde no hay comunalización, donde no se produce un proceso de "construcción" de "una" comunidad como "persona jurídica" y el itinerario de la vida-en-común se desliza por fuera de la regulación jurídico-política y se vertebra desde la familia y las relaciones de parentesco. Este circuito está organizado por los "liderazgos familiares" y rutinas nomádicas (Katzer, 2013) y no se halla asimilado a la estructura burocrática ni alineado al sistema de autoridad legitimado por el INAI. Alusiones como:*"la organización de presidentes no existe para adentro sino que sirve para captar fondos y para el asistencialismo", "los delegados no nos representan", "en el campo los presidentes no son una autoridad"* (FC); o la expresión *"se juntan en la casa Huarpe y hablan entre ellos, no va la gente del campo"* y *"causa problemas que antes no existían"* (MD) ponen de

manifiesto que no se admite a las "comunidades" como figuras políticas y tampoco se reconoce la figura de los "presidentes" como una figura de autoridad. Su forma de actuación funciona como reuniones abiertas, de manera discontínua y sin estructura burocrática. No se hallan articulados orgánicamente, ni con el EDIPAM, ni con agentes estatales. Incluye tanto a la gente anciana como a todos aquellos individuos y familias que continúan ejerciendo el "ocultamiento" como una forma y estrategia de acción política defensiva, evitando todo contacto y diálogo con individuos exógenos. Son los llamados por sus mismos vecinos y parientes, "los ariscos". El ocultamiento -de personas, de lugares, de restos- y el silencio -no salir del puesto, no mostrar sitios, no hablar- constituyen también prácticas que manifiestan maneras nativas de situarse en el espacio y de seleccionar sentidos, vivencias y estilos que quieren o no ponerse en circulación, son maneras de "presentar" un mensaje de manera ausente.

La forma a-personal y no comunalizada de vida-en-común aparece estructurada por dos formas de memoria, la memoria-hábito y la memoria-recuerdo. Salir a campear, salir a cortar el rastro, narrar la jornada a la tardecita, tejer-hilar, la rutina ritual-religiosa, son hábitos que en su repetición no sólo actualizan y retienen en la memoria los saberes a los que asocian sino que estos mismos hábitos operan como evocadores del recuerdo, creando un hilo genealógico. Sobre la base de los relatos de nuestros interlocutores, hemos identificado tres grandes elementos con los que los adscriptos huarpes construyen memoria-recuerdo por medio de la representación-evocación: acontecimientos, marcas topográficas del paisaje; y la memoria genealógica-familiar. Como hitos centrales en la organización de la narrativa se encuentran la fundación de "pueblos indios" y la persecución de indios; y como personajes, los "antiguos" caciques tales como Sayanca, Guaquinchay y Guallama.

La familia y el parentesco configuran las formas de sociabilidad a la vez que organizan la vida económica -trabajo pastoril caprino fundamentalmente -, la cual se sostiene en la disposición colectiva de la tierra y en formas nómades de vida. Porque precisamente, en la lógica no moderna, es la familia, como lo expresa Godelier (1977 [1970]] la que constituye el lugar primigenio del inicio del trabajo, de la producción de las condiciones de existencia primarias, la

producción económica, el lugar primero donde se inicia el proceso de producción de lo social bajo la forma de la disposición colectiva de la tierra. En estas condiciones, las relaciones de parentesco funcionan como relaciones de producción: a) organizan y significan la adscripción étnica -huarpes como conjunto de familias-; b) estructuran la vida social local, organizan la vida económica y expresan relaciones políticas -liderazgos familiares-.

Entre las formas de sociabilidad ligadas a nociones de nomadismo se encuentran el desplazamiento residencial familiar -traslado de puestos-; las "campeadas", que constituyen desplazamientos esporádicos por parte de la población adulta masculina asociada a su vez a los requerimientos de la actividad del campo, el cuidado de los animales y la caza; "salir a cortar el rastro", que constituye una práctica que delimita simbólicamente el espacio de movilidad social, creando un ámbito de identificación, interacción y comunicación social a través de las huellas, y la rutina ritual-religiosa anual, que también implica desplazamiento residencial temporario, puesto que las familias se trasladan a la vivienda temporaria -la "ramada"- durante el tiempo que transcurre el ritual -tres días. El conjunto de estas rutinas no se encuentran contenidas en los criterios y mecánica de conformación y funcionamiento de las comunidades.

Diversificar "lo común" en el campo de la etnopolítica Consideraciones finales

Como hemos expuesto, cada una de las trayectorias étnicas registradas etnográficamente responde a modelos de subjetividad diferentes, y por tanto a maneras diferentes de entender lo comunitario y de experimentar la vida-en-común. La combinación de todas estas trayectorias instala una diferencia radical: la del itinerario del residir/dominar/disponer/sujetar-se a modelos productivos y re-

gímenes gubernamentales y la del merodear/rastrear/asediar en el modelo tradicional familiar nómade. Estas distintas trayectorias colocan en tensión los modos en que la institución familiar se articula entre la vida comunitaria: la familia extendida, esparcida vs la familia sedentaria, cercada en un espacio homogéneo, aglutinada en un paraje/comunidad.

Más allá de las diferencias registradas entre los distintos itinerarios, la estructura familiar y la apropiación colectiva de la tierra sustentada en ella aparece como la forma primaria de existencia, de producción y actividad de auto-reproducción y de objetivación de ésta. Así, la familia a) organiza las formas de situarse en el espacio -las genealogías familiares otorgan la legitimidad de la ocupación del territorio como la forma de disposición de las viviendas-; b) constituye el soporte jurídico de los reclamos territoriales -el "conjunto de familias" ha basado y basa sus reclamos territoriales sobre el parentesco, en el fundamento jurídico de la "ocupación familiar inmemorial de campos"-; c) constituye el soporte de la producción de saber y de memoria: los saberes y la memoria colectiva son puestos en circulación de generación en generación, siendo los ancianos las figuras centrales -por eso en muchos casos los niños son criados por sus abuelos-.

De este modo, las dinámicas, rutinas e iniciativas concretas se modelan en redes identificatorias que restan, y a la vez, no son apropiables de manera absoluta en relación a las referencias y marcos jurídico-políticos. Por lo tanto, a la vez que se esgrimen en una lógica colonial hay restos "espectrales" no identificables en ningún universo.

Ahora bien, cuando esta lógica y trayectoria de vida-en-común entra en la regulación jurídica por medio de un proceso de comunalización quedan superpuestos, y con frecuencia tensamente, las lógicas de estructuración comunitaria sobre la base de los liderazgos familiares y las lógicas modernas de mediación social y de autoridad -figuras de "presidente" y "delegados".

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2003). *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri.

Balibar, E. [1997] (2005). *Violencias, Identidades y Civilidad. Para una cultura política global*. Gedisa.

Barabas, A. (Coord.) (2003). *Diálogos con el territorio*.Tomos I a IV. Colección "Etnografía de los pueblos indígenas de México". INAH.

Bartolomé, L. (1980). Sobre el concepto de articulación social. *Desarrollo económico*, 78 (20), pp. 275-286.

Bartolomé, M. (1987). Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina. *Suplemento antropológico*, XXII (2), pp. 7-43.

Bartolomé, M. (2006) *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI.

Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.

Boccara, G. (2007). Chile y "sus" pueblos indígenas. De la invisibilización-subalternización del indígena a la nueva conquista espiritual de las fronteras del capitalismo globalizado (siglos XIX-XXI). En *Sociedades en movimiento. Los Pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX* (pp. 261-273). IEHS.

Briones, C. (1998). *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.

Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-40). Antropofagia.

Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly,* 63 (I), pp. 1-6.

Castro Gomez, S. (2005). *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontífica Universidad Javeriana.

Cragnolini, Mó. (2001). Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano. *Revista de la sociedad española de estudios sobre Nietzsche*, 1, pp. 61-76.

Cusicanqui, S. R. (1990). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales*, 11, pp. 49-75.

Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre*. Galilée.

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.

Godelier, M. [1970] (1977). *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. LAIA.

Godelier, M. [1974]. Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica? En *Antropología y Economía* (pp. 279-333). Anagrama.

Gupta, A. y Ferguson, J (2008). Mas allá de la "cultura": Espacio, identidad, y la política de la diferencia. *Antípoda,* 7, pp. 233-256.

Hall, S. (2003) [1996]. Introducción: ¿quién necesita "identidad"? En S. Hall y P. del Gay, *Cuestiones de identidad* (pp. 13-39). Amorrortu.

Katzer, L. (2008). Narrativas, historia, poder. La invisibilidad/visibilidad pública huarpe en la provincia de Mendoza. *Cuadernos del INAPL* Nº 22 (pp. 123-133).

Katzer, L. (2010). Reconfiguraciones organizacionales, procesos políticos y territorialización: Los Huarpes como "comunidades indígenas". *Anales de Arqueología y Etnología,* 65, pp. 229-246.

Katzer, L. (2011). *Políticas indigenistas y Estado Provincial* [Ponencia]. III Jornadas de Antropología Social del Centro, 5-7 de octubre. Universidad Nacional del Centro. http://es.scribd.com/doc/68502601/Libro-de-Actas-III-Jornadas-deAntropologia-del-Centro-2011 [Sitio visitado por última vez el 10 de diciembre de 2018].

Katzer, L. (2013). Procesos identitarios, “campos familiares” y nomadismo. *Polis*, 34. http://polis.revues.org/8813 DOI 10.4000/polis.8813, Santiago de Chile [Sitio visitado por última vez el 10 de diciembre de 2018].

Katzer, L. (2014). La colonialidad etnopolítica entre sus restos. Lectura desde la espectropoética. En L. Catelli y M. E. Lucero (Ed.), *Materialidades (pos)coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana* (pp. 22-31). Universidad Nacional de Rosario.

Katzer, L. (2015). Márgenes de la etnicidad: de fantasmas, espectros y nomadológica indígena. Aportes desde una “etnografía filolítica”, *Tabula rasa,* 22, pp. 317-362.

Levi-Strauss, C. [1952] (1968). *Antropologia estructural*. EUDEBA.

Pacheco de Oliveira, J. (1999). *A viagem da volta. Etnicidade politica e reelaboracao cultural no nordeste indígena*. Contracapa.

Pacheco de Oliveira (2006). Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo. En J. Pacheco de Oliveira, *Hacia una Antropología del indigenismo* (pp. 181-200). Contra Capa.

Radovich, J. C. y Balazote, A. (1992). La cuestión indígena en la Argentina. En *Colección Los Fundamentos de la ciencia del Hombre*, 51. CEAL.

Restrepo, E. (2004). Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las Colombias Negras. En E. Restrepo y A. Rojas (Ed.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 271-301). Editorial Universidad del Cauca.

Tamagno, L. (1997). La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. Identidades y utopías. En R. Bayardo y M. Lacarrieu (Comp.), *Globalización e identidad cultural*. Ciccus.

Tamagno, L. R. (2001). *Los tobas en la casa del hombre blanco*. Al margen.

Capítulo **3**

Lxs otrxs en nosotrxs

Alteridad huarpe-ranquel en la "inclusión" puntana

M. Celeste Romá y Ramón A. Sanz Ferramola

Introducción

Este trabajo se deriva de una investigaciónn más amplia respecto a la reconstrucción de la Nación Ranquel en la provincia de San Luis. Enmarcada en un contexto internacional de ampliación de derechos culturales, dicha reconstrucción es resultado de las reformas constitucionales de fines del siglo XX que quiebran el diseño monocultural heredado del siglo XIX. La Constitución Nacional y la Constitución de la Provincia de San Luis -esta última, con la enmienda incorporada en 2011[31]-, reconocen el Convenio Nº169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989) y la Declaración de la Organización de las Naciones

[31] Artículo 11º Bis: *Esta constitución reconoce todos los derechos y garantías establecidos en la Constitución Nacional, a los que considera un piso, por sobre el cual la Provincia de San Luis puede establecer mayores derechos y garantías.*
Todos los habitantes de la Provincia, gozan de los Derechos de Inclusión Social y de Inclusión Digital como nuevos derechos humanos fundamentales.
La provincia de San Luis reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas, comprendiendo sus derechos consuetudinarios preexistentes conforme a los acordados por la Carta Magna Nacional, el Convenio Nº 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 13 de septiembre del año 2007 (Ley Provincial Nº XIII-0755-2011).

Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) como normas del derecho internacional que resguardan los derechos humanos de nuestros pueblos.

En la provincia de San Luis, la política de reparación histórico-cultural comprende a ranqueles y de huarpes. En el año 2006 se restituyeron tierras; unas 68.500 hectáreas en el sur de la provincia, para el Pueblo Nación Ranquel, y más de 6.800 hectáreas al noroeste para el Pueblo Nación Huarpe[32]. Desde entonces, se han tomado las decisiones gubernamentales para que diferentes grupos de familias, identificados como descendientes, conformaran dichos pueblos. Tras la restitución de tierras, se construyeron viviendas, una escuela y un hospital en cada uno de los pueblos, se extendieron servicios -agua potable, cloacas, luz, telefonía e internet-, se designaron fondos de coparticipación al igual que los municipios y se modificó la Constitución Provincial de acuerdo a dicho reconocimiento.

De esta manera, las políticas denominadas de "inclusión social" que venía implementando la provincia desde años atrás, cobraron una cierta particularidad al realizarse en nombre de la identidad y de la reparación histórico-cultural. Su articulación, además, en una enmienda constitucional puso de manifiesto que las políticas de inclusión implementadas por la provincia presentan diferentes facetas -socio-económicas, educacionales, sanitarias, tecnológico-digitales y culturales-, pero todas ellas se inscriben en una misma lógica de poder. A diferencia de una nacionalización compulsiva y la neutralidad étnica como condición para el acceso a la ciudadanía (Segato, 2002), propias de la formación nacional de alteridad durante el siglo XIX, las políticas llevadas a cabo en San Luis a partir del año 2006 cumplen con el mandato de la diversidad, articulando multiculturalismo con neoliberalismo (Grimson, 2011), como nuevas versiones de la colonialidad del poder (Quijano, 2007) y establecen el marco significativo en el cual el conflicto se debe desarrollar.

La lectura de estas políticas desde una perspectiva global es bien interesante y extensa. Autores como Quijano (2007), Žižek (1992), Segato (2002), Briones (2005) y Grimson (2011), trabajan la vin-

[32] Aunque estos últimos siguen en litigio con el gobierno nacional por la restitución del actual Parque Nacional Sierras de las Quijadas (San Luis, Argentina).

culación de políticas neoliberales con las políticas de identidad, entendiendo este vínculo y la trama de relaciones que establecen como fundamental en el análisis ideológico de los desafíos que Suramérica está enfrentando. En este sentido, Rita Segato (2002) establece una distinción -que nos parece fundamental- entre Estado Nacional y nación o sociedad nacional. Los Estados nacionales, producto de la modernidad colonial capitalista (Castro Gómez, 2008) siguen todavía hoy, como en las épocas más duras del colonialismo estatal europeo, siendo los forjadores de alteridades y desigualdades, así como los constructores institucionales de los espacios donde las diferencias cobran sentido y concreción política, por ejemplo la educación formal y el sistema jurídico. Es a partir de una serie de mandatos o construcciones ideológicas -puede ser de raza, clase, etnia, género, región, localidad, etc.-, que instituyen diferencia, heterogeneidad, fronteras, jerarquías y tensiones internas entre los ciudadanos: en términos de nuestra autora, el Estado Nacional es quien construye, por propio beneficio biopolítico, en tanto la población aparece como un instrumento del gobierno (Foucault, 2007), las "alteridades históricas" y el "otro interior". La nación o sociedad nacional, en cambio, es el espectro completo de los sectores administrados por el Estado que ha adquirido una configuración propia e identificable de relacionamientos entre sus partes, vínculos necesariamente subsidiarios del orden estatal establecido.

En un escenario nacional con grandes conflictos respecto al cumplimiento de estos nuevos derechos, la provincia de San Luis se destaca por ser la única en emprender acciones concretas (Giacomasso, 2016), estableciendo, como veremos más adelante, una diferenciación significativa en términos productivos.

Sabemos que el Estado domina los instrumentos de clasificación social, legitima desigualdades y establece los modos de inclusión y reparación histórico-cultural, pero, en este caso, se pretende reparar, volviendo *"en el tiempo, a un minuto antes que comenzaran a conculcarse los derechos de las culturas originarias, un momento antes que comenzara el genocidio que se realizó sobre las culturas originarias"* (Alberto Rodríguez Saá en Multimedia Nación Ranquel), reeditando la misma relación de dominación y subordinación con el Estado.

San Luis y sus respuestas a la desigualdad

Para Claudia Briones (2005), más allá de los lineamientos nacionales, cada provincia es una "construcción histórica problemática" en donde se reproducen desigualdades sociales y se sedimentan procesos de formación de grupos alterizados. De esta manera, el contexto de aplicación de dichos lineamientos implica mucho más que un tiempo y un espacio determinados, configura un estilo particular de construcción de la hegemonía cultural. Para entender cómo se han anclado y se expresan las políticas de gestión de la diversidad que a nivel global se han impuesto, dicha autora propone trabajar con tres categorías: "economías políticas de producción cultural", "formaciones nacionales de alteridad" y "geografías estatales de inclusión/exclusión".

Economías políticas de producción cultural

Esta primera categoría de análisis explica cómo ponderaciones culturales de distinciones sociales proveen medios para habilitar modos diferenciados de explotación económica y de incorporación política e ideológica de excluidos sociales como una fuerza de trabajo que se presupone y re-crea diferenciada. En nuestro caso, podemos ver cómo las políticas hacia Pueblos Originarios reeditan un clivaje cultural en desuso por el predominio de la clasificación social en términos de estructura social, aplicándose las mismas, en un comienzo, como una extensión de las políticas de inclusión social

implementadas por la provincia[33].

El carácter regulador del Estado, de todos aquellos sujetos que no participan de la relación capital-trabajo y que engrosan la población sobrante o excedente en la provincia, se expresa claramente en la implementación de una política de inclusión social que tiene la capacidad de reformularse articulando demandas reales, pero siempre desde una misma definición de la problemática. Frente a la creciente desigualdad social, se formula una política de asistencia con una cobertura mínima de ingresos, que resuelve en lo inmediato la desocupación y la conflictiva social, pero que instala grandes contradicciones entre el discurso político y su implementación. Esta política social, llevada a cabo con diferentes modalidades de trabajo -limpieza, forestal, educativa, administrativa, seguridad, profesional, etc.-, no significa un empleo y una remuneración genuinos sino un paliativo que integra socialmente delineando identidades subordinadas, identidades que *"quedan supeditadas a las necesidades irrenunciables e imprescindibles, sometidas al asistencialismo, y por lo tanto, sujetas al amparo del Estado"* (Feigelman 2010, p. 7).

Justamente, en el marco de políticas sociales que buscan recuperar instancias de integración social de manera compensatoria y focalizada es que implementan las políticas de reparación histórico-cultural en San Luis. Como una modalidad más, el discurso sobre la exclusión-inclusión social es sustituido por el de negación-identidad, aprovechando un contexto global que inocula la diversidad y vuelve productiva la desigualdad social. Esta asociación de políticas sociales con políticas de identidad, muestra que la etnicidad vuelve a ser planteada como una cuestión que compromete sólo a una clase social y que es muy productivo sumarla en el reemplazo de "igualdad" por "equidad" que subyace en dichas políticas.

[33] En 2003 se implementó un Plan de Inclusión Social (PIS), denominado "Trabajo por San Luis", con el objetivo de disminuir la desocupación en la provincia. Los datos oficiales indican 49.207 inscriptos inicialmente; 36.000 beneficiarios en 2007; 14.219 en 2013; y 5280, en la actualidad (Prensa 1). Los diferentes funcionarios que han estado a cargo del mismo, fueron implementando salidas del PIS como capacitaciones, cooperativas, contratos en empresas privadas e ingreso a la administración pública. Con una modalidad de trabajo de siete horas, ART y obra social, en 2007, el PIS representaba el 38% de la masa salarial de la provincia (Seveso, 2007, Feigelman, 2010), y en 2013, el 26% de la misma (Arias, 2013).

En ese sentido, María Celina Chocobare (2013) sostiene que en el reconocimiento del Pueblo Ranquel en San Luis, las acciones estatales más significativas fueron las tierras cedidas, las viviendas construidas y el subsidio estatal. Las primeras tierras restituidas fueron tierras fiscales pertenecientes a un plan social que no tuvo éxito[34], las mismas presentan características físicas que dificultan las actividades agrícolas y ganaderas y están alejadas de otros poblados. A partir de entrevistas a habitantes del Pueblo Ranquel, Chocobare afirma que parte de las decisiones de los traslados estuvieron motivadas por la posibilidad de acceder a beneficios tales como vivienda y trabajo; en un primer momento, fueron inscriptos en el Plan de Inclusión Social y luego pasaron a cobrar un porcentaje del dinero que el municipio ranquel recibe como coparticipación a cambio de trabajos en la comunidad.

Más de diez años después, la situación de vulnerabilidad social no ha cambiado. La relación de dependencia con el Estado Provincial, que abordaremos más adelante, se ha profundizado, atravesando la gestión estatal todas las actividades que se realizan en el Pueblo Ranquel. La actividad ganadera en el Pueblo Ranquel es un ejemplo, así como la problemática habitacional, que cobró una importante visibilidad en el mes de junio de de 2017, cuando trascendió por medios provinciales un importante conflicto de desadjudicación de vivienda a una habitante ranquel (El Chorrillero (13/07/17): *Una familia Ranquel le pide al lonko que le devuelva su casa*).

Ahora bien, para entender mejor la economía política de la producción cultural en la respuesta local a problemáticas locales, es necesario referirnos al contexto, o marco de ajuste estructural, bajo nuevos lineamientos globales. Diversos autores establecen grandes diferencias entre las respuestas políticas frente a la diversidad cultural y a la multiculturalidad. Por un lado, encontramos una línea conservadora que reconoce diferencias y sólo invoca una mera y superficial tolerancia. Por otro, hay una línea crítica, que fundamenta su propuesta en el reconocimiento de una diversidad raigal, no sólo cultural, sino también económica, social y política, que debe

[34] "*El Plan Pioneros Siglo XXI tenía como objetivo promover la radicación de emprendimientos y proyectos productivos en campos ubicados en una región semiárida de la provincia, 68.705 hectáreas a 27 kilómetros de la localidad de Batavia*" (Chocobare, 2013, p. 9).

ser comprendida, respetada, aceptada y reconocida en pie de igualdad en tanto dignidad humana diversa.

Inscriptas en la línea conservadora, como la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, de la cual deriva el concepto de Pluralismo Cultural[35]; las reformas constitucionales de Argentina y San Luis, a partir de los compromisos firmados con OIT y ONU[36] adpotaron el nuevo Pluralismo Jurídico que las inspira[37]; y diversas políticas focalizadas compensatorias que se han aplicado en nuestro país[38].

Catherine Walsh distingue dentro de esta línea conservadora, una perspectiva relacional, que hace referencia al contacto e intercambio entre culturas, y una perspectiva funcional, que tiene como meta el reconocimiento de la diversidad cultural e inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida. Pero ambas, por ocultar o buscar incluir, terminan convirtiéndose en:

> ...una nueva estrategia de dominación que apunta no a la creación

[35] "*La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos*" (Biagini y Roig, 2009, p.181).

[36] "*El Convenio detalla los derechos de los Pueblos y las consiguientes obligaciones de los Estados con cierta determinación. La Declaración ofrece el marco general de reconocimiento de derechos por parte de la comunidad internacional, dentro del cual deben ser interpretadas las normas del Convenio*" (Salgado y Aylwin, s/f, p. 4).

[37] A diferencia del pluralismo jurídico de matriz liberal, que consagra "*una estructura privada de individuos aislados, movilizados para alcanzar sus intentos económicos exclusivos, el nuevo pluralismo se caracteriza por ser integrador, que une a los individuos, sujetos y grupos organizados alrededor de necesidades comunes. Se trata... de la creación de un pluralismo de 'sujetos colectivos' fundado en un nuevo desafío: construir una nueva hegemonía que contemple el equilibrio entre 'predominio de la voluntad general* [...] *sin negar el pluralismo de los intereses particulares*" (Wolkmer, s/f, p. 10).

[38] En educación, por ejemplo, durante el gobierno de Alfonsín se creó el Instituto Nacional de Acción Indígena (INAI) que coordina "*programas de apoyo a la educación intercultural, pedagogías de los pueblos originarios, acciones de recuperación cultural y a investigaciones históricas protagonizadas por las comunidades*" (Enriquez, s/f: 3); durante el gobierno de Menem se incorpora la educación bilingüe e intercultural en la constitución nacional, se sanciona la Ley Federal de Educación que garantiza dicho derecho y se la reglamenta (Enriquez, s/f, p. 4 - 5); y, finalmente, durante el gobierno de Kirchner se sanciona la Ley de Educación Nacional que instaura la Educación Intercultural Bilingüe como una de las ocho modalidades del sistema educativo (Enriquez, s/f, p. 7). Todas estas políticas "*se proponen compensar las desigualdades de origen de los estudiantes concentrando los recursos en la 'población objetivo'... Estas políticas se fundaron en el principio de equidad, concebida como no dar lo mismo a quienes no son iguales*" (Feldfeber y Gluz, 2011, p. 343).

> de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista, ahora 'incluyendo' a los grupos históricamente excluidos en su interior. (Walsh, 2010, p. 78)

En este mismo sentido, Slavoj Žižek entiende al multiculturalismo como negación de la diversidad y utiliza una metáfora muy ilustrativa: *"Es como si la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por las diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial'"* (citado en Biagini y Roig, 2009, p. 182). También Alejandro Grimson se detiene en esa estrategia o válvula de escape, pero con un análisis más gramsciano referido a la irrupción de demandas sociales en el marco del neoliberalismo de los años 90:

> Por lo tanto, las antiguas demandas acalladas durante siglos o décadas y que habían acumulado fuerzas en los últimos años encontraron un escenario más propicio para intervenir en la arena pública. En ese marco, de hecho, la cantidad y proporción de personas que se consideran a sí mismas indígenas creció y continúa creciendo en numerosos países de América Latina. Los gobiernos neoliberales no desalentaron esos procesos, pero intentaron restringirlos al plano de los valores al no aceptar ni promover los reclamos de tierras ni el control de los recursos [...] Buscaron dar con la cultura aquello que quitaban con la economía (Grimson, 2011, p. 79-80).

La línea denominada de interculturalidad crítica, va más allá de la denuncia de las múltiples estrategias por las cuales se busca reproducir la dominación, y entiende a la diversidad cultural en la heterogeneidad de cada estructura específica, con su historia y trama de relaciones, circunscribiendo en la problemática de la interculturalidad, no sólo a los Pueblos Originarios, sino a todos los sectores de la sociedad. De ahí que la exigencia de una verdadera universalidad, o como la demomina Wallerstein (2007) una "universalidad universalidad" que se diferencie sociopolíticamente de la "universalidad europea", que tras su ropaje de aceptación de lo universal en tanto válido para todo ser humano, esconde la imposición de pautas bioculturales y biopolíticas hegemonizadas, en principio, por los poderíos bélicos de turno, y luego por los procesos de

colonialidad (Quijano, 2007) en base a la reproducción educativa y al epistemicidio (De Sousa Santos, 2009).

Además, esta perspectiva de la interculturalidad se asienta en la posibilidad de "otros mundos posibles" cuya aceptación requiere necesariamente trascender la moderna concepción de que lo universal es lo producido por el centro del Sistema Mundo, quien se ha arrogado la potestad de definir lo más y lo menos desarrollado en una línea de un progreso por él mismo construido a expensas de lo otro: se hace necesario traspasar esa línea para ir hacia una transmodernidad (Dussel, 1994; Grosfoguel, 2007) que escapa de la posmodernidad, reeditada por carriles más sutiles de aquel universalismo producto de la imposición hegemónica. El proyecto de la interculturalidad, entonces,

> no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar a lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar -desde la diferencia- en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. (Walsh, 2010, p. 79)

Formaciones nacionales y provinciales de alteridad

A medida que se van resaltando aspectos característicos de los grupos, se van resignificando marcas ya sedimentadas en "formaciones nacionales y provinciales de alteridad". Tales formaciones, que administran jerarquizaciones socioculturales, además de producir criterios para la clasificación y pertenencia de otros culturales, regulan las condiciones de existencia diferenciales de esos otros internos que se reconocen como parte de la soberanía de un Estado, y que sin embargo, se le otorga una especie de dignidad humana inferior.

> Así, aun cuando tales contingentes son construidos como parcialmente segregados y segregables en base a características supuestamente "propias" que portarían valencias bio-morales concretas

> de "autenticidad", los mismos van quedando siempre definidos por una triangulación que los especifica entre sí y los (re)posiciona vis-à-vis con el "ser nacional". (Briones, 2005, p. 15-17)

Este contexto político es reinterpretado de una manera muy particular en la provincia de San Luis, debido a la conformación de los Pueblos Ranquel y Huarpe, porque, al mismo tiempo, se reedita una frontera o trama simbólica común (Grimson, 2011) con las categorías de identificación: puntanos, ranqueles y huarpes. La particularidad de esta configuración cultural es que la reedición de la distinción étnica en grupos de San Luis ha sido promovida por una serie de políticas provinciales y un reconocimiento constitucional (Chocobare, 2013; Multimedia Nación Ranquel, s/f; Giacomasso, 2016). Por lo tanto, la lógica de constitución de una parte, en el todo que supone la provincia (Grimson, 2011), es la lógica del reconocimiento jurídico, de la productividad de la diferencia para dar cumplimiento a los tratados internacionales firmados. Por supuesto, entendemos que este proceso internacional es parte del logro que implica la ampliación de derechos culturales, pero, en la provincia de San Luis, se superpone con otro contexto que le da importantes particularidades a dicho reconocimiento. En otras palabras, se da un singular campo de posibilidad en el tratamiento de la alteridad.

Durante muchos años, en San Luis se construyó un discurso acerca de la identidad puntana, estableciendo claras diferencias con una previa negación de valores sanluiseños que produjeron un imaginario de desvalorización y postergación (Trocello, 2008; Lobo, 2014). De manera que, dicha identidad se enuncia entre los términos de postergación y progreso, siempre teniendo como actor principal a un líder o al gobierno provincial[39]. En este contexto, el

[39] *Desde la vuelta de la democracia (1983) la provincia de San Luis ha tenido cuatro gobernadores: Adolfo Rodríguez Saá (1983-2001), María Alicia Lemme (2001-2003), Alberto Rodríguez Saá (2003-2011), Claudio Poggi (2011-2015) y, nuevamente, Alberto Rodríguez Saá (2015 hasta la actualidad). La "nueva identidad puntana" tiene como esencial enunciador discursivo al ex gobernador Adolfo Rodríguez Saá. Este discurso producirá interpelaciones tendientes a generar a los sujetos el orgullo de pertenecer a la provincia de San Luis, es decir, de ser "puntanos". Este orgullo afianza el sentido de pertenencia a una provincia que ha cambiado -que ha progresado- y, gracias a la acción de Adolfo Rodríguez Saá, ha dejado de ser una provincia pobre y olvidada para pasar a ser reconocida en el resto del país* (Trocello, 2008, p. 282-283).

reconocimiento a los pueblos que habitaron nuestro territorio se inscribe en la misma trama relacional -pueblo postergado y líder-, simplificando su importancia desde el punto de vista de los derechos culturales y las condiciones materiales de existencia.

Después de más de una década, vemos que el reconocimiento no sólo ha fortalecido las distinciones y la relación con el líder político que promete mejores condiciones de existencia, sino que el supuesto sobre el cual se asienta, una diversidad cultural postergada, vuelve a reintroducirse en términos discursivos, siendo funcional a la definición del ser provincial. Sabemos que la definición de los "otros" implica la definición del "nosotros", porque ambas categorías se construyen simultáneamente. Pero, la oportunidad de redefinirnos con el otro desde un punto de vista distinto al eurocéntrico, colonial y racista, se perdió en San Luis con la instrumentación de la clasificación social, el establecimiento de distancias sociales como distancias culturales y la definición de grupos como totalidades, con rasgos y características particulares.

Las palabras de una mujer, entrevistada para el multimedia Nación Ranquel, ejemplifican las distinciones sedimentadas hegemónicamente. Cuando se le pregunta por sus expectativas en relación al proyecto, contesta: *"Que todos, toda Latinoamérica, todos los indígenas, sangre indígena, vengan, que le den la misma oportunidad que tenemos nosotros. ¿Dónde has visto indios con internet? En ningún lado (risas)".* En dicho contenido audio-visual, las categorías de identificación aparecen asociadas a una serie de símbolos como las plumas, ponchos, toldos, caballos y ruralidad. Y es que la lógica de producción de identificaciones no parece haber sido subvertida. La misma mujer que ríe diciendo que los indios tienen internet, expresa: *"A mí me dicen: te vas a tener que poner las plumas (risas)".* Estamos frente a un caso ejemplar de un discurso que expresa la heteroconstrucción de una identidad, en este caso la ranquel: *"... identidades que emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida..."* (Hall, 1996, p. 18).

Geografías estatales de inclusión y exclusión

La alteridad aparece ubicada en un tiempo y en un espacio determinado, por esta razón es necesario analizar cómo se van transformando los discursos de las "geografías estatales de inclusión y exclusión". Partimos de la idea de que toda cartografía está incripta en un lugar de enunciación determinado, y está necesariamente entrecruzada por las disputas por el sentido y el poder. Además, la cartografía no es un discurso exclusivamente "espacial", sino verdaderamente crono-tópico en el que podemos leer además del sistema de relaciones, el lugar de enunciación de quién cartografía -que es siempre un *quién* colectivo-, las historias y la memorias que están implícitas en la narración del discurso geográfico-cartográfico (Aguer, 2014).

Los/las/les ranqueles y huarpes actuales aparecen como "descendientes" de los que habitaron las zonas sur y norte de la provincia, adquiriendo la identidad una dimensión temporal respecto a la descendencia y una espacial respecto a su territorialización.

Las "geografías estatales de inclusión/exclusión"

> remiten a la cartografía hegemónica que fija altitudes y latitudes diferenciales para su instalación, distribución y circulación. Entre otras cosas, estas geografías de inclusión/exclusión intentan inscribir por anticipado en el "sentido de pertenencia" de esos contingentes la textura de las demandas que vayan a realizar. (Briones, 2005, p. 20)

La demanda de tierras que es fundamental en la narrativa global de estos derechos, en San Luis se cumple desde un principio conformando una frontera espacial entre las ciudades y los Pueblos Ranquel y Huarpe. Sin embargo, dicha frontera es significativa en términos de distancia respecto a los lugares de enunciación de los derechos, de las políticas y de la gestión de las mismas. El reconocimiento respeta la localización del poder, asocia identidad cultural con territorio, aleja a los "otros internos" del poder, y superpone la

estructura burocrática a la organización de la comunidad: el *lonko* funciona como intendente y el *lonko che* es el propio gobernador de la provincia[40].

Como veremos a continuación, las Comunidades Indígenas urbanas no son reconocidas porque no pueden ser políticamente localizadas en un mismo territorio. Sus demandas no pueden ser vehiculizadas, porque su dispersión en lo urbano hace que no se las identifique como Pueblos Originarios, sino como pobres, beneficiaros del plan de inclusión social.

La negación que los Pueblos Indígenas han encarnado durante siglos, retorna en un segundo momento de la producción de ausencia, pero con una racionalidad que no es monocultural sino contemplativa de la diversidad. Ésta aparece representada en el discurso dominante en un espacio rural lejano de los centros de enunciación, y en un tiempo pasado al que debe tributar, volviéndose a recrear la identidad de los otros internos sin poder superar la diferencia colonial. La dominación y la subordinación se ocultan con la recreación de prácticas y discursos que se vuelven signo de la etnicidad, pero adquiriendo una forma neutral, como si los conflictos por fin se hubiesen resuelto, con una continua referencia a lo tradicional. De esta manera, el reconocimiento y la reparación histórico-cultural son los nuevos nombres de la diferencia colonial, los imperativos alrededor de los cuales se reorganizan las políticas públicas.

[40] Tanto en los discursos como en los documentos elaborados por el gobierno provincial se resalta la figura de Alberto Rodríguez Saá: *"El colorido acto se concretó con las primeras luces del alba y contó con la presencia del principal hacedor de esta acción reivindicadora, el gobernador de San Luis, Dr. Alberto Rodríguez Saá". "La ceremonia contó con la participación especial y única del gobernador de San Luis, Dr. Alberto Rodríguez Saá, por ser descendiente directo del pueblo, y se desarrolló en un descampado a metros de las viviendas que más tarde se inauguraron"* (Página web Nación Ranquel). En ese marco, el gobernador Alberto Rodríguez Saá fue nombrado jefe de lonkos o "Lonko Che" por *"por su linaje de sangre rankül y su propio pedido de reconocimiento"* (Giacomasso, 2016, p. 95).

Los no reconocidos Resistencias y conflictos alrededor del reconocimiento y la gestión de identidad

En las normativas internacionales, los Pueblos Indígenas aparecen como sujetos de derechos, pero la provincia de San Luis ha tenido una manera particular de interpretación, haciendo un propio uso de las categorías Estado, Nación, Pueblos y Descendientes. Ese estilo provincial de redefinir al otro interno y al ser provincial, no implica una redefinición del Estado en términos plurinacionales, como los procesos boliviano y ecuatoriano, sino su afirmación como facilitador del tránsito desde el retraso o la postergación de un pueblo a su progreso indefinido.

De esta manera, la diversidad cultural funciona en los discursos como el significante alrededor del cual se organiza el reconocimiento, pero, como hemos visto anteriormente, éste configura espacios sociales y prácticas específicas, enlazando de manera productiva la inclusión, la identidad, el territorio y el poder. De manera que, *a priori*, delimita cuáles son las realidades importantes y deseables, diferenciándolas de las realidades que son obstáculo o indeseables (De Sousa Santos, 2010), y estableciendo los límites de la interpretación provincial a los derechos que deben asegurarse. El silencio y la ausencia de políticas respecto a una serie de comunidades urbanas que reclamaron reconocimiento son sintomáticos del estilo provincial, este último reedita las formaciones de alteridad y contribuye a la dificultad que tienen para interactuar las identidades políticas o minorías que no están subordinadas a sus polìticas estatales.

La Organización Territorial Huarpe Pinkanta San Luis, San Juan y Mendoza, es una organización que nuclea a 18 Comunidades Huarpes. Según su Informe de Comunidades 2017, en la provincia de San Luis habitan:

40 Comunidades de Pueblos Originarios, con distintos procesos orgánicos, de las cuales se ha podido trabajar con 10 a lo largo del año 2015 que pertenecen al Pueblo Huarpe y restan 30 en el territorio, de las cuales tres pertenecen y están trabajando y contenidos por el gobierno provincial con casa, hospital, escuela y proyectos para 10 familias de 1 comunidad Huarpe Guanaca Che La Tranca y 20 familias Ranqueles en el sur de la provincia de dos comunidades. Las Comunidades del Pueblo Huarpe que hemos trabajado están distribuidas en los departamentos de San Francisco del Monte de Oro, departamento Belgrano, departamento Junín y departamento Pueyrredón Capital. (2017, s/n)

Las 18 comunidades[41] son:

- Chay karygu Clara Chutum
- Chay karygu Namanguey Diaz
- Chay karygu Yatague
- Chay karygu Palma Ayayme
- Chay karygu ńerke Elena Diaz
- Chay karygu Yeyen Gertrudis
- Chay karygu José Ramón Guaquynchay
- Chay karygu Cuchy Funes
- Chay karygu Pinkanta
- Chay karygu Guay Tuca
- Chay karygu Jofré de Río Grande
- Chay karygu Tuca Godoy Bajo Veliz
- Chay karygu Rumalda Gonzalez
- Chay karygu Talkenka
- Chay karygu Guaquinchay
- Chay karygu Takot
- Chay karygu Aballay
- Chay karygu Tatata Domingo

Ahora bien, para entender la formación de alteridad en la actualidad, Rita Segato plantea como necesario tener en cuenta no sólo

[41] Al momento de la publicaicón de este libro (2022), la Organización Pinkanta ha variado su composición.

los clivajes internos, sino también la gran frontera[42], los tres actores principales -los Estado-Nación, los grupos de interés y las corporaciones y agencias transnacionales-, los contextos que dan significación -provincial, regional, nacional, internacional- y las relaciones que se establecen. Con respecto a éstas últimas, Segato (2002) afirma que es necesario analizar las relaciones entre los Estados Nacionales periféricos y los Estados poderosos; entre los grupos de interés y el Estado Nacional particular; entre los grupos de interés de las naciones periféricas con los de las naciones poderosas; y la configuración de relaciones entre las partes y entre el todo y las partes. En la misma línea, Briones (2005) establece como puntos de partida del análisis las relaciones Provincia/Nación, Provincia/alteridades internas, Pueblos Indígenas/Provincia y Pueblo Indígena/Provincias.

A partir de este discernimiento de niveles de análisis, Segato (2002) plantea una distinción sumamente esclarecedora entre alteridades históricas e identidades políticas. La definición de las primeras ya ha sido trabajada anteriormente, y la hemos ido articulando con categorías que la explican. En pocas palabras, a partir del avance del capitalismo en América Latina, las instituciones se reformularon en términos modernos y coloniales, extendiendo un modelo de Estado-nación que avanzó sobre los territorios de dominación, clasificó las poblaciones bajo los mandatos de homogeneización y exclusión o segregación -por lo tanto, configuró formaciones nacionales de alteridad-; articuló una heterogeneidad de relaciones de producción en un patrón de explotación y discriminación, y, finalmente, estableció relaciones de pertenencia a ese Estado.

Como parte de su propia dinámica, el capitalismo actual ha reconfigurado el papel de estos Estados y de todas las instituciones modernas. Respecto a la regulación social, han aparecido nuevos actores políticos y económicos que desdibujan viejos parámetros e instalan nuevas lógicas y mandatos globales en el contexto que da

[42] La estructuración social global aparece en Segato como "*la gran frontera*", entre "*...los que, por su fuerza económica, tecnológica y bélica tienen mayor poder de conducción sobre el curso de los flujos propios del proceso de globalización, y quienes simplemente acompañan este proceso. Los países modernos y los países ansiosos de modernidad... Esta es la gran frontera que divide el paisaje global, y deja a las naciones agrupadas a uno y otro lado, sobre el eje vertical de una diversidad jerárquica*" (Segato, 2002, p. 112).

significación a la producción de alteridad. En este nuevo contexto, que deja de ser estrictamente regional, emergen nuevos productos culturales y nuevas identidades políticas que son globales, transnacionales, descontextualizadas y hasta importadas; identidades que se distancian de la experiencia étnica local y buscan otros anclajes de legitimación.

> Las identidades políticas transnacionales... son un producto de la globalización por dos caminos posibles: 1) pueblos que estuvieron siempre constituidos y bastante aislados y que ahora inscriben su presencia con perfil definido, como solicitantes de derechos y legislaciones específicas, en un proceso de adquisición de visibilidad en términos étnicos o de «minorías» que puede ser llamado de etnogénesis o emergencia de identidades... ; y 2) segmentos de la población con características raciales o tradiciones diferenciadas que han existido históricamente pero cuya etnicidad pasa ahora a obedecer las pautas de un guión fijo introducido por la globalización y endosado por los Estados nacionales bajo la presión de los agentes globalizadores. (Segato, 2002, p. 122)

En ese marco se produce una especie de regla universal de procedencia y constitución de lo diverso -lo cual es de suyo contradictorio e irracional, pues reglar lo diverso implica negar lo diverso-, o como lo denomina nuestra autora, un "multiculturalismo anodino y liberal", armado más para el discurso de lo políticamente correcto, antes que para la restitución de territorios, productividad y cultura, *"donde no hay lugar para la discusión sobre la naturaleza misma de los recursos, su forma de extracción y su finalidad en el destino humano"* (Segato, 2002, p. 123).

Para aquella autora, el papel del Estado respecto a la formación de alteridad no ha cambiado; sigue estableciendo fronteras internas, instituyendo y administrando la diferencia étnica, dando forma a ese otro interior en el marco de intereses políticos, pero, ahora, bajo mandatos de diversidad y homogeneización global. Actualmente, "*diferenciarse étnicamente, aceptar la nominación y la cuadrícula étnica, por parte de los grupos indígenas responde... a demandas espontáneas en favor de bienes de la modernidad..."* (Segato, 2002, p. 113). San Luis, y sus políticas estatales referidas a Huarpes y Ranqueles, constituye un caso emblemático de esta cuadriculatura étnica.

La puntanidad como fundamento de las políticas públicas

Quizás, el contraste más explícito en el marco del reconocimiento de los derechos de los pueblos sea la construcción del ser provincial y la reformulación de las políticas públicas en relación al mismo. Desde hace unos años, todas las políticas públicas que lleva adelante la provincia están atravesadas por la construcción de la llamada "puntanidad". En San Luis hay desde artistas, libros, discos, talleres, torneos, concursos, olimpíadas intercolegiales, murales, semanas, hasta boxeo de la puntanidad. Según la página web del gobierno provincial, éste *"es un constructo en sí mismo, compuesto por elementos tan significativos como sólidos, desde lo antropológico, histórico, cultural y geopolítico. Y estos elementos son los que construyen nuestra identidad como pueblo".*

Ahora bien, en los últimos años se han dado dos acciones de gobierno que avanzan en este sentido, y mucho más allá del terreno de lo cultural y deportivo: la puntanidad llegó a la política de vivienda y a la de empleo. Es conocida la política de vivienda que desde hace 30 años lleva adelante el gobierno provincial, y aunque el acceso a la vivienda siempre estuvo restringido para las personas que recién llegaban a la provincia, teniendo que contar con un mínimo de dos años de residencia para acceder a la inscripción. Desde fines de 2016 se desadjudicó, por primera vez, a beneficiarios que no habian nacido en la provincia, aun teniendo 25 años de residencia e hijos nacidos aquí (Todo un país (22/11/16), *"Vivo acá hace 25 años pero me quitaron la casa por no haber nacido en San Luis"*).

En el mismo contexto, se dio un breve pero intenso debate a partir de un proyecto de ley que, finalmente, se aprobó en la Legislatura Provincial. La Ley creó un Registro de Empleo Puntano (REP) según la cual, los empleadores deberán inscribirse para abonar una tasa mensual del 10% de la remuneración bruta por cada empleado en

relación de dependencia, exceptuando del mismo al Estado Nacional, provincial y municipal y, esto es lo que interesa, particularmente a los empleadores de personal nacidos en San Luis o que tienen como mínimo cinco años de residencia en la provincia[43].

Además, las medidas para establecer prioridades en la adjudicación de viviendas y de incentivos a la contratación de mano de obra local cobraron una gran relevancia en los debates sociales y legislativos, por interpretarse como cierres de frontera para los recientemente llegados a la provincia. Estos debates fuertemente centrados en la alteridad se inscriben, además, en un contexto de fuertes críticas a las políticas de cercamiento o murallas que a nivel provincial, nacional e internacional se están aplicando de manera creciente. Las políticas de la puntanidad, pues, son coincidentes con la políticas xenofóbicas a nivel mundial. Como las de Donald Trump, quien en el año 2017 ganó las elecciones en los EEUU, con un fuerte discurso discriminatorio hacia la comunidad latina y prometiendo expulsar "once millones de trabajadores inmigrantes ilegales" y desarrollar inversiones de un 'millón de millones de dólares en obras públicas para reconstruir, como en un nuevo *New Deal*, las infraestructuras, aeropuertos, carreteras, puentes y túneles en todo el país. Todo lo cual relanzó la actividad económica, el crecimiento y, sobre todo, creó millones de empleos, exclusivamente para los estadounidentes (Ramonet, 2017). También coincide con las políticas de expulsión de refugiados de los Estados europeos cuya virulencia llegó al punto de ser caracterizada por el máximo referente de

[43] La ley creó un Registro de Empleo Puntano (REP) donde los empleadores deberán inscribirse para abonar una tasa mensual del 10% de la remuneración bruta mensual por cada empleado en relación de dependencia, exceptuando del mismo a:
a. los empleadores de personal:
- nacido en la provincia de San Luis;
- que tenga como mínimo 5 años de residencia en la provincia;
- con especialidades de comprobada escasez en la provincia;
- que se encuentra declarado al momento en que entra en vigencia dicha ley;
- egresado de escuelas técnicas, institutos de formación superior, universidades provinciales y universidades nacionales radicadas en el territorio de la Provincia;
- de servicio doméstico;

b. y al Estado nacional, provincial y municipal, sus dependencias y reparticiones autárquicas y descentralizadas salvo cuando realicen operaciones industriales, comerciales, bancarias o de servicios a título oneroso.
(Proyecto de Ley REP, 2016; El Cronista (01/12/16). "San Luis cobrará un impuesto a quien contrate trabajadores no puntanos").

la Iglesia Católica comparable al rechazo que *"María experimentó* cuando no se le dio alojamiento para dar a luz a Jesús" (La Nación (09/12/16). Comparable también con lo que sucedió en 2017 en la capital de nuestro país, donde se desalojó violentamente a "manteros", muchos de ellos no-argentinos, y se comenzaron a realizar controles migratorios en la terminal de Retiro, evidenciando una política represiva hacia vendedores ambulantes y una conflictiva social que tiene a inmigrantes ilegales y a la connivencia policial por protagonistas.

De esta manera, también en San Luis, la difícil situación social aparece tramitada en términos de fronteras culturales. Tras el cierre de las fábricas "Herzo", "Cerámica San Lorenzo", "Alpargatas", "Georgalos", que dejó en la calle a 500 trabajadores (El Puntano (07/02/17) *En la tierra de los Rodríguez Saá abren casinos y cierran fábricas*), San Luis se colocó en el podio, junto a Santa Cruz, de la lista de provincias con mayor pérdida de puestos de trabajo a fines de 2016[44]. Frente a los despidos, la falta de inversión en la provincia, el ajuste en los salarios y el aumento del costo de vida, el gobierno actualiza las fronteras de la identidad en las dos políticas mencionadas, la de vivienda y la de empleo puntano, y suma una política de recepción humanitaria de refugiados Sirios (Página web del Gobierno de la Provincia de San Luis, 2017), actualizando la problemática de las condiciones de existencia en la discursividad acerca de la alteridad.

Entonces, la definición del ser provincial y de alteridades interiores y exteriores nos muestra cómo se mantiene ese clivaje o diferencia colonial que configura formas de subjetivación, forma de ser para el otro y condiciones de existencia diferenciales para distintos grupos internos -los "puntanos" y los "no puntanos" -. Aunque las definiciones cambien, en la fantasía ideológica que estructura la realidad se dan las mismas relaciones de dominación y subordinación colonial. *"Son 'otros' resultantes de formas de subjetivación que parten de interacciones a través de fronteras históricas interiores, inicialmente en el mundo colonial y luego en el contexto demarcado por los Estados nacionales*" (Segato, 2002, p. 12).

[44] Según datos del INDEC, la pérdida de puestos laborales fue del 9,1% interanual (Infobae (11/01/17) "*Por las importaciones, cerraron dos plantas de Alpargatas y ya son 500 los despidos en San Luis*").

En la discursividad social sanluiseña, las referencias al "pueblo puntano" y la conocida distinción establecida en relación a "NC" -nacido y criado en San Luis- fueron cayendo en desuso frente a la distinción de San Luis como otro país dentro del territorio argentino -"San Luis, otro país"- y la afirmación de la "Puntanidad", que rápidamente ofrecieron una clara narrativa de los valores y logros sanluiseños. En este sentido, Claudio Lobo analiza la construcción reciente de la identidad puntana y encuentra que mientras en los primeros discursos de Adolfo Rodríguez Saá, *"el cronotopo retomado es el de la figura del héroe, m*ás particularmente, la del héroe puntano (Pringles: el héroe de Chancay, el soldado anónimo) relacionado con el cronotopo de la gesta sanmartiniana y el tiempo de la gesta de la independencia del territorio puntano" (2014, s/n), en los discursos de Alberto Rodríguez Saá se da *"la emergencia disruptiva de las comunidades/culturas originarias como tópico identitario"* (2014, s/n). Dice el gobernador Alberto Rodríguez Saa:

> Anuncio con orgullo que en el mes de Mayo vamos a otorgarles las tierras que ellos quieran a la Cultura Ranquel y en el mes de Junio a la Cultura Guanacache donde ellos tenían sus asentamientos, sus poblaciones diezmadas, perseguidas, etc., y vamos a hacer con ellos un plan para que tengan esa cultura, en ese asentamiento donde ellos elijan vivir y defender sus derechos vamos a hacer un plan para que tengan una economía sustentable y no dependan absolutamente de nadie, sino de su propio trabajo, de su propia cultura. Queremos ser la primera provincia argentina que reivindique definitivamente a las culturas originales. (Lobo, 2014, s/n)

De Adolfo a Alberto vemos pues, desplazarse en el discurso el eje de la puntanidad, desde las raíces de héroes de *estatus* moderno por su pertenencia a los cuerpos castrenses que a pesar de su lucha emancipadora contra España nunca abandonaron el carácter civilizado del miliciano regular, instrumento obediente del Estado, a la barbarie de los Pueblos Ranquel y Huarpe. Se ha producido un hiato irreconciliable entre la vieja y la nueva concepción de puntanidad.

Este análisis de la identidad puntana en la discursividad política también aparece en Feigelman, quien resalta la construcción discursiva del "nosotros" y los "otros":

> El discurso político legitimante del Plan de Inclusión Social está dirigido a un metacolectivo singular que no admite fragmentación ya que está dirigido a todos los puntanos. Es más, si bien la enunciación política parece inseparable de la construcción de un contrario, en el caso de la Provincia de San Luis, el adversario ocupa el lugar del que no es puntano. Comprendiendo que el eje de oposición nosotros/los otros es fundamental en el discurso político, se entiende que Alberto Rodríguez Saá, como enunciador político busque llegar al colectivo de identificación más amplio posible, es decir, a un "nosotros" que abarque a la mayoría de destinatarios potenciales. Volvemos a subrayar el tinte religioso del discurso político enunciado por Alberto Rodríguez Saá, posicionando a San Luis y en consecuencia ubicándose él mismo como el patrono de la generosidad y la providencia. (Feigelman, 2010, p. 98)

Por lo tanto, más allá de la ideología que las normativas nacionales e internacionales conllevan, la resignificación local y su implementación en políticas sociales, de reparación histórico-cultural y humanitarias reproducen la dominación del Estado y su representación monopólica en el líder, y que Chocobare (2013) y Giacomasso (2016) interpretan como paternalismo.

Pero ¿cómo este discurso logra tener efectividad social, si está reproduciendo las misma relación colonial, la misma negación, la misma sujeción? Partiendo de Marx y Althusser (1974) y utilizando las conceptualizaciones del psicoanálisis lacaniano, Slavoj Žižek (1992) responde a este interrogante afirmando, en primer término, que la efectividad social discusiva se vehiculiza a través de la ideología, la cual existe en tanto constituye a los sujetos en sujetos concretos, sujetados a un orden ideológico que funciona reclutando sujetos entre los individuos. La eficacia de la "discusividad rodriguesaaísta" ancla en una ideología transformada en aceptación popular gracias a una enunciación estatal que oculta su trama de poder tras la promesa de inclusión social. Además, esta ideología, como todas, es inconsciente y adquiere la forma de escena fantasmática, donde el sujeto del inconsciente establece un tipo de relación con el objeto-causa de su deseo, como respuesta al deseo del otro. En definitiva, esta escena fantasmática o fantasía ideológica estructura la realidad, y su configuración demanda un no conoci-

miento -que no es falsa consciencia- de las relaciones que implica para que tenga efectividad social. Es más, esa realidad funciona como un síntoma, dando consistencia de ser al sujeto que las relaciones ideológicas necesitan, al mismo tiempo que niega múltiples posibilidades de existencia. Por lo tanto, la ideología es un lenguaje que el hombre habla sin saberlo y su ser está comprometido en las relaciones materiales e ideológicas que reproduce.

Žižek (1992) utiliza a Lacan, que a su vez partió de Saussure, para entender a la sociedad como un contexto lingüístico donde el valor se determina por la estructura significante que se le opone y explica qué ocurre cuando se piensa que ese valor es natural. Pero, aquí, lo que podríamos entender como una simple naturalización da una vuelta más, porque el autor esloveno constata dos tipos de fetichismo, uno con las mercancías y otro entre los hombres, y establece que la relación entre los dos no es homóloga porque, mientras en el capitalismo acontece el fetichismo de la mercancía, las relaciones entre los hombres están desfetichizadas. Resulta que es el síntoma quien denuncia el disfraz con el cual aparecen:

> Con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se reprimen; formalmente, parece que lo que nos incumbe son sujetos libres cuyas relaciones interpersonales están exentas de todo fetichismo; la verdad reprimida -la de la persistencia del dominio y la servidumbre- surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de igualdad, libertad y demás. Este síntoma, el punto de surgimiento de la verdad acerca de las relaciones sociales, es precisamente las "relaciones sociales entre las cosas". (Žižek, 1992, p. 53)

Es en esta escena fantasmática o "fantasía ideológica" donde la identidad puntana y la de los pueblos que habitaron nuestro territorio, se inscriben reproduciendo las relaciones ideológicas de un pueblo postergado con su líder. En forma sintomática, esta relación de poder aparece como impulsora de la recuperación de lo perdido, pero sin responsabilidad en la negación, exterminio y nacionalización compulsiva provocada. Se pretende reparar, reeditando la misma relación Estado-Sociedad, la misma relación de poder, la misma desigualdad, pero ya no en forma compulsiva sino generando plus-

valor. Para Žižek, la fantasía ideológica, como en el sueño paradigmático de Freud, "el niño que arde", nos permite dormir y prolongar el despertar a lo real del deseo; de igual modo, la identidad como puntano o indio se vuelve reconocimiento simbólico de un líder o Estado que señala lo que es deseable y posible en el recuadro de realidad que dicha relación configura. Despertar no implicaría quedar postergado y no entrar en el progreso, despertar es no ser para los demás, es enfrentarse a un real que no tiene imagen ni es narrable.

Podríamos decir que la escena se repite de múltiples maneras. No sólo con los Pueblos Originarios se traza la trayectoria entre atraso y progreso, también como puntanos en relación al gobierno nacional, entre provincias, en el relato de la independencia, etc. De esta manera, vinculamos nuestra insuficiencia *"a una determinada formación significante, simbólica, que asegura un mínimo de congruencia a nuestro ser en el mundo"* (Žižek, 1992, p.111). Atrapados los cuerpos en dicha red simbólica, la fantasía se constituye en nuestro deseo y nos enseña a desear (1999). Pero,

> uno debe tener en cuenta siempre que el deseo "realizado" (escenificado) en la fantasía no es el del sujeto, sino el deseo del Otro: la fantasía, la formación fantasmática es una respuesta al enigma del "che vuoi?..." que define la posición constitutiva primordial del sujeto. (Žižek, 1999, p. 18-19)

Esa respuesta a *"qu*é quieren los otros de mí", ubica al sujeto en una trama *"cuyo sentido y lógica escapan a su control"* (Žižek, 1999, p. 19), y lo constituye en objeto diferente. Finalmente, no sólo una identidad recorre su ubicación de postergado a progresado, de olvidado a reconocido, todos los objetos y formas de vida entran en esta nueva significación.

Reflexiones finales

A partir de la breve perspectiva trazada, la década cumplida desde la conformación de los Pueblos Ranquel y Huarpe, caracterizamos tres contrastes, que nos permiten conceptualizar algunos elementos parte del estilo provincial, síntesis de procesos globales en políticas públicas locales y en su reedición de formaciones de alteridad.

En el primer contraste, vimos cómo desde el gobierno provincial se promueven políticas de identidad que terminan implementándose en asociación con políticas sociales, convirtiéndose las mismas en medios para habilitar modos diferenciados de explotación económica y de incorporación política e ideológica de excluidos sociales como una fuerza de trabajo que se presupone y recrea diferenciada (Briones, 2005). Además, vimos cómo la distinción étnica retorna y vuelve a introducirse en una trama relacional que tensiona las identidades entre los términos "postergación" -o negación- y "progreso", y las triangula siempre en referencia a un líder político; tributando, en términos discursivos, no sólo a la reparación histórico-cultural de la identidades postergadas, sino también a la redefinición del ser provincial. Dicha formación de alteridad nos muestra, entonces, no sólo la instrumentación de la clasificación social, el establecimiento de distancias sociales como distancias culturales y la definición de grupos como totalidades, con rasgos y características particulares, límites coloniales.

Los ranqueles y huarpes actuales aparecen como descendientes de los que habitaron las zonas sur y norte de la provincia, adquiriendo la identidad una dimensión temporal respecto a la descendencia y una espacial respecto a su territorialización. En esta reedición, las políticas de reconocimiento vuelven a asociar identidad cultural con territorio, alejan a los "otros internos" del poder, superponen la estructura burocrática a la organización de la comunidad, recrean

prácticas y discursos como signo de la etnicidad, y neutralizan el conflicto del cual nacieron dichas políticas a nivel global.

De esta manera, las alteridades vuelven a ser redefinidas desde esta particular formación de alteridad o estilo provincial. El segundo contraste aparece, entonces, con todas aquellas identidades que no responden a las características descriptas anteriormente. Sabemos que su localización urbana hace que no puedan ser localizadas en un mismo territorio, sin embargo, su no reconocimiento muestra la imposibilidad del estilo provincial para interactuar con identidades políticas o minorías que se distancian de la experiencia étnica local y buscan otros anclajes de legitimación. Su reconstrucción horizontal y desde abajo, los lazos solidarios y su resistencia (Margulis, 1984) no necesitan la gramática de las políticas identitarias para desplegarse, subsisten, y, por lo tanto, no son funcionales a la redefinición del ser provincial.

Este es el tercer contraste, la discursividad social que ha redefinido a las políticas públicas y aleja aún más a todos los que no son tributarios de ellas. La producción de alteridad avanza en los marcos discursivos actuales y fortalece la fantasía ideológica que el poder utiliza para perpetuarse. La puntanidad aparece como el marco que estructura la realidad provincial, donde el sujeto se vuelve objeto y por eso beneficiario de todas las políticas que nacen en su seno, estableciendo un abismo social para todos aquellos otros que no son reintroducidos en esta relación.

Por lo tanto, estos tres contrastes nos muestran que más allá de la ideología que las normativas nacionales e internacionales conllevan, la resignificación local y su implementación en políticas sociales de reparación histórico-cultural y humanitarias reproduce la dominación del Estado, su representación monopólica en el líder y una forma de subjetivación que tiene efectividad social. De esta manera, no sólo las identidades recorren ese ilusorio camino de la postergación al progreso indefinido, sino todos los objetos y formas de vida entran en esta nueva significación.

Referencias Bibliográficas

Aguer, B. (2014). Introducción: la cartografía y el lugar del espacio en la opción descolonial. En B. Aguer (Ed.) *Cartografías del poder y descolonialidad* (pp. 11-32). Del Signo.

Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Nueva Visión.

Arias, E. (2013). El estado como eje articulador de las relaciones sociales. *Revista de Estudios Regionales y Mercado de Trabajo,* 9, 185-201. Universidad Nacional de Jujuy.

Biagini, H. y Roig, A. (2009). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Biblos.

Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-40). Antropofagia.

Castro-Gómez, S. (2008). El lado oscuro de la "época clásica". Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII. En E. Chukwudi, E. Paget Henry y S. Castro-Gómez (Ed.), *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial* (pp.119-152). Del Signo.

Chocobare, M. (2013). "'Ranqueles a vivir al sur': acciones gubernamentales en el proceso de conformación de una 'comunidad ranquel' en San Luis a comienzos del siglo XXI". *Revista TEFROS*, 11, (1-2).

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemologia del sur.* Siglo XXI-CLACSO.

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber*. *Reinventar el poder.* Trilce.

Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad".* Plural Editores.

Enriquez, P. (s/f). *Educación de los pueblos originarios en Argentina.*

Feigelman, D. (2010). *El plan de inclusión social "trabajo por San Luis". Paradojas de una política social diferente* [Tesis de Maestría]. Universidad Nacional de Quilmes.

Feldfeber, M y Gluz, N. (2011). Las políticas educativas en Argentina: herencia de los 90, contradicciones y tendencias de "nuevo siglo". *Educ. Soc.*, 32 (115), 339-356.

Foucault, M. (2007). La "gubernamentabilidad". En G. Giorgi y F. Rodríguez (Comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, (pp. 187-215). Paidós.

Giacomasso, M. (2016). *Patrimonio, discursividades y políticas culturales indígenas: un análisis en Pueblo Ranquel, San Luis, Argentina* [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de Quilmes. http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/216 [Sitio visitado por última vez el 25 de septiembre 2018].

Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI.

Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro Gómez y R. Grossfogel (comp.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémicas más allá del capitalismo global* (pp. 63-78). Siglo del Hombre.

Hall, S. (1996). Introducción ¿Quién necesita identidad? En S. Hall y P. du Gay (Comp.), *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.

Karasik, G. (1998). Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el estado en la frontera argentino-boliviana. En A. Grimson (comp.), *Fronteras, naciones e identidades* (pp. 13-39). Ciccus - La Crujía.

Lobo, C. (2014). Cronotopías e identidades. El retorno de lo olvidado. Las Culturas originarias en la construcción del pueblo puntano. *Pacarina del sur. Revista del pensamiento crítico latinoamericano.* http://www.pacarinadelsur.com/home/mascaras-e-identidades/341-cronotopias-e-identidades-el-retorno-de-lo-olvidado-las-culturas-originarias-en-la-construccion-del-pueblo-puntano [Sitio visitado por última vez el 25 septiembre 2018].

Margulis, M. (1984). La Cultura Popular. En *La cultura popular*. Premia Editora.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. En S. Castro Gómez y R. Grossfogel (Comp.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémicas más allá del capitalismo global* (pp. 93-112). Siglo del Hombre.

Ramonet, I. (2017). *El año de la gran muralla. Le Monde Diplomatic, febrero*. http://www.mondediplomatique.es/?url=editorial/00008564128721681868111022942510 00/editorial/?articulo=4fe10ddf-9e1c-45b7-af08-19bb340365d5 [Sitio visitado por última vez el 25 septiembre 2018].

Salgado, J. y Aylwin, J. (s/f). Presentación. En *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales y Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas. Observatorio Ciudadano de Temuco.

Segato, R. (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Nueva Sociedad*, 178, 104-125.

Seveso, E. (2015). *Sensibilidad y Pobreza. Clase(s) media(s), política asistencial y seguridad en San Luis (2004-2010).* Universidad Nacional de Córdoba.

Trocello, G. (2008). *La manufactura de "ciudadanos siervos". Cultura política y regímenes neopatrimonialistas.* Nueva Editorial Universitaria.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Construyendo Interculturalidad Crítica*, pp. 75-96.

Wallerstein, I. (2007). ¿Injerencia en los derechos de quién? En *Sociología y Política* (pp.15-46). Siglo XXI.

Wolkmer, A. (s/f). *Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina.* http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/derecho/wolk.rtf [Sitio visitado por última vez el 25 de septiembre 2018].

Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.

Žižek, S. (1999). *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI.

Otras fuentes consultadas

Constitución de la provincia de San Luis. http://ministerios.sanluis.gov.ar/contenidos.asp?idcanal=5088&id=22605 [Sitio visitado por última vez el 25 septiembre 2018].

Gobierno de la provincia de San Luis (s/f) Multimedia Nación Ranquel. http://www.ranqueles.sanluis.gov.ar/multimedia/multimedia.html [Sitio visitado por última vez el 25 septiembre 2018].

Gobierno de la provincia de San Luis (s/f) Nación Ranquel. http://www.ranqueles.sanluis.gov.ar/ [Sitio visitado por última vez el 25 septiembre 2018].

Ley Nº XIII-0755 (2011). http://www.electoral.justiciasanluis.gov.ar/pdf/LEY_XIII_0755_2011.pdf [Sitio visitado por última vez el 25 septiembre 2018].

Organización Territorial Huarpe Pinkanta San Luis, San Juan y Mendoza (2017). *Informe de Comunidades* [Documento interno].

Proyecto de Ley de Registro de Empleo Puntano (REP) (2016). http://zbol.com.ar/panel/uploads/files/proyecto%20de%20ley%20empleo%20puntano%20completa%20-%20prensa%20senado(1).pdf [Sitio visitado por última vez el 25 septiembre 2018].

Video: *Alberto restituye tierras a comunidad Indígena*. https://www.youtube.com/watch?v=TWsVC_XzCR0 [Sitio visitado por última vez el 25 septiembre 2018].

Capítulo **4**

Identidades hegemónicas y alteridades imposibles

Una etnografía sobre las formas de ser Mapuche y Pehuenche en la actualidad mendocina*

Julieta Magallanes

Introducción

Una combinación de reducciones positivas de la provincia de Mendoza -como "la tierra del sol y del vino", forjada por inmigrantes laboriosos, que además contiene "la ciudad más limpia del país" (Dornheim, 2002)- contribuye a confinar en los mentados "desiertos" del norte y del sur el transcurso de una eterna siesta, apenas interrumpida por atavismos de pobladores anónimos. Con tal imaginario provincial, la irrupción de grupos mapuches y pehuenches, especialmente en las dos últimas décadas, en la escena pública mendocina despertó debates estatales, académicos y mediáticos que distan de estar saldados. En los departamentos de Malargüe y San Rafael, mientras se propagan resquemores frente a quienes "sorpresivamente" afirman sus identidades étnicas, las agencias gubernamentales regulan a desgano sus concesiones y el discurso antropológico[45] se muestra vacilante a la hora de despejar la desconfianza que inspira una vitalidad indígena insospechada.

* El capítulo reúne análisis de mi tesis doctoral, parcialmente publicados en artículos de revistas científicas.

[45] Considerando al conjunto de arqueólogos y antropólogos sociales vinculados a estas dinámicas por estudios científicos, equipos convocados por consultorías, técnicos incorporados a las políticas públicas municipales, etc.

En este contexto, el capítulo propone reconstruir la formación histórica de una doxa local -en el sentido bourdieuano[46]- sobre "lo indígena", surgida de la sedimentación de teorías expertas y legas, que reproduce una serie de tropos asociados: "Conquista del desierto", extinción indígena y fundación moderna. En el sur mendocino, el concepto que mejor condensa este conjunto tropológico es el de "araucanización". Acuñado por la etnología clásica del siglo XX -en alusión a un presunto reemplazo de culturas originarias "argentinas" por "chilenas"-, refiere en la escala local al ocaso de grupos pehuenches y puelches autóctonos que, entre los siglos XVIII y XIX, habrían sido desplazados y/o aculturados por araucanos belicosos provenientes de Chile. Estos, a su vez, habrían quedado diezmados por la supremacía bélica y moral del Ejército argentino en la llamada "Conquista del desierto" (1878-1885). Como corolario, esta lectura postula la extinción indígena luego del avance militar, o "mito de desaparición", y el asiento definitivo de pioneros criollos e inmigrantes, o "mito de origen blanco y europeo" (Escolar, 2012).

Esta fijación de proposiciones dóxicas tiene lugar dentro de procesos de construcción de hegemonía cultural, en los cuales ciertos paradigmas se convierten en tan autoevidentes como para relegar otras alternativas al espacio del sinsentido y lo impensable. No es tanto que las ideas hegemónicas sobre la identidad provincial y las alteridades internas se impongan siempre por la fuerza, sino *"que el predominio de sus 'formas' de conceptualización convierte a otras formas, otros imaginarios, en ilegibles, inaudibles e incomprensibles"* (Lloyd y Thomas, 1998, p. 21). Aun así, estas concepciones predominantes -y las prácticas que instauran- no resultan absolutas al punto de eliminar las interpelaciones; de ahí que el trabajo de historizarlas permite advertir -y trastocar- las múltiples limitaciones y/o distorsiones que provocan ante los reclamos y luchas que protagonizan los actuales colectivos mapuches y pehuenches en defensa de sus territorios de vida y sus formas organizativas.

[46] Existen aseveraciones que corresponden a un orden exento de interpelación; se trata de afirmaciones que no se problematizan, puesto que constituyen los criterios que, de hecho, estructuran las posibilidades de lo discutible en una época determinada (Restrepo, 2004).

Campañas militares e interrupción de la soberanía indígena

Hasta los tardíos decenios de 1870-1880, el río Diamante, sobre el que yacía el fuerte de San Rafael desde 1805, se consideraba frontera entre los asentamientos hispano-criollos y los territorios indígenas libres. Los valles cordilleranos del sur de Mendoza y norte de Neuquén, controlados por grupos originarios, eran ofertados a los hacendados -mayormente trasandinos- para la cría de ganado y, con frecuencia, los mismos indígenas quedaban al cuidado de las haciendas que luego se arreaban a Chile (Durán, 2000; Manara, 2013). Hacia el año 1872, la situación poblacional al sur del río Atuel era descripta, de modo alarmante, por el subdelegado[47] local: *"[la] población del otro lado del río Grande, toda es chilena inquilina de los indios pehuenches* [...] *estando todos bajo el amparo de los mencionados indios"*[48]. En este escenario, la creación del departamento de Malargüe, en 1877, representó un acto jurisdiccional necesario para el gobierno provincial; dado que, además de la inquietante convivencia entre chilenos e indígenas, el Estado Nacional tenía pretensiones sobre los territorios al sur del Atuel. En línea con esta política del gobierno mendocino, el militar Rufino Ortega -encumbrado miembro de la élite- obtuvo en 1874, por ley provincial, la concesión de una enorme extensión de tierras malargüinas bajo la condición de contribuir con el poblamiento sedentario de la zona.

No obstante, para imponer la soberanía estatal con efectivo control político y territorial, se requería no solo arrebatar las tie-

[47] En Mendoza, comenzaron a nombrarse "subdelegados" para los departamentos de campaña en la década de 1830; eran funcionarios que actuaban como representantes del poder ejecutivo provincial. Ejercían facultades judiciales; nombraban a los comisarios y decuriones; decidían en todo asunto relativo a intereses de los hacendados; llevaban matrícula de marcas y señales de los propietarios y visitaban su jurisdicción para corregir vicios e infracciones (Sanjurjo de Driollet, 2004).

[48] Archivo Histórico de Mendoza (AHMza), Sección Departamento San Rafael, Carpeta 593, Documento 55, Año 1872.

rras bajo dominio indígena, sino también desmantelar las bases materiales y simbólicas de esas sociedades. En tanto *modus operandi* compartido, los ejércitos argentino y chileno iniciaron, entonces, el avance de las líneas de frontera; la segunda fase consistió en garantizar comunicaciones -telégrafo y ferrocarril- en el territorio avanzado; mientras la tercera instancia persiguió la colonización definitiva, en lo posible, con inmigrantes (Bengoa, 1996). En abril de 1879, el subdelegado de San Rafael se contentó en anunciar al Ministerio de Gobierno que *"marcharon las fuerzas expedicionarias para el Sud no quedando en esta villa guarnición ninguna"*[49]. Con el movimiento de la IV División Expedicionaria al Desierto, que partió de Malargüe bajo órdenes de Napoleón Uriburu y Rufino Ortega, las antiguas rastrilladas[50] andinas se convirtieron en vías de escape o refugios para las familias indígenas frente a los destrozos, matanzas, secuestros y deportaciones perpetrados por el Ejército nacional. Manuel Olascoaga[51] expresaba en carta enviada a Carlos Pellegrini, entonces ministro de Guerra y Marina, cuando promediaba el año 1880:

> es una región generosamente dotada de todas las condiciones de producción y de vida, y que los que en ella habitaban tenían razón de ser fuertes y poderosos guerreros [...] lejos de ser un desierto se abrigaban en ella infinidad de poblaciones de indios y cristianos. (Olascoaga [1880], 1974 citado en Manara, 2013, p. 22-23)

Las columnas expedicionarias arrinconaron a los indígenas hacia la cordillera; por tanto, los guerreros como "la chusma" de los informes y partes militares (es decir, mujeres, niños y ancianos) se refugiaron en los boquetes y el sector chileno del territorio an-

[49] AHMza, Sección Departamento San Rafael, Carpeta 594, Documento 59, Año 1879.

[50] Los numerosos caminos que unían el territorio mapuche del Pacífico con las pampas orientales eran conocidos como "rastrilladas". Consistían en hondas huellas marcadas por el frecuente paso de ganado y los palos de las tolderías que arrastraban los caballos de carga. Se extendían por cientos de kilómetros y conducían hacia los boquetes por donde se cruzaba de un lado a otro de la cordillera (Bengoa, 1996).

[51] Hombre de confianza del Gral. Julio A. Roca, principal mentor de las ofensivas militares. Entre 1881 y 1883, Olascoaga fue jefe de la comisión científica de exploración y levantamiento topográfico del espacio andino. Luego fue nombrado primer gobernador del Territorio del Neuquén en 1885, cargo en el que permaneció hasta 1891.

cestral. En las sucesivas incursiones, se proyectó la instalación de fuertes a fin de obstruir las conexiones entre uno y otro lado de los Andes. Hacia 1882, ya avanzadas las acciones militares en la zona, Mendoza se consagraba, además de espacio social decisivo en la expansión nacional sobre Norpatagonia, en pieza importante del fenómeno migratorio que la república diseñaba. Asimismo, la voluntad de efectivizar la autoridad estatal en espacios recién anexados requería, como complemento del exterminio y la dispersión, la prohibición jurídica y la condena moral de aquellas prácticas preexistentes e incompatibles con la civilización y la civilidad que, en lo sucesivo, debían imperar. En este sentido, fueron enarbolados el sedentarismo, la propiedad privada de los bienes y la obligatoriedad del trabajo de peones.

A fines del siglo XIX, los territorios al sur del río Diamante terminaron apropiados como "dominios fiscales" provinciales y vendidos o donados a terceros. En esta porción sur, la propiedad privada, amén de mercancía predilecta del sistema capitalista en expansión, representó el factor civilizatorio y moralizador por excelencia. Esta maquinaria, de corte político-administrativo, de privatización y concentración de tierras dio lugar a incongruencias estructurales entre las registraciones dominiales -títulos a nombre de propietarios absentistas- y las posesiones familiares o comunitarias -con ocupación real y efectiva ininterrumpida-; habilitando una serie de conflictos y mecanismos de expoliación -como los contratos de talaje impuestos sobre sucesivas generaciones con serias irregularidades- que persisten hasta hoy. Más de un siglo después, aunque el plexo jurídico nacional e internacional consagra la propiedad comunitaria indígena como derecho colectivo fundado en la preexistencia de los Pueblos Originarios a la imposición de soberanía estatal, las políticas públicas dirigidas a su instrumentación son consideradas errantes por las comunidades movilizadas en las últimas décadas.

Campo intelectual y sujeto étnico: La existencia negada

Durante gran parte del siglo XX, la etnología clásica tuvo un papel fundamental en la producción de sentidos perdurables de identidad y alteridad provinciales, así como en la fijación de marcas de desaparición y supervivencia indígenas; por lo que interesa mostrar de qué manera la disciplina se (auto) condenó a resolver, en términos de "rumor o secreto", la contemporaneidad del "sujeto étnico" que tipologizaba. A su vez, cabe notar que el conjunto de obras etnológicas e historiográficas de la primera mitad del siglo XX se ha convertido en objeto de exégesis indígena en el marco del trabajo crítico que asumen los activistas mapuches y pehuenches para posicionarse como interlocutores políticos. Esto remite a que, si bien los autores de tales obras negaron la alteridad indígena como componente societal perdurable ante el avance de la modernidad, hoy sus producciones son, paradójicamente, un material valorado para reconstruir o cotejar genealogías socio-familiares -las que registran la estricta ascendencia, y también las lealtades y alianzas entre cabezas de familias- que sustentan la afirmación identitaria y los reclamos territoriales.

En Mendoza, la idea de extinción del "indio provincial" (huarpe) fue refrendada en el siglo XX por un campo intelectual integrado por figuras como Alfred Métraux, Salvador Canals Frau, Pablo Cabrera, Aníbal Verdaguer y otros (Escolar, 2006, 2007). En consonancia, los estudios etno-folklóricos del sur mendocino, realizados por miembros de esta misma élite, modelaron visiones socio-étnicas de notable persistencia. Un exponente determinante de la etnología cuyana fue Canals Frau, director del Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo, en la década de 1930 y autor de numerosas obras. A través de sus escritos, Canals Frau propuso que puelches y pehuenches formaban parte de un colectivo denomina-

do “primitivos montañeses”. El apelativo “primitivos” lo utilizó para significar su preexistencia con respecto a la llegada de araucanos transcordilleranos y la posterior absorción cultural de los primeros (Canals Frau, 1953 citado en Prieto, 2000). Argumentaba que, si las fuentes del siglo XVII referían a pehuenches que no manejaban la lengua araucana por tener una lengua propia y tal situación estaba transformada a fines del siglo XVIII, en ese lapso se había consumado la “araucanización de las pampas”; movimiento por el cual los rasgos culturales de un grupo dominante -epitomizados en el idioma- se impusieron sobre un amplio conjunto poblacional. Dicha invasión y aculturación se verificó primero, según el autor, en Neuquén y Malargüe primero, extendiéndose por San Luis, Córdoba y La Pampa hasta las cercanías de la ciudad de Buenos Aires (Canals Frau, 1937).

Solidaria con las tramas de “araucanización” y “extinción”, la producción científica del siglo XX evadió la afirmación de la existencia indígena, así como los juicios respecto del confinamiento y reparto de prisioneros en la Provincia de Mendoza ocurridos al ritmo de la “Conquista del desierto”. Sin embargo, hubo intelectuales que introdujeron una cesura -más o menos consistente- en las representaciones hegemónicas de la historia provincial, como en su corpus etnográfico y “cuerpo” poblacional (Escolar, 2012, p. 188). Ejemplo de ello fueron Métraux (1929, 1937), Carlos Rusconi (1962) y, más tarde, Vicente Agüero (1968, 1971, entre otras). Contrariando el clima de época, Métraux reconoció los efectos del avance militar sobre los territorios indígenas y supo denunciarlos en diferentes publicaciones (Gordillo, 2006 citado en Fernández Bravo, 2013). En este sentido, en su clásica monografía sobre la Provincia[52] mencionó la existencia de araucanos apresados y distribuidos en diversas localidades de Mendoza, así como los brutales tratos a los que fueron sometidos (Escolar, 2012). Una de las mayores alarmas de este autor radicaba en la negación del mundo indígena como un componente vigente y activo de la sociabilidad argentina, tal como él la conoció durante sus estudios en el país (Fernández Bravo, 2013).

[52] Se llamó *Contribution a l’etnographie et a l’archeologie de la province de Mendoza* y fue publicada en 1929.

Por su parte, el etnógrafo Rusconi trabajó, a mediados del siglo, en rincones distantes de la ciudad capital donde capturó las voces -testimonios orales- y las imágenes -fotografías- de personas indígenas con trayectorias de traslado e incorporación forzada en ámbitos alejados de sus territorios de origen a raíz de la expansión militar -llegadas desde el sur de Mendoza, Neuquén, Río Negro y La Pampa-[53]. En la provincia, estas realidades indígenas fueron silenciadas, soslayadas o minimizadas por el medio político e intelectual; es decir, aunque fue un fenómeno relevante, no existió un tratamiento de los aspectos más salientes de la inserción forzada y la desmarcación étnica de contingentes efectuadas durante y después de las violentas campañas del Ejército (Delrio y Escolar, 2009; Escolar, 2012). Frente a tal tendencia, la obra de Rusconi proporciona una valiosa perspectiva nativa sobre estos sucesos; lo que no es poco mérito en un ámbito disciplinar donde escasa o nula atención se había prestado a las percepciones o autoconciencias de los grupos sometidos (Escolar, 2012).

Como eco de una teoría hegemónica de época, Rusconi abonó las explicaciones de la araucanización sobre las poblaciones autóctonas. En su parecer, el sur mendocino se había caracterizado por el "cosmopolitismo" indígena (1962, Vol. I y IV), con presencia de tribus cuyos asentamientos temporarios tenían por objeto realizar actividades comerciales o trueque y, más tarde, malones contra las estancias fronterizas. Para este autor -basado en fuentes de viajeros y eclesiásticos -, el asiento de los puelches había sido desde San Rafael hasta las márgenes del río Colorado y desde la línea de la laguna de Llancanelo hasta los nacimientos del río Grande. Se afanó por demostrar, finalmente, que los puelches fueron una tribu típicamente "argentina" con idioma propio, que tuvo su poderío en época prehispánica y fue absorbida en el siglo XVII por los pehuenches. Estos últimos, según Rusconi, bajaban hasta Llancanelo o se dirigían hacia el norte por las rastrilladas con el objeto de conchabar o permutar elementos fabricados por ellos -plumeros, tejidos y otros

[53] Según datos de sus informantes, Rusconi aseveró que algunos habían integrado las tolderías de Purrán y Caén; quedaron luego privados de libertad y fueron destinados a las más duras tareas de campo y obras de utilidad pública y privada (Rusconi, 1962).

utensilios- a cambio de caballos que les proporcionaban los puelches. En el sur de Mendoza, estimó, el predominio pehuenche se dio desde 1750, cuando los puelches ya se hallaban en estado agónico (Rusconi, 1962 Vol. IV).

Por último, Agüero Blanch fue otra personalidad que, ávida de registrar la voz agonizante de los puesteros sureños, realizó recorridos "de rescate" por esas extensas geografías. Así, se convirtió en autor de un copioso material sobre la vida política, cultural y económica del departamento de Malargüe hacia mediados del siglo XX. A lo largo de sus publicaciones, se mostró atrapado por las continuidades que creía observar entre un tiempo pasado propiamente indígena y los puesteros contemporáneos, cuyos hábitos describió con grados variables de empatía. Entre las prácticas antiguas -o "supervivencias indígenas"- que advirtió, destacó la cría trashumante de ganado y la caza de animales autóctonos, como el *choique* (avestruz) y el guanaco, con técnicas ancestrales -cacería grupal, uso de boleadoras, cueros curtidos para quillangos[54], etc.- Más aún, como síntoma de la vitalidad de esas prácticas, no obstante los esfuerzos estatales por erradicarlas, el autor consideraba que, al volver de cazar, el malargüino se sentía eufórico por haber cumplido con una ceremonia de fidelidad *"hacia esa sangre india que corre por sus venas"* (Agüero Blanch, 1971, p. 119). Su indagación sobre las "remedieras" de Malargüe, asimismo, dio cuenta de saberes conservados en circuitos más o menos secretos. Por lo general, halló que eran mujeres las que trataban las afecciones del cuerpo y el espíritu, y que ellas recibían el calificativo de "médicas" o "remedieras". Decía el autor que el término mapuche *machi*, usado hasta principios de siglo XX, fue suplantado sin perder su especificidad; esto es, las *machis* pehuenches y mapuches se convirtieron en "méicas", sin cambiar sus heurísticas curativas y ceremoniales.

Pues bien, el recorrido precedente permite sugerir que lo característico de la etnología de los tres primeros cuartos del siglo XX en Mendoza no fue haber condenado al componente indígena a las sombras de lo impronunciable, sino más bien haberse circunscripto a referir a este sujeto al que "ve y escucha" como un rumor en

[54] Manta hecha con material de guanaco.

retirada. Si bien cierta lógica de evocaciones sin referentes concretos -que en casos como la reemergencia huarpe ameritó la noción de "etnicidad sin grupos étnicos"- [55] no significó la inexistencia de marcaciones etno-raciales flotantes, tuvo la contundencia de ser un silencio público que coadyuvó en la legitimación de la soberanía estatal y los derechos de propiedad privada sobre los territorios como fase superadora de la autonomía indígena. Esto, en buena medida, inhibió o invalidó hasta fines del siglo XX el ejercicio de marcos interpretativos y reivindicaciones propios de los grupos subordinados para inscribir su diferencia en el horizonte provincial.

En las últimas décadas, los cientistas sociales han perfilado un campo prolífico de estudios referidos a Pampa y Patagonia en los siglos XVIII y XIX. Estos advierten que los relatos etnológicos antecedieron a la historización de los procesos sociales de formación de grupos y, en algunos casos, los posicionamientos tipologistas se reprodujeron más allá de lo perimido de ciertos postulados. A grandes rasgos, la principal contribución de estos análisis recientes radica en haber destacado la agencia y la voz indígenas; de modo tal que fueron interpeladas ciertas clasificaciones y etnónimos reificados, como también discutidas las imágenes de colectivos indígenas monolíticos sin interpenetraciones ni cambios a lo largo del tiempo. En tal dirección, se ha abordado la complejidad del siglo XIX en lo relativo a procesos de etnogénesis, intensificación de movimientos poblacionales entre Araucanía (Chile), Pampa y Patagonia (Argentina) e incremento de la conflictividad que reconfiguró las relaciones de poder intra e interétnicas (Salomón Tarquini y Casali, 2015). Por consiguiente, quedó evidenciado que las argumentaciones o taxonomías que no admiten márgenes para pensarse a sí mismas, a la luz de nuevas voces o más profundas aproximaciones, distorsionan tanto como violentan la densidad histórica que pretenden contener.

Durante más de un siglo, el imaginario hegemónico provincial -alimentado por teorías científicas, discursos burocráticos, sentido común- representó a los indígenas como pocos en número -si es

[55] Planteado por Diego Escolar para referir a un proceso que deriva no tanto de la ausencia de adscripciones, argumentos, demandas e imaginarios con signo étnico, sino de que la fijación de tales grupos como étnicos con límites perdurables parece haber sido activamente resistida o socavada por los distintos actores en pugna (2007).

que existentes -, deambulando por confines morales y territoriales como resabios de un pasado desaparecido. Paralelamente, en los últimos años, se ha hecho sentir el poderoso "efecto residual" (Jameson, 1991 citado en Briones y Delrio, 2007, p. 26) de las categorías de identidad y alteridad sedimentadas -y su correspondencia con nacionalizar / extranjerizar las identidades étnicas- en zonas fronterizas, como Malargüe, toda vez que se avivan conflictos territoriales o se enerva la "sensibilidad pública" por acciones y reacciones de afirmación indígena -"aparición" de comunidades en actos públicos, instalación de carteles que anuncian el ingreso a territorios comunitarios en medio de circuitos turísticos, etc.- En un trabajo de referencia, Axel Lazzari y Diana Lenton (2000) también analizan la vigencia y vigorosidad del discurso de la "araucanización", en el que anidan confusamente criterios de autoctonía y aloctonía como de delimitación entre "lo indígena" y "lo nacional".

En esta misma línea, puede sostenerse que existen dos enunciados problemáticamente ligados en la Provincia de Mendoza: por un lado, tiene vitalidad la lectura que representa a mapuches como advenedizos belicosos que reemplazaron a las poblaciones autóctonas -pehuenches y puelches- y/o provocaron una aculturación unidireccional sobre estas; por tal razón, la idea de atender reclamos de quienes profesan esta identidad despierta una ferviente desaprobación moral. A su vez, el mismo imaginario atribuye autenticidad / legitimidad a las comunidades y organizaciones mapuches y pehuenches que habitan en otras latitudes -como las provincias patagónicas- por su continua visibilidad como tales, aunque combatida y/o estigmatizada, a lo largo del siglo XX. Entonces, la razón por la que mapuches y pehuenches son vistos, en la matriz mendocina, como "extranjeros" o "extintos" acaba ganando terreno a expensas de una compleja historia intra e interétnica que los inscribe, ante todo, como originarios, o sea pueblos preexistentes a la formación de los Estados argentino y chileno (Lazzari y Lenton, 2000), y como parte central en la construcción de ciudadanías cuyanas del pasado y del presente.

Alteridades imposibles: Formar comunidad hoy

Las rupturas y contradicciones en los procesos de formación de grupo pueden verse como pistas claves, y no necesariamente como obstáculos, para comprender la naturaleza de las matrices hegemónicas (Sider, 1987 citado en Briones, 1998) que han operado en los contextos local y provincial. Desde el sentido común y ciertas posturas académicas instrumentalistas -que coinciden en suponer que hoy es "beneficioso" ser indígena -, no se dimensionan los costos de afirmar identidades aún estigmatizadas, ni cuáles fueron antes las posibilidades de hacer públicas otras referencias y prácticas identitarias. Además, estas visiones rara vez intentan explicar porqué, en condiciones semejantes, algunos afirman su pertenencia indígena y otros la cuestionan (Briones, 2016); o por qué algunas familias se visibilizan como comunidad, mientras otras rechazan esa opción al punto de caricaturizarla.

En Malargüe y San Rafael, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, personas de origen rural se vieron obligadas a migrar a los centros urbanos por necesidades educativas y/o laborales; factores que se sumaron a las crecientes dificultades en el sostenimiento de las economías familiares -merma de animales, presión sobre las tierras ocupadas, etc.- Estos desplazamientos, más o menos permanentes, dieron lugar a realidades caracterizadas por una doble residencia, en especial para los más jóvenes. Tal dinámica fortaleció la continuidad de derechos y obligaciones con los parientes y actividades del territorio de origen -conservar animales en propiedad; participar en rodeos, marcadas y señaladas; aportar trabajo o dinero para mantenimiento de puestos-. Son estas personas y familias con trayectorias urbanizadas las que, no pocas veces, inician las acciones organizativas.

Actualmente, son decenas los grupos institucionalizados[56] e inscriptos, a su vez, en espacios supracomunitarios: cerca de 20 comunidades mapuches y mapuche-pehuenches se nuclean en la Organización Identidad Territorial Malalweche (OITM); otras familias están bajo la órbita de la Asociación Pehuenche; en años recientes se han formalizado colectivos en el extremo sur malargüino que no adhieren, hasta ahora, a las organizaciones existentes. Además, desde el 2016 y con epicentro en los departamentos del Gran Mendoza, se viene perfilando un Centro Intercultural Indígena -con personas y Comunidades Huarpes, Mapuches y Quechuas- concebido como espacio itinerante de encuentro y formación. También hay quienes, aun cuando asumen ascendencias y/o memorias indígenas, optan por no integrarse a los núcleos conformados. Entre los sectores indígenas movilizados, varias familias recuerdan un origen compartido a partir del cual fueron diversificando sus trayectorias y proyecciones. Esto es, al ritmo de una creciente interlocución con agencias estatales y otros actores sociales, las autoridades y representantes indígenas fueron construyendo subjetividades, estrategias de lucha y proyectos distintivos.

En términos generales, quienes se adscriben como pehuenches recrean sus sentidos de pertenencia grupal en virtud de una lectura histórica -en torno a las territorialidades, alianzas y deliberaciones- que les proporciona un lugar específico de enunciación. Además, trabajan activamente con grupos pehuenches de la República de Chile y con Comunidades Huarpes y Ranqueles que habitan en Mendoza; mientras que, en la esfera de agencias estatales; mantienen interacciones con el municipio de Las Heras y, en menor medida, con el de Malargüe, siendo escasa la vinculación con el organismo indigenista nacional -INAI- ya que, según entienden, este no instrumentó el re-

[56] Según datos obrantes en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.C.I.) de la Dirección de Tierras y Re.Na.C.I. del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), existen alrededor de 35 comunidades registradas o en proceso de organización en el sur de Mendoza. Registro Re.Na.C.I. Provincia de Mendoza.

conocimiento como pueblo en los términos solicitados[57]. Por su parte, quienes se identifican como mapuches y mapuche-pehuenches enfatizan la pertenencia a un pueblo preexistente -con identidades territoriales interconectadas- a ambos lados de la cordillera de los Andes. Estas comunidades, reunidas en su mayoría en la OITM, articulan frecuentes acciones con el INAI y, en los últimos años, vienen sumando gestiones con áreas provinciales y con el municipio de Malargüe. A su vez, sostienen iniciativas conjuntas con otros grupos indígenas de Mendoza y con organizaciones mapuches de la región patagónica[58]. En todos los casos, y de forma dinámica, establecen lazos con movimientos sociales[59], cooperativas de producción y/o comercialización y áreas de extensión universitaria.

Esta multiplicación de espacios organizativos, como la expansión de liderazgos y líneas de acción que supone, no puede interpretarse desvinculada de las redes sociales forjadas ni de un régimen estatal que reconoció la alteridad indígena como "objeto de administración". Un cuadro tal, con armados, fracturas y rearmados, abona la idea de que los grupos no siempre, ni necesariamente, parten de -o sostienen- consensos sobre "cómo ser indígenas", sino que producen y consolidan en su devenir entendimientos, expectativas e identificaciones heterogéneas que contradicen la univocidad de un modelo societal nativo (Pacheco de Oliveira, 2006). De todas formas, en el actual marco de conflictividad, para consignar el rótulo "indígena" parece ser protagónica la decisión de "estar en lucha"[60]. Esto sugiere que la movilización no está catalizada

[57] En el año 2011, las autoridades pehuenches presentaron ante el INAI un pedido de reconocimiento de la organización denominada "Consejo Territorial Pehuenche José de San Martín". Entre sus objetivos declaraban: garantizar la participación en distintos estamentos del Estado; reorganizar a las Comunidades Pehuenches de Malargüe con respeto a su libre determinación; exigir el reconocimiento de la identidad pehuenche y la correcta inscripción de las personerías jurídicas; eliminar el etnocentrismo de otros Pueblos Originarios en detrimento del pueblo pehuenche. Sin respuesta favorable, luego de esa fecha se interrumpieron las notas y solicitudes escritas.

[58] Como la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche de Río Negro y la Confederación Mapuche de Neuquén.

[59] Como la Asamblea por los Bienes Comunes de Malargüe y la Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra.

[60] Interesa hacer alusión al planteo de Lawrence Grossberg (1992) sobre la noción de "lucha" como intento de transformar las propias condiciones de existencia. La lucha no siempre implica resistencia, la cual requiere de un antagonismo específico. Y resistencia no es siempre oposición, lo que involucra un desafío activo y explícito a alguna estructura de poder.

solo por la lealtad a cierto origen étnico-territorial, sino también por la adhesión a una estrategia política que tiene como núcleo la reivindicación de trayectorias comunes en que confluyen sentidos y relacionalidades propias. Al respecto, es sintomático que, cuando se quiere conocer más sobre alguna comunidad visibilizada al interior de los espacios indígenas, la fórmula de indagación instalada es: "*¿y ellos por qué pelean?*"[61].

Ahora bien, en virtud de la información socializada, quienes deciden organizarse aspiran, en primer lugar, al reconocimiento bajo la figura jurídica de "comunidad". La inscripción de sus personerías es considerada una herramienta que ofrece garantías mínimas ante situaciones de apremio y despojo; aunque el proceso en sí es vivenciado como riesgoso, en especial por la exposición que acarrea: *"entonces te miran como experimento. Es decir, si te va bien, entonces los otros piensan que es posible. Y si no, si te va mal, te pelan...porque en realidad es eso, o sea te sentís observada y criticada"*[62]. Aun cuando se persiguen objetivos concretos, la formalización de grupos nunca representa una mera estrategia instrumental o espontánea; por el contrario, los vínculos y memorias implicados en el "hacer comunidad" comprometen aspectos territoriales, genealógicos y afectivos de gran profundidad. Ante el escrutinio estatal, las comunidades deben ser, o parecer, "suficientemente indígenas", lo que implica dar cuenta de una continuidad territorial y cultural que garantice que "son lo que dicen ser"[63]. Visto críticamente, el proceso acaba por revelar su aporía: la burocratización instala requisitos de "autenticidad" naturalizados y descontextualizados -vestirse como indígena, llevar a cabo ceremonias, etc.- en el mismo acto en que acrecienta las sospechas sobre su verdad / falsedad (Bascopé,

[61] Entre las comunidades y organizaciones mapuches de la Patagonia argentina, en particular, las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut, la noción de "estar en lucha" es, asimismo, parte significativa del camino de identificación como indígenas y del proyecto de transformación de experiencias de sometimiento pasadas y presentes (Sabatella, 2016; Ramos, 2017; entre otros).

[62] Entrevista a la *werken* (comunicadora) de la Comunidad Ranquil Ko realizada por la autora en abril del 2015 en el Barrio Municipal, ciudad de Malargüe.

[63] La normativa de registración exige que cada conjunto de familias reconstruya su historia por escrito; complete censos y genealogías; diseñe un croquis del territorio que ocupa; formalice estatutos internos. Así, el grupo debe proveer una imagen comunicable de su composición, funcionamiento y límites; todo ello supervisado por un ojo técnico que acreditará, o no, la existencia de una realidad comunitaria tal como el Estado la presupone.

2009). En consecuencia, cabe afirmar que, al tiempo que ungen a los indígenas con derechos específicos, las políticas públicas constituyen -en términos foucaultianos- tecnologías que regulan las subjetividades y conductas de las comunidades consigo mismas y con el mundo circundante (Rose, 1996).

Según José Arruti (2006), el reconocimiento oficial de los Pueblos y Comunidades Indígenas no es otra cosa que el traslado desde un desconocimiento o negación hacia la constatación pública de la existencia de un sujeto político, cuyo padecimiento exige ser revertido y/o compensado. Movimiento que, según el autor, se produce con la intervención de mediadores y adquiere un valor político en función del juego de fuerzas entramado a su alrededor. Parece conveniente, en este punto, matizar el efecto unívoco de una transformación tal con apoyo en el concepto de "régimen de reconocimiento", propuesto por Axel Lazzari (2003) para entender las lógicas estatales de incorporación / subordinación. Este último insta a permanecer analíticamente abiertos a las formas en que los Estados negocian la existencia de alteridades internas; razón por la cual se instrumentan diversas continuidades -y no solo, ni especialmente, rupturas- entre los modos asimilacionistas y pluralistas de (in) visibilización identitaria[64]. Así configurado el campo de interacciones, si bien las políticas indigenistas actuales no se revelan como vías efectivas para revertir las desigualdades y las jerarquías existentes, son apropiadas como arenas potentes donde desplegar pujas sociales por formas de existencia cuyos contornos no preexisten a la decisión de "estar en lucha".

[64] El autor distingue, por un lado, el régimen de reconocimiento asimilacionista -característico de las primeras décadas del siglo XX- y que procura esconder y marginar la diferencia étnica existente al interior de las jurisdicciones estatales, y; por otro lado, el régimen de reconocimiento pluralista, instituido a partir de los años 90 del siglo pasado, que la expone públicamente y la subordina con diversos fines. A pesar de existir períodos donde prima discursivamente una u otra lógica, Lazzari (2003) advierte sobre las porosidades y combinatorias posible de los diversos regímenes, lo que reproduce patrones de invisibilización y apropiación oficial de ciertos grupos e identidades.

Palabras finales

Este capítulo propuso analizar cómo operan las identificaciones étnicas en relación con la matriz provincial de identidad / alteridad y con las lógicas de reconocimiento estatal de comunidades. En el marco de reemergencias indígenas -orientadas a desestabilizar históricas desigualdades o imaginadas desapariciones-, son comunes las instancias en que se acentúan algunas diferencias y, al mismo tiempo, se borran u obliteran otras posibles (Restrepo, 2007). En estas arenas, son también los sectores subalternizados, amén de las agencias y discursos hegemónicos, quienes activan "prácticas de fronterización" (Briones y Del Cairo, 2015); entendidas como los modos en que los grupos afirman o modifican los límites de un "adentro" y un "afuera" en correlato con una diferenciación entre "nosotros" y "ellos" que es porosa y abierta, aunque se pretenda nítida. En razón de esto, la línea divisoria resulta dinámica en las interpretaciones de sujetos que, convocados por políticas de reconocimiento y gestión de la diversidad, comienzan a manifestar ante una multiplicidad de audiencias públicas sus memorias, subjetividades y derechos inconclusos.

Por tanto, en primer lugar, puede sostenerse que, más allá del cambio de gramáticas y términos empleados ante "el otro indígena", lo que permite explicar cómo estos son usados o apropiados por los sujetos pasa, en buena medida, por las formas en que logran trastocar experiencias previas sedimentadas -personales y grupales-. En otras palabras, la identificación social y étnica dista de consagrarse de una vez y para siempre en las personas, puesto que coexiste con apegos resultantes de haber sido interpeladas por largo tiempo con otras fórmulas —que involucran valores hegemónicos como la "ciudadanía"—, lo que hace que diversos, incluso contradictorios, sentidos de pertenencia sean coexistentes. De esa tensión, en todo caso, lo que emergen no son indígenas *per se*, sino lugares de agencia

que permiten dar nueva coherencia o profundidad a trayectorias discontinuas en lo individual, lo familiar y lo comunitario (Briones, 2016). Es a partir de maneras específicas de resolver tamaña tensión que existen formas situadas de ser mapuche y pehuenche en el sur mendocino, o de preferir no serlo.

En segundo lugar, el capítulo procuró amplificar los marcos de visión e interpretación sobre configuraciones pasadas y presentes que atañen a los actuales grupos indígenas. Lo que no pretende otra cosa que allanar la tarea de hacer inteligibles voces y estrategias de sujetos -individuales y colectivos- cuyos reclamos e identificaciones tienden a ser vistos como infundados o "inauténticos" dada su supuesta discontinuidad temporal. Si nociones como "desierto" y "extranjería" pretendieron justificar las campañas militares decimonónicas ávidas de implantar la autoridad estatal y la propiedad privada sobre territorios indígenas libres, vimos también cómo la etnología del siglo XX contribuyó a disimular las políticas de incorporación forzada que les sucedieron, instalando en el imaginario común la certeza de desaparición indígena pos-conquista. En todo caso, resta subrayar que conceptos como "araucanización" o "extinción" siguen operando, en la actualidad, como caja de resonancia de históricos conflictos de intereses sin dirimir (Briones y Delrio, 2007). Las identidades mapuche y pehuenche, por sus proporciones y localizaciones insospechadas, resultan para funcionarios, académicos y sociedad general, un inquietante medidor del grado de concreción del "destino civilizatorio" promulgado por los fundadores del moderno sur mendocino. Al ritmo de los derechos adquiridos y de las luchas sostenidas, puede entreverse la gestación de "nuevas fronteras" entre indígenas y Estados (Boccara y Ayala, 2012), que reeditan la vieja alarma de "peligrosidad" dentro de jurisdicciones nacionales / provinciales que, aunque notoriamente recientes, continúan primordializadas.

Referencias bibliográficas

Agüero Blanch, V. (1968). *Las remedieras de Malargüe*. Universidad Nacional de Córdoba.

Agüero Blanch, V. (1971). Malargüe, pueblo trashumante. *Anales de Arqueología y Etnología,* 24-25, pp. 210-223.

Arruti, J. M. (2016). Reintroduzindo o relatório históricoantropológico do Mocambo de Porto Da Folha vinte anos depois. *Revista Ambivalências*, 4 (7), pp. 177-253. https://doi.org/10.21665/2318-3888.v4n7p177-253 [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020]

Bascopé, J. (2009). *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*. ICAPI - Colibris.

Bengoa, J. (1996). *Historia del pueblo mapuche.* Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos.

Boccara, G. y Ayala, P. (2012). Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile. *Cahiers des Amériques latines*, 67, pp. 207-228. https://doi.org/10.4000/cal.361 [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.

Briones, C. (2016). Caminos de enraizamiento en la mapu: procesos de formación de comunidad en la Norpatagonia argentina. En C. Briones y A. Ramos (Comp.), *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia*. Editorial Universidad Nacional de Río Negro. https://books.openedition.org/eunrn/456 [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020]

Briones, C. y Del Cairo, C. (2015). Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia. *Universitas Humanística*, 80, pp. 13-52. https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH80.pfpd [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].

Briones, C. y Delrio, W. (2007). La "Conquista del Desierto" desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Runa, archivos para las ciencias del hombre*, 27, pp. 23-48. https://doi.org/10.34096/runa.v27i1.2639 [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].

Canals Frau, S. (1937). Etnología histórica de la provincia de Mendoza. Una valiosa documentación. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología,* I, pp. 91-106.

Delrio, W. y Escolar, D. (2009). *Trayectorias y memorias de la diáspora forzosa de prisioneros indígenas entre Patagonia y Cuyo, s. XIX-XX* [Ponencia]. XII Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia. Universidad Nacional del Comahue.

Dornheim, N. (2002). Cómo nos vieron. La cultura de Mendoza a través de viajeros europeos del siglo XIX (aproximaciones a una imagología regional mendocina). *Piedra y Canto. Cuadernos del CELIM*, 7-8, pp. 67-88.

Durán, V. (2000). *Poblaciones indígenas de Malargüe. Su arqueología e historia.* Centro Interdisciplinario de Estudios Regionales.

Escolar, D. (2006). ¿Mestizaje sin mestizos?: etnogénesis huarpe, campo intelectual y "regímenes de visibilidad" en Cuyo, 1920-1940. *Anuario IEHS,* 21, pp. 151-179.

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.

Escolar, D. (2012). El repartimento de prisioneros indígenas en Mendoza durante la Campaña del Desierto y otros itinerarios del debate intelectual mendocino. En P. Laguarda y F. Fiorucci (Ed.), *Intelectuales, cultura y política en espacios regionales de Argentina (siglo XX)* (pp. 173-198). Prohistoria - EdUNLPam.

Fernández Bravo, Á. (2013). El etnógrafo como contrabandista. Tráfico de imágenes, propagación de conceptos y usos de la cultura material en la obra de Alfred Métraux. *Cuadernos de Literatura*, 17 (33), pp. 224-252.

Grossberg, L. (1992). Power and Daily Life. En *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture* (pp. 89-111). Routledge.

Lazzari, A. (2003). Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms: the Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa. *The Journal of Latin American Anthropology*, 8 (3), pp. 59-83. https://doi.org/10.1525/jlca.2003.8.3.59 [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].

Lazzari, A. y Lenton, D. (2000). Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. *Avá. Revista de Antropología*, 1, pp. 125-140.

Lloyd. D. y Thomas, P. (1998). *Culture and the State*. Routledge.

Manara, C. (2013). La disputa por un territorio indígena. Argentina y Chile tras Varvarco. *Revista Tefros,* 11(12), pp. 1-37.

Pacheco de Oliveira, J. (2006). Políticas indígenas contemporáneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas. En J. Pacheco de Oliveira (Comp.), *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil* (pp. 127-150). Contra Capa.

Prieto, M. [1983] (2000). Formación y consolidación de la sociedad en un área marginal del Reino de Chile. *Anales de Arqueología y Etnología,* 52-53, pp. 17-366.

Ramos, A. (2017). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En A. Bello, y González, O. Ruiz y P. Rubilar (Ed.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 32-50). Universidad de La Frontera. http://www.iea.usp.br/publicacoes/ebooks/historias-y-memorias-dialogos-desde-una-perspectiva-interdisciplinaria [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].

Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault.* Cargraphics - Universidad del Cauca.

Restrepo, E. (2007). Identidades: Planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangwa Pana*, 5, pp. 24-35. http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/identidades-jangwa%20pana.pdf [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].

Rose, N. (1996). Identidad, genealogía, historia. En S. Hall y P. Du Gay (Comp.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 214-250). Amorrortu.

Rusconi, C. (1962). *Poblaciones Pre y Posthispánicas de Mendoza*, Tomos I y IV. Imprenta Oficial de Mendoza.

Sabatella, M. (2016). Recordar en tiempos de lucha: Los procesos políticos de hacer memoria en contextos de conflicto. En A. Ramos, C. Crespo y A. Tozzini (Comp.), *Memorias en lucha: Recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad,* (pp. 93-111). Universidad Nacional de Río Negro. https://doi.org/10.4000/books.eunrn.229 [Sitio visitado por última vez el 1 de octubre 2020].

Salomón Tarquini, C. y Casali, R. (2015). Los pueblos indígenas de Pampa y Patagonia, siglos XVIII-XX. Un breve estado de las investigaciones. *Papeles de Trabajo*, 9 (16), pp. 22-55.

Sanjurjo de Driollet, I. (2004). *La organización político-administrativa de la campaña mendocina en el tránsito del Antiguo Régimen al orden liberal.* Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

Capítulo **5**

Hacer comunidad en territorios de sacrificio

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 Nº 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 matricula 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 asambleárias 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[65].

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

[65] 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 de 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"[66].

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 forman 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

[66] 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)[67]. 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

[67] 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 Alumbrera 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 visbilización 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 (Chaterjee, 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[68] no tiene antecedentes teóricos precisos y organizados, en la práxis 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

[68] 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 ecofemisnimo propuesto por Vandana Shiva en el encuentro celebrado en el marco de la Cumbre de Rio 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 disentimos 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 ítalo-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 Dona Haraway (1995, 2021), y los aportes de los feminismos comunitarios indígenas y no binares, que proponen la despatriarcalizacion 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[69]. 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

[69] 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[70] 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 Nº 23.302 de Comunidades Indígenas[71] 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

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

[71] 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 Nº 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 trasandinos. 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[72] requie-

[72] 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*[73] (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"

[73] En una línea de pensamiento similar a la de Georgio 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 Heideger 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 Socioambientes 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 2000 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 500 años del desembarco europeo del siglo XV. Pero será a partir del 2001-2003 cuando el denominado Consenso de las *Co-*

modities[74] (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

[74] "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 *lobbys* 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[75] (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[76], desde el punto de vista jurídico y fiscal, a empresas transnacionales en la explotación minera a gran escala. Estos acuerdos y reformas mineras[77] 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

[75] También gobernador de La Rioja en dos periodos: 1973-1976 y 1983-1989.

[76] 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).

[77] 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 2000, la incesante exploración minera de montañas, cerros y valles concesionadas por los Estados Provinciales a capitales privados, será uno de las 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, Tucu-

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[78].

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

[78] *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 otres, 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[79] (UAC), la asamblea de asambleas y colectivos de todo el país y de algunos países limítrofes, incluídas 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.

[79] 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 Nº 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 30 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) [80].

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[81].

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-Angualasto 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).

[80] 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.

[81] 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[82]. 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 Nº 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[83]. 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,

[82] 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.

[83] 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 Secretaria 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[84] se incorporaron temas indígenas en la agenda provincial, planteados por las propias autoridades de Comunidades Indígenas y representes 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”[85]. 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).

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

[85] 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 45 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"[86].

[86] Desde este 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 asentir 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 abría 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*[87], 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-

[87] *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 desplieguen 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[88], 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.

[88] *"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 premoldeados 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 este 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) [89]

Julieta Godfrid (2018) explica que al desplegar sus políticas de RSE, las empresas mineras identifican en sus planificaciones grupos específicos de interés[90] 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[91] promovidas por las propias Naciones Unidas, y sus

[89] "*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-trabaja-comunidades-originarias/ [Sitio visitado por última vez el 10 de febrero de 2020].

[90] *"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).

[91] Objetivos del Desarrollo Sostenible, Agenda 2030 UNESOC, sitio oficial. http://www.unescoetxea.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.[92] 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.

[92] 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 oir 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)[93].

[93] *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 la 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", "irrumpen", "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 Secretaria de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de La Rioja. Resolución CICYT Nº 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 Nº18. 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 Alumbrera y Veladero. En L. Álvarez Huwiler y J. Godfrid (Comp.), *Megamineria 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 reinvención 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 Diaz, 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.fuentesmemoria.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 patrimonializacion 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* (2º Ed.). Nexo Grupo Editor.

Rodríguez Pardo, J. (2011). *Vienen por el oro. Viene por todo. Las invasiones mineras 500 años después* (2º 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 Estudos 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].

Sección II

Conflictos territoriales y propiedad indígena comunitaria

Capítulo
6

Territorios indígenas, *Pekne Tetak* (Madre Tierra) y un choque de cosmovisiones atravesado por el derecho

Nadia Celia Gómez

Algunas reflexiones acerca de la propiedad comunitaria indígena

Cuando hablamos de propiedad comunitaria de la tierra para Pueblos Indígenas deberíamos remontarnos primero a los albores de la conquista de América y recordar que fue de esas tierras supuestamente "descubiertas", habitadas por antiguos pueblos que veníamos desarrollando nuestra vida con normalidad en armonía con nuestros pares, con el medio que nos rodeaba, con el cosmos, con los animales, con los insectos y en definitiva con la tierra misma. Aquellas tierras que para las más antiguas culturas que habitamos *Abya Yala* son consideradas nuestra madre, la que nutre, la que abriga aquella de la cual nacemos, nos alimentamos, nos curamos, crecemos y hacia quien retornamos en el momento de entregarnos a la transición de ese otro ciclo cósmico; y en el cual depositamos nuestro cuerpo en las entrañas de nuestra madre para pasar a una nueva etapa abandonando nuestro cuerpo físico, para reiniciar el ciclo de regreso a ese círculo interminable de vida.

Con la llegada de Cristóbal Colón a América descubrimos que nuestra vida no valía nada, descubrimos que antes éramos libres,

que la cultura occidental que defienden aquellos que todavía justifican el genocidio que se cometió en América, no era tan culta ni tan inocente. La primera conquista colonizadora se cobró más de 90 millones de vidas humanas, y luego la historia se encargó de ocultarnos, difamarnos, y de mal interpretar nuestra espiritualidad. Este es un tiempo donde el círculo sagrado de la vida va acomodando todo en su lugar, es el tiempo en el cual decidimos contar nuestra historia, y comenzamos a escribir en el mismo idioma que nos impusieron.

> ...la cultura allende los mares introdujo la exigencia literaria, casi con fuerza de ley de que todo ensayo histórico y científico, debe estar avalado con pruebas, ensayos, asteriscos, apostillas. Parece algo serio, responsable, parece. En realidad es una censura, otro índex, pues "los antecedentes históricos" remiten al escritor a los reservorios del vencedor. Objetivo: exigir a los estudiosos indigenistas la bibliografía que ellos hicieron desaparecer, obligarlos a utilizar la que luego adulteraron. (Ledesma 1988, p. 38-39)

Para poder analizar los reclamos actuales sobre territorios indígenas debemos conocer la historia, ni la rosa, ni la negra, la real, aquella que sucedió, sin tapujos, sin tratar de ayornarla con nuevos conceptos, como el respeto a la diversidad cultural, la inclusión, la interculturalidad, multiculturalidad, todos estos nuevos términos que tenemos que acostumbrarnos a utilizar en nuestros cotidianos discursos para tratar de ocultar una historia de despojo y avasallamiento. Y que, en la mayoría de los casos, proviene desde el mismo lugar que la justificación histórica de la aniquilación, producto de la ambición desmedida que se produjo en 1492 y que vemos cómo hoy, 525 años después, continúa. Las riquezas de *Abya Yala* siguen fluctuando hacia los centros de poder, ya no hacia los mismos lugares, o tal vez sí, solo cambian de ropaje, de metodología, pero el fin es el mismo.

Analizando el término "propiedad" me pregunto ¿cómo puede ser de nuestra propiedad nuestra madre tierra, los ríos, las montañas, nuestros centros ceremoniales? Los territorios indígenas no tienen dueño en la mayoría de los idiomas de nuestros abuelos y abuelas, conceptos como propiedad no existían, podemos decir que fueron importados.

Sin embargo, debido a la constante lucha que debemos soportar los distintos pueblos, y no solo en *Abya Yala*, no es suficiente la sola exclamación que denuncia el hecho de que nacimos en este lugar, vivimos, protegemos y nos desarrollamos en él. Surge así la necesidad de una revisión de conceptos que calaron muy hondo y es motivo de profundos debates sobre la problemática de la tierra y la Propiedad Indígena. En el mundo, la mayoría de los Pueblos Indígenas, en mayor o menor medida, tuvieron contacto con sus pares, en situaciones diversas, generalmente la historia nos habla de conquistas, de imperios, de pueblos superiores que vinieron a "colonizar" a otros, y esto lo encontramos en los relatos de Mesoamérica hasta el límite con la cordillera, entre los hoy países de Chile y Argentina. Porque también fue una forma de contar la historia en una época, la denominada asimilación cultural -que supuestamente hizo perder el purismo del objeto de estudio-, entonces los/as/es historiadores dan por aniquilada y extinta a aquella cultura que tuvo contacto con otra, como si el contacto nos hiciera perder nuestra esencia. Quien solo estudia desde esa ideología no puede comprender otros tipos de contactos. Esta es también una forma de instalar el relato de la no continuidad indígena a lo largo del tiempo, a través de la justificación de los hechos ocurridos desde la época colonial. Existen entonces diversos relatos de asimilación y desaparición de pueblos-naciones enteros producto de la colonización, por ejemplo, por la falta de anticuerpos para enfermedades extranjeras. Sin embargo, cuando empezamos a buscar otras fuentes de información como censos y diversos documentos que, al contrario de la "Historia" contada por los especialistas en la materia, nos hablan de una continuidad de nuestros pueblos a lo largo del tiempo.

El despojo histórico de los territorios

En el año 1566, se produjo la unión de las provincias recién conquistadas, Mendoza y San Juan:

> por medio de caminos de carretas, sin embargo al descubrirse viejas rutas prehispánicas, pudo comunicarse con Córdoba y el litoral platense, por el norte había caminos a lo largo de la falda cordillerana y se prolongaban hacia el sur para penetrar en chile por Uspallata. (Jorba, 1962, p. 13-14)

En 1562, se oficializó en nuestra región (Cuyo) el despojo legal de nuestros territorios ancestrales. La tierra era de fácil adquisición, "*bastaba despojar de ella a sus poseedores los pacíficos y sufridos naturales que las poseían y esto no costaba ningún esfuerzo"* (Jorba, 1962, p. 4).

> Sin embargo un año antes de la campaña del hidalgo conquistador en el año 1561, ya se habían construido pequeños fuertes en Albardón enviados por Pedro del Castillo. (Jorba, 1962, p. 33)

> Y en el año 1560 el 17 de septiembre el gobernador, Mariscal y capitán general de los reynos de chile, Francisco de Villagra nombra a Juan jufré de Loayza, capitán general de las provincias de cuyo e cariagasta, que por otro nombre se llama a esta ultima tucuma y de nolongasta y famatina y por todo lo demás que cayere en los términos de la ciudad que esta poblada o se poblare en el dicho valle de cuyo y en la que al presente, por su mandato va a poblar en la provincia de caria o tucuma. (Jorba, 1962, p. 52)

En estos pasajes citados apreciamos como se relató el despojo de nuestros territorios, en el marco de una empresa diagramada de antemano por el pago de favores. Hubo una clara continuidad histórica que vino a instalar un relato sostenido en el tiempo, el cual también derivó en la alteración de nuestra relación con nuestra madre tierra *pekne tetak.*

Aún en estos tiempos, los conflictos territoriales están en el tapete y a la orden del día como hace cinco siglos. Aún hoy debemos soportar los avances de intereses amparados por la ambición desmedida. Encontramos también los mismos relatos, las mismas configuraciones. Nos encontramos nuevamente soportando los mismos paradigmas de aquellos primeros momentos de la colonización europea a través de los relatos de la integración al mundo, del progreso, de la mano de iluminados que vienen a defender intereses extraños y que necesitan seguir extrayendo las riquezas de las entrañas de nuestra madre tierra. Para, supuestamente, mejorar las condiciones de vida de aquellos que habitamos estas tierras, cosa que no se traduce en la realidad. Antiguamente nos sometían para convertirnos a la religión católica, hoy la religión es el capital y el que se oponga a esa fe desmedida queda fuera del mundo.

La lucha de nuestros pueblos y el nuevo Estado de Derecho ganado

Los distintos tiempos hacen que las luchas de los Pueblos Indígenas generen sus frutos, y es así como en determinadas instancias internacionales logramos el reconocimiento a los derechos que veníamos reclamando. Los Pueblos Indígenas tenemos derecho a la libre determinación y autonomía como pueblos, nacionalidades autónomas, con instituciones y normas propias dentro de un Estado. Para que estos derechos materialicen debe existir un Estado Plurinacional, porque fuimos objeto de un genocidio y lo seguimos siendo en la medida en que la cultura hegemónica se sigue reconociendo como "única".

Desde la década de 1970 se vienen discutiendo entre los movimientos indígenas la situación en relación a los territorios que ha-

bitamos[94], se ha logrado también una amplia legislación en el país, y Argentina suscribió a diversos tratados internacionales que hablan sobre este tema (Carrasco, 2000). La primera norma que establece el derecho indígena al reconocimiento de la propiedad de los territorios que ocupamos es el convenio 107 de la OIT del año 1957, que la Argentina ratificó en 1960 pero que jamás cumplió, incluso cuando se dictó la Ley Nacional Nº 23.302 no se mencionó este convenio.

En el año 1992 por Ley Nacional Nº 24.071 se ratificó el Convenio 169 de la OIT, esta ratificación demoró ocho años y el convenio entró en vigencia en el 2001. Según la Constitución Nacional, los tratados internacionales tienen jerarquía superior a las leyes nacionales y además prevalecen sobre toda norma provincial, inclusive sobre las constituciones provinciales. En este sentido, la Corte Suprema de la República Argentina, desde 1992 ha sostenido que los tratados internacionales que establecen derechos son directamente aplicables. A este respecto a nivel internacional, la Corte Interamericana en el año 2001 dictó una sentencia contra Nicaragua (Pacto de San José de Costa Rica, Convención Americana) y estableció que el derecho de propiedad mencionado en el art. 21 abarca el derecho de los Pueblos Indígenas a que se les reconozca la propiedad de las tierras que ocupan por encima de cualquier norma civil interna. *"La sola existencia de la posesión, debe bastar para que el estado reconozca la propiedad, ha sido reiterada desde entonces y profundizada en varios fallos posteriores".*

La Corte Suprema Argentina desde 1992 ha resuelto que la jurisprudencia internacional debe servir de guía a los tribunales nacionales, de modo que estos no pueden dedicarse a interpretar la convención americana, ni ningún otro tratado, a su gusto, sino que deben hacerlo de acuerdo a los parámetros de jurisprudencia internacional (Salgado, 2015).

En este contexto de reformas de los marcos legales que comenzaron a definir el derecho indígena en Argentina, hay algunas fechas que marcan una inflexión histórica. En el año 1994 se realizó la Re-

[94] Uno de los antecedentes más importantes fue la realización en 1972 del Primer *Futa Traun* o Gran Parlamento Nacional de Aborígenes Argentinos, en la ciudad de Neuquén (Colombres, 1975; Carrasco y Briones, 1996; Carrasco, 2000). Ese parlamento se pronunció en torno a una serie de demandas comunes de los pueblos en el país (Argentina Paz Quiroga en Jofré Coord., 2014).

forma de la Constitución Nacional, los Pueblos Indígenas se convocaron en la ciudad de Santa Fe, creyendo fehacientemente que ante un acontecimiento como este no podían estar ausentes. Tres meses duraron las discusiones de esta reforma, cuyo punto más importante para el Estado Nacional era la reforma electoral del año 1995, agregando un período más a la reelección del entonces presidente de ese momento. En aquella reforma se dieron varias cosas analizables, por un lado, se les devuelve a las provincias la potestad de decidir sobre sus territorios y los recursos naturales que en ellos se encuentran. Por otro lado, se cambió el viejo artículo 15 que decía: *"el Estado debe asegurar sus fronteras conservar el trato pacífico con los indios, promover la conversión de ellos al catolicismo"* (Artículo 65º inciso 15 de la Constitución Nacional de 1953). En su reemplazo en la Constitución Nacional se incorpora en el Art. 75º inciso 17 donde se reconoce que es facultad del Congreso:

> reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

Sin embargo, en la práctica, cuesta mucho hacer cumplir estos derechos, aunque se trate de un mandato incorporado en la Carta Magna del país. Para explicarlo mejor, me detendré en algunos de estos conceptos:

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas": significa reconocer que Argentina tal como la conocemos tiene apenas 200 años de historia, y que los Pueblos Indígenas que en ella habitan tienen al menos 20.000 años en *Abya Yala* y cerca 8.000 a 13.000 años antes del presente en territorios hoy parte de la República Argentina, según estudios arqueológicos (Aschero, 2000; Borrero, 2001).

La historia indígena es anterior a la creación de los Estados y es por ello que encontramos pueblos que habitan, habitaron y habitaran, más de un Estado tal como hoy se divide. Dentro de la concepción indígena elementos naturales de nuestros territorios, como montañas o ríos, no son considerados divisiones sino uniones con nuestros hermanos. Es por ello que, afirmar que los/las/les mapuches son chilenos o argentinos, que los guaraníes son paraguayos o brasileros, o que el Pueblo Nación Charrúa es uruguayo o entrerriano, es hablar desde una marcada ignorancia que no resiste el mínimo análisis. Si invertimos la mirada podríamos decir que ¿aquellas personas que se reconocen descendientes de españoles, italianos, etc., no son argentinos debido a su origen? Aseverar esto resultaría ridículo. Así como cualquier ciudadano, los Pueblos Indígenas contamos con un documento nacional de identidad que acredita nuestra ciudadanía perteneciente al Estado argentino. Votamos, pagamos impuestos, etc.

La diferenciación étnica radica en que los Pueblos Indígenas mantenemos nuestras pautas culturales, idioma acervo cultural, nuestra cosmovisión, o sea, la forma en que nos relacionamos con el mundo, una cosa no excluye la otra. Bolivia, Ecuador son los primeros países en Sudamérica y el mundo que se reconocen constitucionalmente como Estados Plurinacionales, es decir, Estados que conviven y se forman por diversos pueblos naciones, no hay una sola cultura, una sola espiritualidad. Mientras que también en el resto del mundo existen algunos casos en los que se reconoce la composición heterogénea de las naciones modernas, aunque sin reconocimientos constitucionales, como en el caso de Bolivia y Ecuador. Es también el caso, por ejemplo, de la Confederación Suiza, la cual reconoce la diversidad de lenguas en sus territorios y diversidad cultural y social. Es particular el caso de Canadá que, si bien no se reconoce plurinacional, adoptó una política de Estado declarada multicultural, reconociendo la diversidad de pueblos que integran la nación. Similar es el caso de Rusia que se reconoce en su constitución como “pueblo multinacional”, o el de Perú, donde el Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural, aunque no la eleva al *estatus* de un reconocimiento de la plurinacionalidad de dicho país.

Vemos entonces que, en realidad, la convivencia de pueblos diversos al interior de los modernos Estados nacionales sucede en la mayoría de los países, sobre todo en aquellos que recibieron -a lo largo de su historia- cantidades importantes de inmigrantes, tan grandes como en el nuestro. Pero hay una concepción muy arraigada en la cultura de esta incipiente nación: que es ver a todo lo propio como malo, deficiente, carente de refinamiento. Inclusive, muchas veces escuchamos decir a los descendientes de extranjeros que sus padres "vinieron a hacer grande este país". Aunque también los escuchamos criticar con el mismo énfasis la presencia de extranjeros actuales, tales como bolivianos o peruanos.

El convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y tribales en países independientes, ratificado por la República Argentina, mediante la Ley Nº 24.071, expresa en sus artículos 13º, 14º y 15º:

> **Art. 13º:** ...los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios o con ambos según los casos que ocupan o utilizan de alguna otra manera y en particular los aspectos colectivos de esa relación ".
> **Art. 14º:** ...Deberá reconocerse a los pueblos interesados el Derecho de propiedad y posesión de las tierras que tradicionalmente ocupan. [...] Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.
> **Art. 15º:** ...Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

No obstante este marco normativo, en los últimos cuatro años, se produjeron desalojos en muchas Comunidades Indígenas, lo cual conllevó atropellos a sus derechos humanos, asesinatos e intimidaciones en distintas partes del país.

Sobre los relevamientos territoriales de la propiedad indígena comunitaria

En el año 2002 se conformó el Consejo de Participación Indígena (CPI) en el ámbito del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), el cual tuvo como finalidad nombrar delegados/as de las Comunidades Indígenas, un titular y un suplente que se elegirían en asamblea comunitaria. Sin embargo, en la mayoría de los casos, las asambleas tuvieron poca participación, no se realizó la convocatoria adecuadamente. La responsabilidad de elegir cuáles comunidades serian relevadas y cuales excluidas recayó, en la mayoría de los casos, en el buen o mal desempeño de cada delegado/a en el CPI. Estos delegados/as, si bien debían representar a los pueblos en la relación con el Estado, en la práctica se volvían funcionales a los requerimientos del mismo. El/la delegado/a en el CPI vino a reemplazar al viejo "cacique" de las encomiendas coloniales para negociar por el conjunto, esto llevó a que este espacio del Consejo de Participación Indígena en el INAI recibiera variadas críticas de parte de las autoridades tradicionales de los distintos pueblos (ver Argentina Paz Quiroga en Jofré, Coord. 2014).

Como ejemplo de estos abusos de poder de representación, ha sido usual que las elecciones de los propios delegados estuvieran digitadas por los funcionarios del INAI. Podemos citar como ejemplo, la asamblea de elección en el año 2011 realizada en la Provincia de San Juan, donde se violó la reglamentación interna de funcionamiento de la asamblea para que solo se les permitiera votar a las comunidades con personería jurídica y a las que aparecían en los informes del delegado en el CPI. En ese entonces, las Comunidades Indígenas con personería jurídica en la provincia de San Juan eran solo cuatro, y fueron los propios funcionarios del área CPI quienes no les permitieron el ingreso a las autoridades tradicionales de las comunidades. Este hecho fue denunciado sistemáticamente por

nosotros/as, permitiéndonos desnudar como se obraba en estos procesos asamblearios. Tres meses después de la elección se nos hizo entrega del reglamento interno de convocatoria de la elección. El reglamento había sido modificado un par de meses antes de celebrada la elección. Al tener ese material a nuestra disposición enviamos cartas a la Dirección de Afirmación de Derecho Indígena, al área CPI del INAI, y al presidente de ese momento del Instituto, impugnando la elección realizada, porque la forma de participación no respondía a la reglamentación interna de la asamblea. Nunca obtuvimos respuesta, aunque el reglamento rezara que:

> pueden participar de la asamblea de elección todas las comunidades si es que los miembros están de acuerdo, posean o no personería jurídica, cada asamblea debe responder a las pautas de cada pueblo y son ellos quien deciden los mecanismos de elección. (Resolución INAI Nº113)

Fue este instrumento el cual posteriormente nos permitió -en la siguiente elección del año 2016- no autorizar la presencia de los funcionarios del Instituto durante la asamblea de votación, y se les permitió votar a todas las comunidades de la provincia. Debido a los graves problemas por desalojos de Comunidades Indígenas acontecidos en distintos puntos del país, y a las constantes recomendaciones de organismos internacionales, en el año 2006 se sancionó la Ley Nacional Nº 26.160 de "Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas del país", la cual tiene carácter de orden público, por lo cual es de obligatorio cumplimiento en todo el territorio nacional. Para ello se creó el Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (RETECI), donde se prevé la conformación de Unidades Ejecutoras Provinciales, integradas por un representante del Poder Ejecutivo Provincial, delegados/as del Consejo de Participación Indígena (CPI), elegido por las comunidades en cada provincia y por cada pueblo) y un Equipo Técnico Operativo (ETO).

La Ley Nacional Nº 26.160 fue sancionada en el año 2006 y reglamentada por decreto presidencial 1122/2007. "*Art.1º: Alcanza a las comunidades indígenas registradas en el RE.NA.CI., u*

organismo provincial competente, así como a aquellas preexistentes". Aquellas preexistentes se refiere a las comunidades pertenecientes a un pueblo, hayan o no registrado su personería jurídica. Esta modificación se dio mediante una recomendación del Foro Permanente de Pueblos Indígenas de la Organización Naciones Unidas, quienes veían con preocupación el hecho de que el Estado argentino exigiera para el reconocimiento territorial el requerimiento de la personería jurídica.

> Art. 2º: Desígnase al INAI como autoridad de aplicación de la ley Nº 26160.
> Art. 4º: Créase un fondo especial para la asistencia a las comunidades indígenas por un monto de 30 MILLONES DE PESOS, que se asignaran en tres ejercicios presupuestarios consecutivos de 10 millones cada uno).

Las modalidades de relevamiento son dos. Una consiste en el relevamiento, técnico jurídico y catastral, que incluye todo el territorio que la comunidad utiliza, no sólo como vivienda, sino también aguadas, sitios de memoria ancestral, cementerios, sitios de uso común entre distintas comunidades, etc., aparte con una descripción histórica sobre la pertenencia al lugar. La otra modalidad de este relevamiento es un cuestionario socioeconómico (CUESI), bastante cuestionado por las comunidades porque es una encuesta carente de rigor en su diseño e implementación, ya que no refleja muchas veces la verdadera realidad ni el espíritu de equidad con el que se supone se instrumentó la Ley Nº 26.160. Comparando varios de estos cuestionarios encontramos coincidencias bastante preocupantes, sobre todo, con respecto a los datos que arrojaba dicha encuesta acerca de la aplicación de la Modalidad de Educación Bilingüe e Intercultural (incorporada a través de la Ley de Educación Nacional sancionada en 2006, Ley Nº 26.206), sobre el acceso a los centros de salud y al transporte, entre otros servicios básicos, sobre todo para las comunidades a las que se le realizó este cuestionario CUESI. Se les cercenaba la posibilidad de acceder a tierras aptas y suficientes como marca el Art. 75º de la Constitucional Nacional, porque entre otras cosas no se detallaba porqué esas comunidades no habitaban los territorios tradicionales. Tampoco se relevaba la

situación de aquellas que fueron víctimas del avance de la urbanización de las ciudades, o las que fueron despojadas de sus territorios, ni se reflejaba si la comunidad contaba con el acceso a algún territorio.

Sobre la Ley de política indígena y apoyo a las comunidades

La Ley Nacional Nº 23.302 sobre política indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes, sancionada en 1985, crea el INAI como órgano de aplicación de dicha ley. El INAI comienza a funcionar a partir de 1989, supuestamente como un ente descentralizado perteneciente al Ministerio de Desarrollo y Promoción Social, sin embargo, nunca gozó de autonomía administrativa, ni legal, ni presupuestaria. En años recientes, y mediante el decreto presidencial Nº 12/ 2016, el INAI fue transferido al Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, y continúa siendo un organismo descentralizado. Aunque pasó a ser supervisado por la Secretaria de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural.

Lo interesante de esta Ley (Nº 23.302) en su creación es que asegura la participación indígena en el diseño y programación de las políticas públicas destinadas a las comunidades. Esto difícilmente se aplica en la práctica. Por su parte, esta ley asegura la participación indígena dentro del INAI, y en varias oportunidades se han hecho diferentes ensayos para llevar a cabo esto, aunque con poco éxito. Podemos nombrar, a modo de ejemplo, la incorporación de miembros del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales (ENOTPO), organización indígena creada en Almirante Brown, en el año 2008, en un encuentro que llevaba el mismo nombre y donde participaron varios representantes indígenas de todo el país. Decimos que fue un intento fallido porque en muchos casos las organizaciones territoriales que integraban dicha organización carecían de legitimidad. Las citadas organizaciones territoriales, como tales, no

son una forma de organización propia de los pueblos, sino más bien un requisito del Estado para implementar su reglamentación sobre "organizaciones de segundo grado", a través del Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (RENOPI) -podríamos decir casi "casualmente" instituido ese mismo año por decreto. Finalmente, ETNOPO fue rápidamente cooptado por el Estado Nacional ofreciéndoseles a sus integrantes distintos cargos dentro del INAI, como la dirección de Afirmación de Derechos Indígenas, algunas coordinaciones territoriales y la dirección de Pueblos Indígenas en la Secretaria de Ambiente de la Nación. Situación que provocó que la mayoría de las políticas indigenistas del INAI se desarrollaran en el ámbito de esta organización ENOTPO, y que se coartaba, de este modo, la libertad de acción de otras organizaciones que llevaban más tiempo en funcionamiento, y a quienes durante casi doce años no se les daba participación en ningún tipo de diseño de políticas públicas. Estas últimas debieron reclamar espacios de consulta mediante otros medios, algunos de los cuales dieron sus frutos, como por ejemplo, en las distintas audiencias públicas que se realizaron en la sanción del nuevo Código Civil y Comercial.

Según esta Ley Nº 23.302, la inscripción de las personerías jurídicas de las comunidades que se auto-reconocen como pertenecientes a un Pueblo Indígena inscribirán su personería mediante el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), trámite que se realiza acreditando la existencia del pueblo, mediante bibliografía, hallazgos arqueológicos, historias familiares y del pueblo que acrediten la permanencia en el tiempo. En nuestro caso, la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum acreditó toda esta documentación en la Provincia de San Juan tempranamente en el año 1993, siendo la primera en reclamar este reconocimiento en toda la Región de Cuyo (ver Paz Argentina Quiroga en Jofré Coord. 2014). Esta inscripción no es una mera declaración de pertenencia, ni un trámite administrativo. Este proceso demoró dos años hasta hacerse efectiva la inscripción en 1995.

Posteriormente, en los años posteriores, la inscripción de las restantes Comunidades Indígenas en la provincia de San Juan y en la Región de Cuyo se hizo con menores requisitos, y algunas todavía no se hacen efectivas, sin tener ninguna respuesta oficial y valedera

para esta situación. A la par de este proceso jurídico, tuvimos que luchar años contra un "relato oficial" que aseguraba la no existencia warpe en el Cuyum. Incluso aún hoy escuchamos estos argumentos, y es usual que "en la escuela sigan enseñando que los warpes no existen". Esto seguido de un prejuicio acerca del cómo estas vestida/o, o cuál es tu apellido. El prejuicio es tal que, a veces, una se somete a tener que demostrar cuan "puros/as" somos.

Con el correr del tiempo, y especialmente durante la gestión del Gobierno de Mauricio Macri, hubo intentos de eliminar progresivamente las atribuciones del INAI creadas a partir de la Ley Nº 23.302, con el claro objetivo de limitar y manipular la creciente participación indígena en las políticas públicas. Dicha participación ha sido ganada por las propias Naciones Indígenas representadas allí en el Consejo de Participación Indígena que, como ya dije antes, funcionó con graves problemas desde su nacimiento. Pero, con el tiempo, el CPI fue madurando una nueva generación de autoridades indígenas en provincias argentinas, que antes ni siquiera tenían voz en estos espacios de diseño de la política estatal. Estos avatares del INAI y de su representación indígena coinciden con una manipulación discrecional de las demandas indígenas, ahora sujetas a la orgánica dispuesta por el ejecutivo nacional en contextos electorales. Repasemos algunos acontecimientos que explican esto.

En el año 2010, se realizó una violenta represión a la Comunidad Qom Napocna Navogoh "La Primavera", en la Provincia de Formosa, la cual se encontraba hacía tres meses cortando la ruta 86 reclamando por la usurpación de su territorio ancestral. El desalojo de la ruta se produjo en forma muy violenta. La Gendarmería Nacional reprimió y quemó las casas de los habitantes de la Comunidad indígena. El hecho tuvo como saldo diversos heridos y la muerte del hermano Roberto López. El *qharashe* de la comunidad, Félix Díaz, ante la falta de respuesta del Estado Provincial realizó intermitentes acampes en Av. de Mayo y 9 de Julio, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, durante diez meses, esperando una audiencia con la Presidenta Cristina Fernández de Kirchner, y con ello una respuesta para la situación que vive esta comunidad en Formosa. Nunca fue recibido, debido a que el Estado Nacional contaba con el gobernador de la Provincia, Gildo Insfrán, como uno de los caudillos más

fuertes en ese momento en el año 2014.

En plena campaña electoral, en el año 2015, Félix Díaz regresaba del juicio de *Relmu Ñamcu*[95] al que había ido a acompañar para esperar la sentencia en Neuquén. Allí se reunió con el candidato a presidente de la Nación Argentina Mauricio Macri, quien le prometió -en su visita al acampe- que, si lograba ser presidente (Macri), Félix ocuparía el puesto de Presidente del INAI. En palabras a los medios dijo: *"Quien mejor que un originario para ocupar ese puesto"*. Dicha entrevista ampliamente cubierta por los medios periodísticos, fue utilizada como argumento de campaña para diferenciarse de su oponente y mostrarse como un hombre de "dialogo"[96].

Finalmente Mauricio Macri asumió como presidente de la República Argentina a finales de 2015, y Félix Díaz fue recibido un par de meses después en la Casa Rosada, donde expresó estar casi *"viviendo un sueño".* Finalmente, el referente *qom* nunca llegó a la presidencia del INAI, parece que el sueño le duró poco. En cambio se le ofreció armar una mesa de diálogo denominada "Consejo Consultivo y Participativo de los Pueblos Indígenas", creado por decreto presidencial 672/2016[97]. Se trata de un nuevo espacio que funciona dentro de la órbita de la Secretaria de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, vinculado a la mesa de trabajo y diálogo político surgida en febrero de ese mismo año en una asamblea en Burzaco. Esta última contó con la participación de los miembros de la organización que se generó en el acampe denominada *Qopiwini*, y que representa a los pueblos *qom*, *pilaga, wichi y nivaqle*.

Según el decreto 672/2016, este Consejo Consultivo y Participativo tiene por funciones:

[95] Mujer mapuche acusada de agredir a una fiscal con una piedra, e impedir el desalojo de su familia. Fue acusada de intento de asesinato a un funcionario público, en el 2105 finalmente fue absuelta del cargo.

[96] Ver *Mauricio Macro visitó a Félix Díaz en el acampe de la comunidad Qom en Buenos Aires.* https://www.eldiariodelarepublica.com/nota/2015-11-3-19-8-0-macri-visito-a-felix-diaz-en-el-acampe-de-la comunidad-qom-en-buenos-aires [Sitio visitado por última el 1 de marzo 2020]. *Mauricio Macri se reunió con Feliz Díaz.* https://www.lanacion.com.ar/politica/mauricio-macri-se-reunira-con-felix-diaz-en-el-acampe-de la-avenida-9-de-julio-nid1842238 [Sitio visitado por última el 1 de marzo 2020].

[97] Ver *Félix Díaz fue elegido presidente del Consejo Consultivo Indígena.* http://www.laizquierdadiario.com/Felix-Diaz-fue-elegido-presidente-del-Consejo-Consultivo-Indigena [Sitio visitado por última el 1 de marzo 2020].

a) reglamentar el derecho a la consulta previa, libre e informada, conforme a lo establecido por el convenio 169 de la OIT;
b) fortalecer la identidad sociocultural y el autogobierno;
c) impulsar el relevamiento y el ordenamiento del territorio para la efectiva posesión de las tierras por las comunidades;
d) proponer al Estado Nacional la implementación de programas, planes y proyectos para la población indígena;
e) promover la redefinición de las diferentes áreas relativas a políticas hacia pueblos indígenas en los diferentes ministerios y organismos del Estado Nacional;
f) impulsar medidas para la protección, defensa y desarrollo de los recursos naturales, genéticos y de biodiversidad de los territorios, los conocimientos y saberes ancestrales.

El ENOTPO, el Consejo de Participación Indígena, la Unión del Pueblo Diaguita, el Consejo Plurinacional Indígena de la Argentina, y el Parlamento Indígena de la Argentina, rechazaron el mencionado decreto de creación y atribuciones de nuevo Consejo Consultivo y de Participación Indígena, no por las funciones fijadas para el mismo, sino por reproducir una lógica que muchos de ellos habían visto hasta hacia muy poco tiempo, la de "crear una burocracia indígena y desvirtuar los objetivos de las organizaciones y de sus autoridades", las cuales deben depender de sus instituciones propias y no de un gobierno momentáneo. De este modo se convierte a los/as/es dirigentes más débiles ideológicamente, y estos terminan defendiendo una fuente laboral personal, y no los intereses del conjunto en el que estarían representados los miembros de su propia organización *Qopiwini*[98] (Qom, Pilaga, Wichi y Nivackle).

Luego de transcurrido casi un mes, el decreto 672/2016 seguía sin la firma del Presidente Mauricio Macri, por lo tanto, carecía de valor y la organización *Qopiwini* decidió tomar pacíficamente el sitio donde funciona actualmente el INAI, en el predio de la ex ESMA. Esta acción fue totalmente invisibilizada por los medios de comuni-

[98] *Qopiwini Lafwetes* (ó Qo.Wi.Pi.Ni. respetando la tipografía original) es una agrupación que nuclea a los Pueblos Originarios Qom, Pilagá, Wichi y Nivaclé de Argentina, formada a principios de 2015. Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Qopiwini [Sitio visitado por última el 1 de marzo 2020].

cación que, hasta ese momento, intermitentemente seguían el conflicto y los pasos de Félix Díaz. En ese momento se preparó la visita del entonces Presidente de los EE.UU., Barack Obama, por la conmemoración del 24 de Marzo, Día de la Memoria. A estos fines, el gobierno le solicitó a *Qopiwini* que desalojara la Ex -Esma, porque era uno de los posibles escenarios de los actos de esos días. Ante la negativa, los ocupantes indígenas recibieron un aviso de bomba en el lugar, y a pesar de esto, decidieron continuar allí. Finalmente un par de horas después, el decreto presidencial 672/2016 fue firmado creándose, en el ámbito del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, la Mesa Nacional de Diálogo, con *Qopiwini* a la cabeza. Estos hechos demuestran que el diálogo intercultural es nulo y es, en todo caso, solo una justificación de campaña electoral.

Solo se consiguieron avances mediante presiones, imposibilitando una labor intercultural real. Tan solo ocho meses después de estos hechos, Félix Díaz hizo públicas sus críticas al entonces dialoguista Mauricio Macri, quien no cumplió con el presupuesto que debía asignarse al funcionamiento de la Mesa Nacional de Diálogo, y mantuvo congelada la actividad del Consejo Consultivo y Participativo de los Pueblos Indígenas durante diez meses. La excusa esgrimida por el primer mandatario fue que, por las diversas críticas que recibió por ese entonces el espacio de *Qopiwini* y la figura de Félix Díaz de parte de las demás organizaciones indígenas, ya no resultaba representativo de este Consejo.

Al Consejo Consultivo y Participativo le costó mucho admitir esta derrota, la cual ponía en evidencia que, al tratar de capitalizar una lucha y reclamos legítimos en este marco político, también terminaron siendo funcionales a un gobierno con una clara política neoliberal y determinado a usarlos en la contienda electoral.

En el 2017 se dio entonces un nuevo proceso electoral, con elecciones intermedias en el marco de toda una discusión por la necesidad de una nueva prórroga a la Ley Nº 26.160 -que explicaré más abajo-. El Gobierno Nacional volvió a sacar su caballito de batalla, generando una convocatoria para discutir -a través de *Qopiwini*- una Ley de propiedad comunitaria. Esto se realizó en el Chaco, desde el 26 al 28 de octubre de 2017, a través de una asamblea para comenzar a diagramar un proyecto de propiedad comunitaria. Con la participación

de la flamante presidenta del INAI, y sus directores, desconociendo, o por lo menos intentándolo, el avance que se venía produciendo en la ya muy discutida y consensuada ley de propiedad comunitaria[99]. Es por ello que nos parecía ridículo comenzar a discutir una nueva ley y no promulgar una que ya estaba en avanzado proceso de revisión.

Estado de situación actual sobre la ejecución del relevamiento territorial de Comunidades Indígenas

La Ley Nacional Nº 26.160 de "Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las Comunidades Indígenas del país", sancionada en el 2006, tiene una vigencia corta, de solo cuatro años, por eso debió ser prorrogada tres veces, a través de las leyes Nº 26.554/26.984/27.400.

Un informe RETECI y de la Dirección de Tierras (INAI) fechado en Enero 2017, señala que las provincias con convenio en ejecución para la realización de los relevamientos territoriales en Comunidades Indígenas son: Chaco, Salta, Jujuy y Misiones. Mientras que las provincias que están iniciando y continuando relevamientos son: Corrientes, San Luis, La Rioja, Catamarca, Córdoba, San Juan y Mendoza. Finalmente, en este informe 2017 se señala que las provincias que han culminado sus relevamientos territoriales son las siguientes: Parcialmente Buenos Aires, Entre Ríos, Santa Cruz, Santa Fe y Tierra del Fuego.

Dicho informe dice que la cantidad de comunidades aproximadas identificadas en la actualidad son 1532, y la cantidad de Comunidades relevadas: 759, lo cual representa sólo un porcentaje aproximado de 50% de comunidades relevadas desde 2006 a la fecha.

[99] Durante el transcurso de 2014 y 2015 se realizaron diversas reuniones y aportes a un proyecto de ley de propiedad comunitaria que fue discutido entre distintas organizaciones indígenas, el Consejo de Participación Indígena y los Estados Provinciales. Todos realizaron aportes a esa ley, que quedó como versión 2015 y era la que debía discutirse en sesión parlamentaria.

Breve exposición sobre la ejecución del presupuesto de la Ley Nº 26.160

En el primer informe de INAI de agosto de 2014 se certifican, como dato, 950 comunidades registradas. Sin embargo, en el año 2010, en ocasión de recibir una auditoría de la Auditoría General de la Nación, el INAI informó que el universo de comunidades es de 1470, correspondientes a 30 etnias, según datos obtenidos de la encuesta complementaria de Pueblos Indígenas (INDEC 2004/2005), lo que equivale a 603.738 habitantes[100].

El relevamiento territorial de comunidades está a cargo de la Dirección de Tierras de INAI y contó con un fondo especial de $10 millones anuales. Un total de 30 millones estuvieron destinados a solventar los gastos que generó el relevamiento, labores profesionales en causas judiciales y extrajudiciales y programas de regularización dominial. La ejecución se realiza con la asistencia técnica de la Universidad de Lanús, que se encarga de las actividades de coordinación general, el monitoreo de las acciones de los organismos provinciales que llevan adelante el programa, y de la administración general de dicho fondo. La Ley Nº 26.554, contempla un crédito de 10 millones de pesos anuales por el período de la prórroga.

Los resultados del relevamiento se materializan a través de la carpeta técnica por parte de cada una de las Comunidades Indígenas y está compuesta por:

1. Resultado del cuestionario sociocomunitario (CUESI).
2. El levantamiento territorial de la comunidad (narrativa y croquis del territorio, cartografía temática, base cartográfica y base de datos en formato digital del sistema de información geográfica).

[100] Si bien estos datos son incompletos, tanto como los del Censo Nacional 2010, debido a que no se realizaron en ciudades de más de 25.000 habitantes, o sea que solo refleja a las comunidades que habitan en zona rural.

3. El informe histórico antropológico que fundamente la ocupación actual, tradicional y pública del territorio en el que habita la comunidad.
4. Las estrategias jurídicas correspondientes a la condición dominial que ostente dicho territorio demarcado.

El criterio utilizado para determinar la modalidad de ejecución es la densidad poblacional indígena, en las provincias con mayor población se promueve la ejecución descentralizada. En el caso particular de la Provincia de San Juan, los relevamientos territoriales se han cumplimentado en todas las comunidades identificadas en el listado inicial informado y de comunidades que lo solicitaron a través de la modalidad de ejecución centralizada INAI[101], pero analizaremos este caso en particular más adelante (ver infra).

En 2007 se llevó adelante la celebración del convenio original entre INAI y la Universidad Nacional de Lanús, y en ese marco se transfirieron a la UNLA $5.162.290 en tres cuotas. Por resolución 225/09 se dió por aprobada una adenda a dicho convenio suscripto el 21/4/2009, por medio del cual se extendió el plazo de ejecución hasta el 31/05/09, y se asignó una suma de $1.329.339 adicionales, destinados a fortalecer el equipo de coordinación central.

Más tarde, el 14/11/2010 se firmó un convenio específico para la continuidad de las tareas en el marco del "Proyecto de Cooperación y Asistencia Técnica para la Ejecución del Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas", a concre-

[101] Esto es implementación del relevamiento por parte del INAI en forma directa, mediante la intervención en campo del equipo de coordinación central del INAI, no se constituye la unidad provincial. Esto es así porque el Programa Nacional RETECI (Resolución Nº587/07) prevé -promoviendo la participación indígena efectiva a través del Consejo de Participación Indígena-, dos niveles de implementación de la Ley Nº 26.160: Un NIVEL CENTRALIZADO: Implementación por parte del Inai en forma directa, mediante la intervención en campo del equipo de coordinación central del Inai. El mismo se efectiviza en aquellas provincias donde no se constituye la Unidad Provincial prevista por el programa nacional RETECI o en comunidades cuya situación territorial se considere de extrema gravedad ameritando un abordaje prioritario o urgente. Un NIVEL DESCENTRALIZADO O DE CO-EJECUCIÓN: Se incluyen en este nivel todas aquellas provincias en las que se conforme unidad provincial, compuesta por representantes del CPI, representantes del Poder Ejecutivo Provincial, Equipo Técnico Operativo (ETO) -Universidad Nacional, organismos provinciales, etc.- y representantes del instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

tarse en el plazo de 24 meses con un monto total de $ 15.594.480[102]. No obstante esto, al tratarse de una transferencia de fondos considerada por INAI como subsidio, la operatoria administrativa verificada se registra como un gasto[103].

El programa de relevamiento logró un escaso nivel de ejecución en sus primeros tres años de implementación, período fijado por la Ley Nº 26.160. El porcentaje de ejecución calculado a partir de las 1470 Comunidades Indígenas presentadas asciende a 4,22% -62 carpetas técnicas terminadas, a razón de una por Comunidad Indígena relevada-. En la ejecución descentralizada, los resultados han sido ínfimos ya que no se ha logrado hacer cumplir las metas de producción comprometidas en los convenios específicos celebrados entre los ETO provinciales y el INAI. El porcentaje de ejecución para esta modalidad, calculado a partir de las Comunidades Indígenas presentadas -1446-, representa el 3,87%, esto es, 56 carpetas técnicas terminadas (Auditoria General de la Nación, Informe 2012).

Entre las trece provincias que deberían realizar sus relevamientos en este nivel descentralizado se encuentran: Santiago del Estero, Jujuy, Salta, Tucumán, Chaco, Formosa, Misiones, Buenos Aires, Río Negro, Chubut, Santa Cruz, Mendoza, Neuquén.

[102] La universidad es responsable de la operatoria, designación y contratación de personal profesional y no profesional previsto para la ejecución del proyecto.

[103] Adicionalmente se encarece la operatoria en cuestión al establecerse la figura denominada "gastos operativos" y su reconocimiento a favor de la UNLa en un valor equivalente al 10% del mal denominado subsidio, lo que equivale a la aceptación de un cargo por servicios, siendo que se trata de convenios para la implementación de proyectos que hacen a la responsabilidad de gestión de INAI.

Cuadro 1. Informe de gestión RETECI 2010.

Provincia	Desembolso	Rendición	Porcentaje Rendido Total
Buenos Aires	10.549.384,00	3.554.740,85	33,70%
Chaco	1.719.652,15	456,372,64	26,54%
Chubut	1.951.234,50	-	
Jujuy	1.380.485,00	937.359,52	67,90%
Misiones	1.152.000,00	-	
Neuquén	56.500,00	-	
Río Negro	2.174.550,00	1.060.124,78	48,75%
Salta	2.252.008,00	1.629.724,70	72,37%
Santa Cruz	468.887,00	-	
S. del Estero	1.458.328,00	-	
Tucumán	1.152.259,00	-	
Total	**24.315.287,65**	**7.638.322,49**	**31,41%**

Fuente: Elaborado en base a datos de INAI

Misiones: INAI Firmó un convenio con el Ministerio de Desarrollo Humano y Secretaría de Estado de Gabinete de la Provincia 09/12/2010, el programa se reactivó luego de dos años de parálisis por conflictos políticos primera cuota se depositó el 31/01/2011. En el informe de actividades INAI-UNLa se señala que el monto depositado es de $670,964, mientras que en el informe de gestión de RETECI se informa que el monto depositado es de $1.152.00. Se relevaron solo ocho comunidades de un total de 74.

Salta: INAI y el Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta subscribieron un convenio el 10/10/2008, para relevar las 330 comunidades de los Pueblos: Atacama, Chané, Chorote, Chulupi, Diaguita Calchaquí, Guaraní, Lules, Tapiete, Tastil, Toba, Kolla y Wichi. Se depositaron las dos primeras cuotas con fecha 12/01/2009 y 02/12/2009 por un monto de $2.225.008 con una rendición de $1.629.724. Vencido el plazo de 24 meses del convenio, el ETO solo entregó seis carpetas técnicas, las cuales fueron observadas porque contenían serios errores metodológicos en su confección. No obstante, un nuevo acuerdo firma-

do en 2011 con el Ministerio de Desarrollo Humano provincial, el INAI realizó en 2011 el relevamiento en forma centralizada de cuatro comunidades en el primer semestre -nótese que se gastaron más de dos millones de pesos y sólo se relevaron 10 comunidades de las 383, según datos de las comunidades, pero según INAI son 330.

Santa Cruz: En el año 2008 el INAI acordó con el Ministerio de Gobierno, Secretaría de Estado y Derecho Humanos de la Provincia de Santa Cruz, el relevamiento de ocho comunidades pertenecientes al Pueblo Mapuche y Tehuelche en el plazo de 12 meses. El monto aprobado fue de $468.887, del cual se depositó la suma de $234.440, el 22/11/2008, aunque luego el ETO no presentó la rendición de este monto, y no tuvo ningún avance desde 2009. El INAI acordó con el Consejo de Participación Indígena la modalidad centralizada para el relevamiento en el año 2010. En el año 2012, la provincia les adjudicó los títulos de propiedad comunitaria a las Comunidades de Kopolke y Kamusuayke, y quedaron en trámite Limonao, Millaqueo, Francisco Vera y Milla Nahuel.

Jujuy: El INAI y la Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia suscribieron el convenio para ejecutar el programa de relevamiento para las 295 comunidades de los Pueblos Atacama, Guaraní, Kolla, Ocloya, Omaguaca y Tilian, que se presentaron al cumplimentarse en un plazo de 15 meses, se depositaron dos cuotas. Representantes de Comunidades Indígenas denunciaron que se utilizaron fondos del RETECI para llevar adelante el PRATPAJ (Programa de Regularización y Adjudicación de Tierras a la Población Aborigen de la Provincia de Jujuy).

Chubut: En octubre de 2009 se suscribió el convenio y el ETO quedó conformado por el equipo técnico de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, para el relevamiento territorial de 108 Comunidades del Pueblo Mapuche-Tehuelche, ha realizarse en un plazo de 24 meses, inició su ejecución durante el año 2010. Solo ingresaron ocho carpetas técnicas y se ejecutó un presupuesto de $1.951.234,50. De las 52 comunidades relevadas se realizó el relevamiento del 26% de las

comunidades de la provincia con el ETO conformado con la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Se definió la caducidad parcial del convenio con la universidad por su baja ejecutividad. De las 33 comunidades relevadas -carpetas técnicas entregadas por el ETO- trece relevamientos debieron corregirse, y en once hubo que finalizar el relevamiento. Posteriormente se puso en ejecución un nuevo convenio de co-ejecución INAI-Ministerio de Gobierno, Derechos Humanos y Transporte Provincial, el cual tuvo como objetivo el Relevamiento de 71 Comunidades, en un plazo de ejecución de 24 meses, y con un presupuesto total aprobado de $5.387.810 para el relevamiento de 71 comunidades.

Chaco: En el año 2008 se firmó un acuerdo con el IDACH (Instituto del Aborigen Chaqueño) para llevar a cabo el relevamiento de 131 Comunidades de los Pueblos Qom, Wichi y Mocovi por un plazo de 24 meses. Se rindió solo el 59,76% del presupuesto y se presentaron 30 carpetas técnicas que, según el INAI, cuentan con graves observaciones. Ante el fracaso en la ejecución se resolvió la caducidad del convenio de forma unilateral, se suscribió un nuevo convenio marco con la provincia con el Ministerio de Gobierno, Justicia y Seguridad, el cual, al momento de escribir este texto, aun se encuentra en etapa de evaluación la firma de un nuevo convenio específico. Chaco tiene 32 comunidades relevadas. El convenio con el IDACH, del 11/2008, contemplaba el relevamiento de 101 comunidades de los tres pueblos asentados en la provincia -Wichi, Mocovi, Toba- en un plazo de ejecución de 24 meses, por un monto total de $2.188.725 en tres cuotas. Solo se efectivizó la primer cuota, y el INAI dictó la caducidad del convenio. Se realizaron gestiones para la reconducción del relevamiento firmándose un nuevo convenio con la Universidad Nacional del Chaco Austral y el Ministerio de Gobierno, Justicia y Seguridad, las carpetas técnicas se encuentran en trabajo de gabinete.

Santa Fe: El 28/05/2010 se firmó un convenio específico con el Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia con un listado inicial de 52 comunidades de los Pueblos Mocoví y Toba. El re-

levamiento se encuentra paralizado debido a falta de rendición del Ministerio Provincial con la Nación por otros expedientes en los que no interviene INAI. Dicha negociación se encuentra en discusión desde mayo de 2009. En el informe 2014 INAI dice que fueron relevadas 34 comunidades, y se contrataron cuatro auxiliares indígenas. En el informe de enero de 2017 se establece que ha culminado el relevamiento en la provincia pero no se publica la cantidad de carpetas técnicas aprobadas. De todas formas no coindice la cantidad de comunidades que presenta a la Auditoria General de la Nación en su informe 2011, y con los resultados en años posteriores.

Santiago del Estero: En el año 2008 se firmó un convenio con la Universidad Nacional de Santiago del Estero y se realizó un depósito inicial de $816.692 para relevar 46 Comunidades Indígenas pertenecientes a los Pueblos Sanavirón, Tonocote, Lule-Vilela, Guaycurú y Diaguita Cacán, pero no llegó a efectivizarse. Ante esta situación se realizaron los relevamientos en forma centralizada, debido a la emergencia y solicitud de algunas comunidades con conflictos territoriales. En el 2011 se firmó un convenio con el Ministerio de Salud y Desarrollo Social para relevar 49 comunidades, resta relevar en los territorios de más de 18 comunidades.

Buenos aires: En el año 2008 se designó a la Universidad Nacional del Sur como ETO para el relevamiento de 45 comunidades de los Pueblos Mapuche, Toba, Guaraní, Mocovi, y Kolla en el plazo de 24 meses. Hubo serias dificultades entre el ETO y los representantes del Pueblo Mapuche, y se agregaron dos Comunidades Tobas más. En el año 2014 se firmó un convenio con la Secretaría de Derechos Humanos de la provincia para implementar un proyecto de abordaje integral. Finalmente se presentaron 24 carpetas técnicas de las cuales nueve presentan serias deficiencias.

Tucumán: El 22 de noviembre de 2008 se celebró un convenio con la Universidad Nacional de Tucumán, para realizar el relevamiento de 19 comunidades pertenecientes a los Pueblos Diaguitas Calchaquíes y Lule-Vilela. Se depositaron $1.021.263, el

convenio específico se rescindió por la solicitud de la UNT de modificación en el apartado V, sobre responsabilidad de las partes, esto como corolario del accidente que le costó la vida a dos integrantes del ETO, entre ellos un comunero del lugar. En acuerdo con la Unión Diaguita se le realizó el relevamiento en forma centralizada a tres comunidades, en el año 2011 se hizo un convenio con la Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia, luego fue extendido hasta fines de noviembre de 2014, con el fin de relevar el total de comunidades. Actualmente hay tres comunidades con relevamiento incompleto, esto debido a diferentes conflictos que no han permitido avanzar en su conclusión, que se suponía avanzaría a partir de 2017.

Entre Ríos: En esta provincia hay una sola comunidad con relevamiento territorial realizado y con carpeta técnica entregada, sobre un total de 40 comunidades. No se aplicó el relevamiento territorial en esta provincia para las comunidades restantes, debido a que el Pueblo Charrúa se encuentra tramitando con la provincia distintas acciones para lograr la propiedad comunitaria.

Catamarca: En esta provincia hay dos comunidades relevadas, sobre un total de 19 comunidades del Pueblo Diaguita Calchaquí y Coyas Atacameñas. A pesar que INAI dice que firmó convenio con la gobernadora Lucia Corpacci, las organizaciones indígenas han reclamado en diversas oportunidades que se avance en la firma del convenio, sin obtener respuestas al respecto. Esta es una provincia donde la actividad minera es muy fuerte y ese es uno de los impedimentos para que no se avance con la firma de dichos convenios que afectarían algunos intereses económicos sobre tierras a explotar.

Río Negro: El 19 de diciembre de 2008 se aprobó el convenio con el Ministerio de Gobierno de la Provincia para el relevamiento de 124 comunidades de los Pueblos Mapuche-Tehuelche, en un término de 24 meses. El equipo técnico operativo estaba dentro de la órbita del Consejo de Desarrollo de las Comunidades (CO.DE.CI.), dependiente del Ministerio firmante, a quien se le transfirieron las dos primeras cuotas por los montos de $524.297 y $739.988.

La rendición de cuentas fue del 83,85% del monto total recibido. Entre julio y junio de 2010, el ETO presentó 19 carpetas técnicas, todas fueron devueltas con observaciones. Han ingresado 38 capetas técnicas en observación, sumado a que se produjo un incremento de comunidades que no estaban registradas en INAI hasta el momento de iniciar los relevamientos. En el año 2014 se suscribió un acuerdo marco con el Ministerio de Gobierno de la Provincia para el relevamiento de las restantes comunidades. Se estableció un plazo de ejecución de 24 meses, y un presupuesto total de $6.192.081. Según datos de INAI, a la fecha las Comunidades Indígenas relevadas en Río Negro son 61. No obstante, según los datos provistos por Consejo de Participación Indígena (CPI) existen 150 comunidades en la provincia, y solo 14 iniciaron los relevamientos, sin llegar a completarse las carpetas técnicas de estas últimas.

Corrientes: Hay seis Comunidades Indígenas en esta provincia, y nunca se inició el relevamiento.

Formosa: El 6 de octubre de 2010, el INAI firmó el convenio marco con el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), con un listado inicial de 178 comunidades a relevar. Debido a los conflictos territoriales y políticos que sufren las comunidades en esta provincia, solo se realizaron los relevamientos en dos comunidades. A la fecha no han cesado las intensas denuncias de parte de las comunidades en relación a las actuaciones del Estado Provincial. En el año 2017 se entregó la carpeta de relevamiento territorial a la Comunidad Qom Potae Napocna Navogoh realizado en 2014, y en cuyo proceso se involucraron brutales represiones hacia los integrantes de dicha comunidad[104]. En la provincia no se han iniciado nuevamente los relevamientos territoriales, ni siquiera con la elección del representante dentro del Consejo de Participación Indígena. Recién en 2017, el Pueblo Wichi recibió la visita de los técnicos del INAI para comenzar con la programación de la elección del CPI.

[104] Ver más información en el sitio Amnistía Internacional, *https://territorioindigena.com.ar/Casos?id_conflicto=134* [Visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Córdoba: Se han identificado ocho Comunidades Comechingonas de las cuales fueron relevadas solo siete con el cuestionario (CUESCI). Una comunidad rechazó el relevamiento, y falta realizar el trabajo en las Comunidades Tulian y Tilcas.

Mendoza: Solo tiene ocho comunidades relevadas. La provincia cuenta con la Ley Provincial Nº 6.920[105] que reconoce la propiedad y posesión indígena con respecto a Comunidades Warpe del departamento Lavalle. Y aunque es una Ley del año 2001, hasta la fecha no se ha podido hacer efectiva la titulación de tierras, debido a que la provincia no ha llevado adelante la expropiación de las tierras en manos de personas que no pertenecen a las comunidades. En el 2008, el CPI del Pueblo Warpe en Mendoza rechazó el relevamiento aduciendo que esta Ley Nº 6.920 reconocía los derechos de las comunidades en el municipio de Lavalle. Luego de mucho tiempo después y por demandas de las comunidades que no viven en ese departamento se pudo hacer efectivo el relevamiento territorial. Sumado a esto se ha dado un incremento en la auto-identificación de comunidades pertenecientes a los Pueblos Mapuche y Pehuenche, sobre todo, en la zona de Malargüe y San Rafael, lo cual modifica el universo total de las comunidades, impulsando que el relevamiento -que para el año 2014 estaba casi cerrado en esta provincia- deba volver a abrirse. Finalmente es importante decir también que algunas comunidades, como es el caso de la Comunidad Pablo Warpe Carmona y Comunidad Warpe Peletay, no cuentan con la inscripción de su personería jurídica en RENACI, a pesar de haber cumplimentado todos los pasos correspondientes. A la fecha no se las inscribe en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, y tampoco han accedido al relevamiento territorial.

Neuquén: El INAI firmó un convenio con la Universidad del Comahue, a posteriori el Poder Ejecutivo Provincial y la Legislatura Provincial rechazaron dicho convenio con sustento en la autonomía del federalismo concentrado, e intimó al INAI a abstenerse de ejecutar el relevamiento en territorio provincial. Luego se

[105] La Ley Nº 6.920 reconoce la preexistencia étnica y cultural del pueblo Huarpe Milcallac de la provincia de Mendoza. *Ver http://www.saij.gob.ar/LPM0006920* [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

celebró un convenio específico con el Ministerio de Coordinación de Gabinete, Seguridad, y Trabajo, y la Fiscalía de Estado, estableciéndose un monto de $7.454.265 para la ejecución del relevamiento. Hay en Neuquén aproximadamente 64 Comunidades Mapuches y Pehuenches, y solo 15 carpetas técnicas en etapa de evaluación.

San Luis: El gobierno provincial se expidió mediante nota al INAI expresando que el desarrollo de las políticas indígenas es exclusivo de la política provincial en San Luis. Y en ese contexto, en el año 2006, el Gobierno de San Luis restituyó al Pueblo Nación Ranquel 68.500 hectáreas en el sur de la provincia, y de 6.800 ha al noroeste de San Luis para el Pueblo Nación Warpe. En este último caso, la restitución de estas tierras sigue en litigio, aunque con el Gobierno Nacional, por la restitución de territorio que comprende el Parque Nacional Sierras de las Quijadas. No obstante, y aunque el relevamiento territorial de las comunidades no se desarrolla en esta provincia según el programa del RETECI, el INAI planifica el abordaje directo de las Comunidades Warpes y Ranqueles en San Luis.

San Juan: Según informe de RETECI, fechado en Agosto 2014, en esta provincia se relevaron seis Comunidades Indígenas. Según informa INAI: "Relevamiento Territorial cumplimentado en todas las comunidades, identificadas en el listado inicial, a través de la modalidad de ejecución centralizada INAI". Caso curioso el de San Juan, dado que es la primera provincia en anunciar el cierre de su relevamiento en 2008. La primera Comunidad Warpe relevada fue la Comunidad Sawa, en el Departamento Sarmiento, y a la cual se le realizó el relevamiento técnico jurídico y catastral de su territorio. En el año 2007, la autoridad de esta comunidad se desempeñaba como representante del CPI, y fue quien coordinó junto con INAI las acciones del relevamiento, desconociendo procesos de re identificación de otras comunidades warpes, y ejerciendo un poderío amparado en los técnicos del INAI, quienes tenían en él a su mejor aliado para firmar todo sin cuestionar nada. En sus informes no aparecieron las comunidades enfrentadas a su autoridad, se dedicó sis-

temáticamente a negar los procesos de organización de nuevas comunidades, y a denostar a las autoridades tradicionales de presentándose en diversas ocasiones como "hombre del INAI".

En un informe realizado por integrantes de la Comunidad del Territorio del Cuyum en ocasión de la visita a la Argentina del Relator Especial sobre los derechos de los Pueblos Indígenas para Naciones Unidas, James Anaya[106], informamos que:

> La administración de estos fondos destinados para la ejecución de este relevamiento territorial fue manipulada a conveniencia de los actores participantes en la aplicación de esta Ley Nacional Nº 26.160 a nivel local. Cabe decir al respecto, que ninguna de las comunidades mencionadas arriba y otras existentes en el territorio, participaron de las reuniones previas de trabajo en donde se acordaron las directrices y lineamientos de trabajo a seguir en el relevamiento territorial para Comunidades Indígenas en la provincia. Esto fue manejado solamente entre agentes, funcionarios y técnicos del INAI, del Ministerio de Desarrollo Humano y Acción Social de la Provincia de San Juan y el representante indígena del CPI del INAI. No hubo participación real, ni tampoco hubo consulta previa e informada de la aplicación de esta Ley Nacional en las Comunidades Indígenas del territorio. (Gómez y Jofré 2011, p. 4)

En el año 2008 también se le realizó el Relevamiento Técnico Jurídico y Catastral de su territorio a la Comunidad Warpe Salvador Talquenca, sin embargo en el año 2011, mediante un edicto intentó rematarse parte de este territorio comunitario. Gracias a la acción rápida de la comunidad, de sus abogados, y al acompañamiento de una gran movilización del Pueblo Warpe, en conjunto con diversas organizaciones políticas y sociales, se logró frenar el desalojo. Fue la primera vez que una Comunidad Warpe obtenía un fallo judicial a favor en una corte provincial, hecho que sentó un importante precedente a nivel local para la demás comunidades. Aunque más tarde, en el año 2014, esta comunidad debió interponer otra medida judi-

[106] Relator Especial realizó una visita al país del 27 de noviembre al 7 de diciembre de 2011 cuyo informe fue publicado en 2012. Disponible on line en *https://acnudh.org/load/2012/09/Informe-del-Relator-sobre-derechos-de-pueblos-ind%C3%ADgenas-misi%C3%B3n-a-Argentina-2012.pdf* [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo de 2020].

cial ante una nueva intromisión de terratenientes en su territorio comunitario; la misma pudo frenarse debido a la vigencia de la ley de relevamiento territorial en el marco de la Ley Nº 26.160. El hecho demuestra la urgente necesidad de avanzar en la obtención de la propiedad comunitaria; en ese sentido no ha habido sustanciales avances entre las administración estatales nacionales y provinciales.

En el caso particular de nuestra Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, en el año 2008 sucedió que, a una hora antes de que los técnicos del INAI abordaran su vuelo de regreso a Buenos Aires, recibimos la comunicación de que se estaba realizando en la provincia el relevamiento territorial, y que nuestra comunidad sería visitada a tales efectos. De manera precipitada logramos reunir a un grupo de familias para la visita con los técnicos de RETECI, quienes venían con intenciones de elaborar el cuestionario socio comunitario. Dos años después recibimos la carpeta técnica del relevamiento, en cuyo dictamen decía: "la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, sin territorio recibe su carpeta técnica". Nuestra Comunidad rechazó el dictamen del relevamiento mediante carta documento al INAI, amparados en los preceptos constitucionales, y debido a la mala implementación del relevamiento ordenado en la Ley Nº 26.160. Esta carpeta técnica era carente de seriedad, profesionalismo y limitante de derechos. Hasta el día de la fecha no obtuvimos respuesta del INAI ante dicho relevamiento que rechazamos de plano. Esto también fue denunciado en el informe presentado a Relator Especial:

> Comunidades Indígenas con una larga trayectoria de trabajo en organización socio territorial en la Provincia de San Juan, como es el caso de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, también fueron excluidas de este proceso de consulta, información y participación para la realización de este relevamiento territorial. Esta comunidad fue excluida del relevamiento, aun en el caso de poseer personería jurídica, la primera otorgada a una Comunidad Indígena en la Provincia y en la Región de Cuyo. Solamente fue sometida a la realización de un cuestionario socio comunitario efectuado a algunos integrantes de la comunidad. El dictamen de los técnicos y agentes estatales a cargo del relevamiento viene a reafirmar como veredicto algo que por lógica debería ser tomado como parte de la prueba contundente de una situación de despo-

> sesión territorial producto de un trauma histórico heredado de generaciones anteriores. El dictamen a grandes rasgos sostiene que se trata de una COMUNIDAD SIN TERRITORIO y en tal sentido no puede integrar el relevamiento territorial. Se sostiene que por tratarte de sujetos y grupos de familias que habitan dispersos en "una zona urbana", habiendo perdido ancestralmente la posesión de tierras, hoy no pueden tener acceso a ellas. Es decir, este caso demuestra acabadamente que la aplicación local de la Ley Nacional Nº 26.160 no representa un cambio o transformación significativos de las lógicas de expropiación-expoliación a las que los Pueblos Originarios nos hemos visto sometidos durante siglos, su aplicación solamente ha venido a reforzar estas prácticas proporcionándoles instrumentos legales legitimadores del orden colonial sobre el cual se erigen. (Gómez y Jofré 211, p. 5)

Otras Comunidades Indígenas en San Juan fueron relevadas mediante el Cuestionario (CUESI), tal es el caso de la Comunidad Cacique Angualasto, la Comunidad Esperanza Warpe, de manera similar al caso de la Comunidad del Territorio del Cuyum, aquellas quedaron excluidas de un relevamiento en el cual se reconociera el vínculo territorial con los espacios habitados.

En el año 2012 se reconoció la personería jurídica de otra Comunidad Warpe, la Comunidad Clara Rosa Waquinchay, en la localidad de Encón, Departamento 25 de Mayo. Al poco tiempo se le realizó el relevamiento técnico jurídico y catastral a esa comunidad, sin embargo, la Provincia de San Juan no aceptó la incorporación de dicho relevamiento en el registro de la propiedad, ya que según el Director de dicho registro,

> "no confía en la idoneidad de las personas que llevaron a cabo dicho relevamiento, por no contar entre su equipo técnico con un ingeniero agrimensor", y esgrimió dicho funcionario que: "tiene serias contradicciones con el derecho indígena y el derecho de propiedad indígena comunitaria". (Comunicación personal, 2012)

Si bien la Provincia de San Juan fue la primera en declarar cerrado su relevamiento territorial con la ayuda del entonces CPI, es una de las provincias que cuenta con la brecha más grande entre comunidades registradas en RENACI y las comunidades existentes en la realidad. De este modo, hay en la actualidad 22 comunidades

pertenecientes al Pueblo Warpe y cuatro pertenecientes al Pueblo Diaguita, lo que resulta un total de 26 comunidades[107]. De las cuales solo cinco cuentan con el relevamiento territorial en los términos defectuosos antes expuestos. Aunque en su art. 2º, la Ley Nº 26.160 dice que debe realizar el relevamiento a las comunidades registradas y a aquellas denominadas preexistentes, es decir, aquellas que no cuentan con la inscripción de su personería jurídica. En la práctica sólo se relevó a aquellas comunidades con personería, por lo menos así sucede en la Provincia de San Juan.

Tierra del Fuego: Solo se registra una comunidad indígena relevada en el año 2012 perteneciente al Pueblo Selknam, a través de una modalidad centralizada. Se realizó el cuestionario socio comunitario (CUESI), el cuestionario no revelaba la realidad de la comunidad y del pueblo, ya que decía que cuentan con acceso a servicios básicos como gas natural, luz, agua potable, transporte y eso no es real.

A modo de epílogo

Al prorrogarse nuevamente la Ley Nacional de Relevamiento Territorial, bajo la Ley Nº 27.400 -publicada en el boletín oficial el 23/11/2017- se prorrogaron los relevamientos hasta el 23 de noviembre de 2021. Esto se dió en medio de una situación político social convulsionada iniciada durante la gestión del Gobierno Nacional de Mauricio Macri, y que también permitió instalar el debate en la sociedad sobre el derecho indígena y la propiedad de la tierra por los acontecimientos surgidos en la represión del primero de agosto de 2017, en el *Lof Cushamen* en Chubut, Paraje *Leleque.*

En aquellos hechos ocurridos durante la gestión de Mauricio Macri, miembros del *Lof Cushamen* perteneciente al Pueblo Mapu-

[107] Al momento de la publicación de este libro se registran cuatro nuevas comunidades en proceso organizativo, ascendiendo a 30 el número total.

che, y algunos circunstanciales aliados, se encontraban cortando la Ruta Nacional Nº 40 -en total eran siete personas-. Allí se montó un operativo represivo de tres dotaciones de la Gendarmería Nacional en el lugar, con un total de 140 efectivos para desalojar a siete personas. En este operativo participó el Secretario de Seguridad de la Nación. Los efectivos que tenían la orden de desalojar la ruta entraron ilegalmente a territorio comunitario de *Lof Cushamen,* y desataron una cacería de mapuches, con el saldo de la desaparición forzada del joven artesano Santiago Maldonado de 28 años. No se tuvo rastro del joven durante 68 días. Durante ese período de tiempo, el Estado Nacional, junto con sus operadores mediáticos, intentaron instalar una batería de hipótesis falsas sobre el paradero del joven. Primero, desconociendo la presencia del mismo en el lugar, segundo, montando falsos escenarios para desviar las investigaciones. Estas fueron algunas de las tantas operaciones que la familia, tanto como la Comunidad Mapuche, debieron encargarse de desmentir, porque carecían de veracidad. Incluso en declaraciones públicas la ex Ministro de Seguridad de la Nación, Patricia Bulrich trató de hacer una interpretación legal del tema. Con respecto a este apartado transcribo fragmento de una nota enviada por quien suscribe y un grupo de representantes a la por ese entonces presidenta del INAI, Jimena Psathakis[108] con fecha diecisiete de agosto de 2017.

> También queremos expresar nuestro repudio hacia las autoridades Nacionales como es el caso de la Ministro de Seguridad Patricia Bullrich, quien se permite opinar de temas que desconoce y no ha obtenido el repudio de ningún funcionario perteneciente al área de Derechos Humanos y Justicia, en declaraciones a la prensa la Ministro expresó que en los conflictos territoriales: "no considero los reclamos de los pueblos originarios por sus tierras ancestrales un derecho garantizado por la constitución sino un delito

[108] Jimena Psathakis fue designada por Mauricio Macri como presidenta del INAI a partir de 2015 y se desempeñó en el cargo hasta 2019. Proveniente de la cartera de la Fundación Cambio Democrático, formó parte en diversos espacios de consultoría para empresas mineras en lugares como Esquel, y formó parte de la Plataforma Argentina de Diálogo sobre Minería, Democracia y Desarrollo Sustentable, conformada en 2011. En 2018, trabajadores del INAI denunciaron públicamente a la funcionaria como responsable de la ola de despidos que intentó desguazar la institución. Ver *http://infoblancosobrenegro.com/noticias/20618-mas-despidos-en-el-instituto-de-asuntos-indigenas-corren-al-inai-y-mandan-a-gendarmeria* [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2020].

federal". Ella no debe considerar ningún derecho ya que no tiene la potestad de hacerlo y excede a sus funciones, la tipificación de los delitos corresponde al Poder Judicial, no al Ejecutivo. En las recomendaciones del 15º Foro Permanente de Asuntos Indígenas de Naciones Unidas, en su inciso 2, el INAI en el año 2016 informa a este foro: "El plexo normativo de la República Argentina reconoce el derecho de propiedad comunitaria de los pueblos indígenas en su art.75º inc. 17 de la C.N., el Convenio 169 de la OIT. El artículo 18 del nuevo Código Civil y Comercial y el art. 9º del Código Civil y Comercial, y en la recomendación 35. Brutalidad Policial: informa que en 2016 la Sec. de DDHH realizó capacitaciones a las fuerzas de seguridad, policía provincial y penitenciaria en el marco de las convenciones que el Estado argentino debe respetar. Todas estas declaraciones vienen a estigmatizar nuestra labor y lucha y se generan debates, como por ejemplo, acerca del carácter de Pueblo Naciones, que son debates que para las épocas en las que vivimos creíamos que ya estaban zanjados debido a la acaudalada legislación que aclara esto y a los tratados internacionales a los que suscribe la República Argentina. También nos preocupa la estigmatización que se está haciendo de parte del Estado apoyado en una campaña mediática hacia el pueblo mapuche, que repercute en cada uno de los territorios sobre los que habitamos, somos preexistentes al Estado argentino. Al registrar nuestros documentos Nacionales de Identidad y las personerías jurídicas de nuestras comunidades, Argentina reconoce al pueblo mapuche, como a los 35 restantes, como pueblos preexistentes, respetando nuestra identidad y auto-reconocimiento. Toda esta "confusión" de conceptos se da en el marco de la utilización de las fuerzas de seguridad para proteger los interese de un privado extranjero, como es Benetton, con la terrible consecuencia de la desaparición de una persona (Santiago Maldonado), en un Estado de derecho y con el tiempo transcurrido que no se tenga ninguna novedad sobre su paradero nos resulta de extrema gravedad.

Por supuesto que, hasta el día de la fecha, nunca obtuvimos respuesta de lo peticionado. Todo lo sucedido demuestra cómo, en años recientes, se intentó instalar en la sociedad un debate fagocitado por el propio Estado, el cual trató por todos los medios de re-editar la idea de que los/las/les mapuches, por el solo hecho de pertenecer a este pueblo, son de origen chileno. Entonces, según

este discurso de extranjerización de los mapuches, se intentó desmerecer sus derechos en territorio argentino. Este discurso comenzó a calar en algunos sectores de la sociedad.

Queda claro que el trasfondo de toda esta violencia represiva es la lucha por la posesión de la tierra. Los territorios indígenas son los lugares donde se encuentran los denominados "recursos estratégicos" mineros, agua, litio, petróleo, gas, *Shell oil*, etc. Los territorios en disputa son siempre los mismos, mientras que los poderes a quienes se les debe disputar cambian cada determinada cantidad de siglos. Esta sigue siendo una historia conocida, el Estado necesita mostrarse progresivo, eficiente en permanente oferta ante el mundo, y a la vez inclusivo, multicultural y respetuoso de la normativa internacional.

No existe casi normativa internacional que no contemple el derecho a la Consulta Libre, Previa e Informada para todo tipo de emprendimiento a desarrollase cerca de territorio indígena. Y a pesar de que ya está en vigencia la Ley de Emergencia en materia territorial, hay más de 400 conflictos a lo largo de todo el país, entre terratenientes, empresas, y Comunidades Indígenas, esta nueva prórroga será por cuatro años y esperemos que en este tiempo se pueda realizar el relevamiento y avanzar con la ley de propiedad comunitaria[109].

[109] Al momento de publicar este texto, la Provincia de San Juan subscribió un convenio con el INAI para la realización del relevamiento territorial de doce Comunidades Warpes y Diaguitas, se espera que el mismo se concrete en los próximos 24 meses.

Referencias bibliográficas

Aschero, C. (2000). El poblamiento del territorio. En M. Tarragó (Dir.), *Nueva historia argentina. Los Pueblos originarios y la conquista* (pp. 17-59). Sudamericana.

Borrero, L. A. (2001). *El poblamiento de la Patagonia. Toldos, milodones y volcanes*. Emecé.

Carrasco, M. y Briones, C. (1996). La tierra que nos quitaron. Documento *IWGIA*, 18.

Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. IWGIA - Vinciguerra.

Colombres, A. (1975). Capitulo X. Argentina. En *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios,* pp. 183-222. Ediciones del Sol - Serie Antropológica.

Gómez, N. y Jofré, I. C (2011). *Informe de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum sobre situación de Pueblos y Comunidades Indígenas en San Juan.* [Informe] Consejo Plurinacional de la República Argentina, presentado ante el Relator Especial para Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, James Anaya.

Jofré, I. C. (Coord.) (2014). *Memorias del útero. Conversaciones con el Amta Warpe Paz Argentina Quiroga.* Edición de autor.

Jorba, J. (1962). *Recopilación del 4º Centenario de San Juan*. Cactus.

Ledesma, J. (1988). *Acuso al invasor.* Planeta.

Medina, J. T. (1861). *Colección de Historiadores de Chile*. Libro de Actas del Cabildo de la ciudad de Santiago de chile, 1541 a 1557, T. I.

Salgado, J. M. (2015). Tierra y territorios indígenas. En F. Kosovsky y S. L. Ivanoff (Ed.), *Propiedad comunitaria indígena* (1º Ed.). Editorial Universitaria de la Patagonia -EDUPA.

Videla, H. (1962a). *Recopilación del 4º Centenario de San Juan*. Cactus.

Videla, H. (1962b). “El Fundador” Lorente, Faustino. En *Recopilación del 4º Centenario de San Juan* (p. 35). Cactus.

Otras fuentes consultadas

Auditoría General de La Nación. (2012). *Atención y desarrollo de poblaciones indígenas, INAI. Informe de Auditoria*. http://www.ubacytambiental.com.ar/archivos/Ley%2026.331%20-%20Bosques%20Nativos/Normativa/Informe%20AGN%20INAI%202012_083.pdf [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Instituto Nacional De Asuntos Indígenas (2014). *Estado de situación actual sobre la ejecución del relevamiento territorial de comunidades indígenas ley nacional Nº 26.160 y prórrogas Nº 26.554 y Nº 26.984*. Información solicitada por el Consejo de Participación Indígena, 29 de agosto de 2014. Documentacion Interna presentada al Concejo de Participación Indígena.

Programa Nacional RETECI- INAI (2017). *Situación de Ejecución del Programa Nacional por Provincia*. Informe Dirección de Tierras y Registro Nacional de Comunidades Indígenas, enero 2017. Documentación interna presentada al Concejo de Participación Indígena.

Capítulo **7**

Violaciones de la Constitución Nacional y Pactos Internacionales en la errónea aplicación de la Ley de Bosques

Roberto I. Scherbosky

Introducción

Han sido los Pueblos Originarios quienes demostraron poder vivir en armonía con la naturaleza, y gracias al trabajo de varias organizaciones que visibilizaron los ataques constantes a los bosques nativos alzándose en su defensa, se sancionaron leyes que permiten construir políticas públicas en defensa de los bosques nativos. Con imperfecciones pero con derechos históricos llevados al derecho positivo se sancionaron normas, en tal sentido son estas las que, por razones de jurisdicciones constitucionalmente establecidas, se delegan en las provincias. Ello generó que en distintos Estados Federales en Argentina se aplicaran las mismas normas, pero con resultados totalmente opuestos. San Juan no escapó a esas contradicciones. La nuestra es una interpretación nacida de experiencias en terreno junto a Comunidades Originarias y que nos permiten hacer un análisis, siempre parcial, mejorable pero con el más sentido respeto por esas comunidades que ancestralmente cuidaron los bosques.

El problema de la deforestación de los bosques y sanción de la Ley de Bosques Nativos

Como producto del proceso de apropiación de bienes de la naturaleza en la etapa conocida como extensión de la frontera agrícola, y para favorecer el monocultivo de la soja entre otros, generando daños a la biodiversidad produciendo zonas desérticas y desalojando a miles de familias indígenas y de pequeños campesinos que realizan un uso sustentable de los bosques, diversas organizaciones y organismos internacionales se sumaron a los reclamos contra ese proceso de emergencia de los bosques nativos sobre los que se expandían las fronteras de siembra fundamentalmente. También se debe hacer mención al hecho que dependiendo de la región, existieron otros productos con características de monocultivo generando los mismos efectos antes mencionados.

En el siglo XX, los 150 millones de hectáreas existentes de bosque en Argentina quedaron reducidos a 30 millones estimativamente hasta el año 2008. Lo que demuestra la verdadera situación de emergencia existente en materia de bosques nativos en nuestro país. Los bosques nativos de la República Argentina abarcan una superficie aproximada de 53,6 millones de hectáreas, que representan el 19,2% de la superficie del país -sin considerar la Antártida e islas del Atlántico Sur-.

> Según datos de la Dirección Nacional de Bosques del MAyDS, durante el período 1998-2015 se perdieron 4,15 millones de hectáreas de bosques nativos, con una tasa anual de deforestación de 0,83 %, por lo que Argentina forma parte de los países que más deforestación presentan en el mundo. (FAO 2015, citado en Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable, 2018, p. 8)

Dicha emergencia por el avance de la deforestación de los bosques motivó un fuerte debate en diversas organizaciones, a raíz de lo cual legislativamente se promovió la sanción de la Ley Nacional Nº 26.331. Dicha ley se encuentra vigente desde el 28 de noviembre de 2007, y a través de ella se establecieron Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental para el enriquecimiento, la restauración, conservación, aprovechamiento y manejo sostenible de los bosques nativos y de los servicios ambientales que éstos brindan a la sociedad, como así también la realización de un Ordenamiento Territorial de los Bosques Nativos (OTBN) por parte de los Estados Provinciales.

La comúnmente denominada Ley de Bosques Nativos, entre otras cosas, establece un régimen de compensación económica a los propietarios de bosques nativos por los servicios ambientales que estos brindan a la sociedad, definido como la entrega de fondos para los Planes de Formulación, Conservación y Manejo Sustentable.

A los pocos meses de la sanción de la ley, Silvia Alicia Révora, quien se desempeñaba como Subsecretaria de Planificación y Política Ambiental en la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación, decía que esto era una: "*Estrategia Nacional de Biodiversidad y de la inclusión social de los pueblos originarios y criollos que habitan estos ecosistemas, sabemos y experimentamos día a día los significativos desafíos que implica la aplicación de la Ley de Bosques".*[110]

El rol de las provincias y la Ley de Bosques

El análisis que se realiza en el presente capítulo es con una mirada desde el pluralismo legal, donde se entiende por derecho, no solo el normado por los organismos del Estado, sino que reconoce

[110] *Ley de Bosques: un desafío de inclusión social*. http://cooperativagenerar.com.ar/contenidos/13-publicaciones-y-prensa/58-ley-de-bosques-un-desafio-de-inclusion-social.html [Sitio visitado por última vez el 20 de marzo de 2019].

la existencia de otras normas, además de las emanadas de los poderes legislativos del Estado. Tal el caso, por ejemplo, sobre el uso y dominio de las tierras comunitarias que, si bien se reconocen en el plexo normativo constitucional, no se plasma aún en normas del derecho positivo propiamente dicho.

Conforme lo establece el art. 124º de la Constitución Nacional, se reconoce el dominio original -desde la creación del Estado- de los recursos naturales existentes en su territorio como de las provincias. Siendo ello así y conforme lo previsto por el art. 41º de la Constitución Nacional, se dicta la Ley de Bosques (Nº 26.331) de presupuestos mínimos, debiendo las provincias adherirse tomando como mínimo esos parámetros allí expuestos y pueden, incluso, ampliarlos en cuanto a derechos.

La aplicación de la Ley de Bosques Nativos en la Provincia de San Juan

En el año 2010, la provincia de San Juan sancionó la Ley Nº 8.174, por la que adhiere a la Ley Nacional Nº 26.331, debiendo respetar los derechos y obligaciones allí previstas por ser justamente de presupuestos mínimos, pudiendo otorgar mayores derechos en el mismo plexo normativo o en otro posterior. En el caso de la Ley 8.174 se ampliaron esos derechos, como para poner un ejemplo se encuentra lo previsto por el art. 16º, donde expresamente dice: *"Los titulares de derechos de propiedad y/o de derechos posesorios, de superficies de terreno que posean bosques nativos".*

Lo arriba señalado implica que en la ley provincial además de considerar a quienes son propietarios de los bosques, también se incluyen a quienes tengan derechos posesorios. Esto deriva en una situación de análisis sobre las condiciones de relacionamiento con la tierra que hace el Código Civil -vigente al momento del caso aquí analizado- y a partir de lo cual se puede afirmar que la ley de presupuestos mínimos nacional y la provincial hablan de propietarios

-más poseedores en el caso de San Juan-, pero jamás hablan de titulares dominiales. Se puede ser propietario de la tierra sin ser titular dominial, e incluso, al leer el Código Civil se advierte en distintos artículos que el legislador le da tratamiento de propietario a quienes poseen. El título solo visibiliza un derecho ya existente. Similar tratamiento tiene el actual Código Civil y Comercial que habla del relacionamiento del poder sobre la tierra, pero que debería ser objeto de otro análisis y no en el presente trabajo.

Alambrar por las dudas: El caso de las Comunidades Huarpe Salvador Talquenca y Rosa Clara Guaquinchay

A mediados del año 2014, en la región conocida como Punta del Médano del Departamento de 25 de Mayo, un camión irrumpió en el territorio de las Comunidades Salvador Talquenca y Rosa Clara Guakinchay, con el pretexto de que una persona particular, el Sr. Jacinto de Los Ríos, tramitó ante las oficinas de Medio Ambiente de la Provincia de San Juan un proyecto que le permitía obtener un "subsidio", a los fines de poder realizar dicha tarea en ese territorio, amparándose en la Ley de Bosques Nativos.

Figura 1. Localización de la zona de conflicto

El conflicto se sitúa, conforme el mapa político de la provincia de San Juan, en el departamento 25 de Mayo. El mismo limita con el departamento Sarmiento y con la provincia de Mendoza, donde existen comunidades Huarpes. Coordenadas: 31º49'00''S 68º12'00''O-

El Sr. De Los Ríos poseía una escritura de dominio con la que tramita dicho beneficio, pero jamás ejerció acto de posesión alguna en el territorio, y ese "beneficio" obtenido le permitía alambrar parte de 6000 ha de propiedad que, entre los años 2008-2011, fue

relevada por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas como parte del territorio de las Comunidades Huarpes Clara Rosa Guakinchay y Salvador Talquenca. Estos relevamientos se realizaron de acuerdo a lo establecido en el marco de las Leyes Nacionales Nº 26.160 y Nº 23.302, en correspondencia con el artículo 75º, inciso 17, de la Constitucional Nacional argentina reformada en 1994 -ver Capítulo 6, a cargo de Nadia Celia Gómez-.

Tanto la ley nacional como provincial hablan de propietarios de los bosques, e incluso la ley de la Provincia de San Juan habla de quienes tengan derechos posesorios, jamás habla de la titularidad de dominio, y en las disposiciones de fondo jamás se exigió la titulación de las tierras para el otorgamiento de los beneficios para ello. No obstante cada vez que las Comunidades Indígenas presentaban proyectos se les exigía el título de propiedad en dicho organismo.

El nudo del conflicto

El conflicto real apunta realmente más a los derechos sobre la tierra que a los bosques propiamente dichos. Existen comunidades ancestralmente arraigadas en esas tierras. Hecho además reconocido y relevado y por organismos públicos. Y por otro lado, y sin entrar a analizar la forma en que este Sr. De Los Ríos escrituró ese inmueble a su nombre, el mencionado privado tiene una escritura de dominio debidamente registrada, aunque sin embargo le sigue faltando el elemento de la posesión, que jamás ejerció. Esto hizo que la Secretaría de Ambiente de la Provincia de San Juan, ante el pedido de un proyecto vinculado a la Ley de Bosques Nativos, pidiera -erróneamente- la escritura traslativa de dominio a quien no es poseedor real del inmueble. Y sin haber realizado, dicha Secretaría, inspección alguna, le otorgó a este privado un beneficio que, entre otras cosas, facultó al Sr. De Los Ríos a realizar un alambrado. Ese alambrado fue el disparador de diversas aristas del conflicto anunciado con antelación, y por el cual:

- Se violaba la propiedad indígena ancestral sobre la que estaban poseyendo pacíficamente y a título de dueño por dos comunidades.
- Se encerraba a dos familias con ese alambrado.
- Se impedía la transhumancia para el uso comunitario de las tierras que ejercitan ancestralmente y sin conflictos las comunidades; y también de las aguadas para el ganado caprino.
- Se violaban normas internacionales y nacionales que regulan la materia, tales como la Resolución Nº 169 de la OIT, artículo 75º, inciso 17, de la Constitución Nacional, Ley Nacional Nº 26.160, entre otras.

La defensa articulada por las comunidades

Ante esta "situación de hecho" con la que se encontraron las Comunidades Originarias, estas ejercieron la defensa por varias vías.

- Se opusieron a que siguieran instalando los alambrados, lo que quedó registrado en la fotografía tomada por el fotógrafo del Diario de Cuyo -ver *infra*- y acampando en el territorio.
- Se visibilizó mediáticamente la situación.
- Se interpusieron acciones de amparos con el patrocinio letrado de los Dr. Ariel López y Andrea López (López, 2016), los que fueron acogidos favorablemente con sustento legal en la Ley Nº 26.160.
- Una movilización de las comunidades y diversas organizaciones sociales frente a los tribunales sanjuaninos donde se mostraba claramente que el mal llamado "desierto" -para esta discusión frente al relato desertícola sobre los territorios warpes, ver el Capítulo 1 a cargo de Leticia Saldi-.

Además de poner en crisis nuevamente el concepto de "propietario de la tierra", las administraciones de incumbencia de la Provincia de San Juan, omitieron la verificación concreta de la existencia de pobladores originarios en la región, violándose con ello el art. 19º de la Ley Nº 26.331 que dice: "*Todo proyecto de desmonte o manejo sostenible de bosques nativos deberá reconocer y respetar los derechos de las comunidades indígenas originarias del país que tradicionalmente ocupen esas tierras".*

Figura 2. Comuneros organizados en defensa de su territorio. Punta del Médano (2014)

Fotografía Gentileza de Diario de Cuyo[111]

[111] *Dura pelea de los huarpes en defensa de sus tierras*. Nota de Diario de Cuyo del 10 de agosto de 2014 https://www.diariodecuyo.com.ar/politica/Dura-pelea-de-los-huarpes-en-defensa-de-sus-tierras-20140810-0089.html [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2020].

En este contexto conflictivo además intervino la Justicia Federal Penal, por cuanto existía en el grupo de empleados utilizados por el Sr. De Los Ríos menores de edad, por lo que se lo investigó además por ese hecho. Tanto la Secretaría de Medio Ambiente de la Provincia, como de la Nación, tomaron algunas medidas, tales como la de suspender nuevas aprobaciones al mencionado De Los Ríos, y la de no otorgar algunos proyectos en la zona. Respondiendo de este modo a un pedido formulado por los técnicos de la Secretaría de Agricultura Familiar, delegación San Juan, quienes acompañaron a las comunidades en sus procesos de fortalecimiento agrícola comunitario desde años antes de este conflicto.

En este caso, el rol de las organizaciones políticas y sociales del sector civil fue fundamental en San Juan para poder obtener una respuesta judicial favorable[112]. La movilización social pudo visibilizar la problemática ante la sociedad urbana, y con ello los medios se hicieron eco del reclamo, tratando de equilibrar el peso propio que tienen las partes en un juicio, y que no siempre es igual, y que en este caso se obtuvo una sentencia conforme a derecho.

[112] Ver *Tierras huarpes: La justicia falló a favor del amparo y suspendió el alambrado*. Nota de Diario Huarpe del 26 de agosto de 2014. https://www.diariohuarpe.com/nota/2014-8-26-3-11-51-tierras-huarpes-la-justicia-fallo-a-favor-del-amparo-y-suspendio-el-alambrado [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2020].

Figura 3. Organizaciones políticas y sociales
en la marcha en defensa de las Comunidades Huarpes afectadas

Foto: gentileza de Natalia Vargas

Algunas reflexiones finales

En Argentina existieron varios casos de violencia contra Comunidades Indígenas y Campesinas para tratar de ocupar tierras que les pertenecen, utilizando las prerrogativas que otorga la Ley de Bosques Nativos, el caso de San Juan no es el único. Esto señala que los procesos de inclusión social también deben prestar atención a quienes han cuidado los bosques ancestralmente en la medida de sus posibilidades, evitado el desmonte generalizado, y que habitualmente viven en ellos sin tener una mirada antropocéntrica para la utilización de los bienes que la *Pachamama* les provee, y por sobre todo, por ser ellos los dueños de la tierra.

El caso presentado nos demuestra también que usualmente se pretende dar una respuesta desde el derecho positivo cuando, tal vez, tendríamos que tener en cuenta diversas miradas jurídicas superadoras o, por lo menos, poner en duda la solvencia del positivismo como tal. Existen desde hace tiempo trabajos publicados por la FAO tales como: *"Equidad y pluralismo legal: la consideración del derecho consuetudinario en las políticas sobre recursos naturales"* (von Beckmann *et al.*, 1998, p.28) que dan cuenta de este giro paradigmático en el campo del derecho.

Es por ello que se debe insistir en el hecho que existen múltiples situaciones que se (auto) regulan por los mismos actores en forma histórica, y que no tienen un respaldo en la órbita del derecho positivo. Se observa, tanto en el manejo de los territorios comunitarios, como en el manejo del agua. Tal es el análisis realizado también por la investigadora María Soledad Guiñazú Micames cuando hace referencia al IV Foro Mundial del Agua en su documento de posicionamiento, donde dice que *"es necesario reducir la brecha entre las formas alternativas de gestión comunitaria o social del agua, aceptarlas y reconocerlas en los sistemas de reglas formales"* (CONAGUA, 2017, p.152)

Como señalamos aquí, tanto en la Ley de Bosques como en el Código Civil argentino, se conceptualiza a los propietarios de la tierra, y no es la escritura traslativa de dominio la que constituye derechos por ellos adquiridos, sino que la misma solo tiene una función meramente declarativa de derechos ya adquiridos. El hecho constitutivo de derechos -en la órbita del derecho positivo- se generó, en éste caso, por la posesión ancestral de esos territorios desde tiempos pre-fundacionales del Estado Nacional argentino. La escritura solo visibiliza ese hecho. Así, de este modo, se puede decir que: *"La inscripción del dominio en el Registro de la Propiedad Inmueble tiene carácter declarativo y no constitutivo, esto es, se limita a declarar los derechos que nacen extra-registralmente"* [113]. Pero además de ello, la falta de consulta a las Comunidades de Pueblos Originarios allí existentes viola lo dispuesto por el con-

[113] Dict. N° 414/05, 19 de diciembre de 2005. Expte. N° 132/98. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. (Dictámenes 255:596) (Procuración del Tesoro de la Nación Argentina).

venio 169 de la OIT, que tiene dos postulados básicos: el respeto de las culturas, formas de vida e instituciones tradicionales de los Pueblos Indígenas, y la consulta y participación efectiva de estos pueblos en las decisiones que les afectan.

En ningún momento del trámite iniciado por Jacinto de Los Ríos se consultó a las Comunidades Huarpes afectadas por la decisión de la Provincia de San Juan al otorgar los beneficios de la Ley de Bosques Nativos a dicho particular, violando con ello claramente el convenio mencionado que fue ratificado por Ley Nº 24.071. A partir de este caso señalado sería recomendable que la Provincia de San Juan, a los fines que prevee otorgar cualquier beneficio, coteje siempre en primer término:

- Que el territorio no coincida con los reconocidos por los relevamientos territoriales de Comunidades Indígenas realizados por el INAI en el marco de las leyes Nº 23.302 y 26.160.
- En el caso que coincida, que se realice una consulta por escrito en el territorio, debiendo darle intervención a las autoridades de la comunidad en cuestión.
- Que sea estricto el gobierno provincial en el respeto de las normas de jerarquía constitucional e internacional, que tal como se puede observar en éste caso fueron sistemáticamente violadas.

Referencias bibliográficas

Benda-Beckmann, F. V. y otros. (1998). Equidad y pluralismo legal: la consideración del derecho consuetudinario en las políticas sobre recursos naturales. En R. Boelens y G. Dávila**,** *Buscando la equidad*. ASSEN - Van Gorcum.

Rodríguez, A. (comp.) (2017). *Anales de resúmenes de XXVI CONAGUA*. CONAGUA.

López, M. (2016). La propiedad comunitaria. Comunidades Talquenca y Huarpe Clara Rosa Guanquinchay de la provincia de San Juan: Un análisis desde la jurisprudencia. En J. Casas (coord.), *Tierra y territorio. El regreso de la voz y la palabra. Los Pueblos Originarios de San Juan,* pp. 125-138. Editorial UNSJ.

Otras fuentes consultadas

Dict. Nº 414/05, 19 de diciembre de (2005). Expte. Nº 132/98. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. (Dictámenes, pp. 255-596) (Procuración del Tesoro de la Nación Argentina).

Ley Nº 26.331. Presupuestos mínimos de protección ambiental de los bosques nativos (2007). http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/135000-139999/136125/norma.htm [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Ley Nº 8.174. Cámara de Diputados de la Provincia de San Juan. SAIJ. (2010). http://www.saij.gob.ar/LPJ0008174 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación. (2018). *Plan Nacional de Restauración de Bosques Nativos (PNRBN).* Resumen Ejecutivo. Programa Nacional de Protección de los Bosques Nativos Dirección Nacional de Bosques Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/resumen_pnrbn_final_0.pdf [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Capítulo **8**

Reconocjmiento, reparación y expropiación

Alteridades huarpes y Estado en San Luis

Aldana Calderón Archina

Introducción

En la Provincia de San Luis, al igual que en tantas otras de la Argentina, se fue configurando una narrativa histórica acerca de la dilución de la población indígena. No exenta de fisuras ni contradicciones, esta narrativa hizo mella en la construcción de un imaginario provincial sin demasiado lugar para las poblaciones indígenas. A grandes rasgos, desde principios del siglo XX se minimizó el accionar indígena en la construcción de la identidad puntana, y se invisibilizó su continuidad y presencia a través ambiguos postulados, referentes al mestizaje y/o extinción de los habitantes originarios. Sin embargo, enunciados de este tipo vienen siendo disputados a lo largo de las últimas décadas. En este sentido, un punto de quiebre fue la irrupción de movimientos indígenas en distintos puntos de la Argentina en demanda de reconocimiento y reivindicación de sus derechos e identidades indígenas. En el caso sanluiseño, durante la primera década del siglo XXI, distintos colectivos indígenas, principalmente huarpes y ranqueles, comenzaron a organizarse y a tornarse públicamente visibles.

En el presente capítulo abordaré, sucintamente, cómo se produjo este pasaje en los regímenes de visibilidad. Primero, en función

de la construcción de una narrativa histórica dominante, alineada a los ideales de blanqueamiento étnico forjados durante el proceso de organización nacional. Hasta llegar a la coyuntura reciente de reivindicación de las identidades indígenas. Segundo, describiré los inicios de estos procesos de organización indígena, principalmente de un colectivo huarpe, y cómo ello se fue articulando al despliegue de una política reconocimiento de las "culturas originarias de San Luis". Luego, me enfocaré en el análisis de dos casos que involucran a la Comunidad Huarpe de Guanacache y que, en cierta medida, se articulan a la "política de reparación histórica". Para ello me baso en el trabajo de campo etnográfico realizado entre los años 2013-2019 en distintas Comunidades Indígenas, y en entrevistas realizadas a funcionarios y empleados estatales del gobierno de San Luis[114]. A continuación presento los casos de análisis:

1. La problemática hídrica en el área de Guanacache (Región de Cuyo), y la promesa de una obra capaz de reconstruir este sistema lagunar. En 2012, el gobierno de San Luis presentó un proyecto de recuperación del área de Guanacache a partir de la construcción de seis azudes -represas de contención. En 2014, se inauguró el primer tramo de esta obra sobre el río Desaguadero, en la localidad homónima, en el límite provincial entre Mendoza y San Luis, dentro del Sitio de Ramsar[115], "Lagunas de Guanacache, Desaguadero y Bebedero".
2. El conflicto con el Parque Nacional Sierra de las Quijadas. La Comunidad Huarpe de Guanacache, respaldada por el Estado Provincial de San Luis, reclama la restitución de dicho territorio a través de un pedido de expropiación, el cual fue elevado a la Corte Suprema de Justicia de la Nación en 2011.

[114] Entre 2013 y 2014 realicé trabajo de campo con la Comunidad Huarpe de Guanacache y, en menor medida, la Organización Huarpe Pinkanta, con motivo de realizar el trabajo final para optar por el título de grado en Antropología (UNC). Luego, en 2016, retomé y profundicé el trabajo de campo con distintos grupos indígenas y en diversas localidades rurales y urbanas de San Luis, en el marco de la tesis doctoral.

[115] Convención sobre los humedales de Importancia Internacional. Más información en www.ramsar.org

Narrativas oxidadas, identidades emergentes y políticas de reconocimiento

Con una pluma de trazo ligero, ajena a la mirada del nativo, se buscó difuminar la presencia y herencia de los habitantes originarios en el territorio del actual San Luis. La historiografía tradicional puntana se erigió en consonancia con las ideas dominantes del período de consolidación del Estado Nación, signadas bajo el corolario civilización o barbarie. Un tropo clave dentro de esta narrativa histórica, fue la avanzada militar sobre los territorios indígenas de Pampa y Patagonia, como parte de la denominada Campaña del Desierto. La culminación de la misma implicó el dominio territorial de las fronteras interiores pero, además, significó la ruptura tanto con el pasado indígena como con el porvenir de dicha población[116]. De esta manera, podemos decir que la Conquista del Desierto configuró un evento epitomizante (Landsmand y Ciborski ,1992 en Briones y Del Río, 2007) que devino en un discurso político rupturista y antihistórico (Navarro Floria, 2005, p. 90). De ahí en más, lo relativo al porvenir de los habitantes del sur provincial, ranqueles en su mayoría, se plasmó con un gran signo de interrogación en la historia provincial.

Mientras que en el caso de etnias que habitaban hacia el norte y oeste provincial, principalmente huarpes, se les asignó un final anterior y más incierto, atribuido al mestizaje y/o devenir criollo. En general, historiadores puntanos no han abordado la vida e historia de grupos huarpes, más que para referir a un temprano proceso de aculturación en los primeros tiempos de la colonia hispana (Gez,

[116] Trabajos como los de Gez (1916), Pastor y Ratto (1942) y Núñez (1980) se centran en la dimensión del conflicto para describir enfrentamientos o posibles invasiones indígenas que contribuyeron a la caracterización de los pampas como el "enemigo del desierto"; en la medida que eran considerados y representados como un obstáculo a los ideales de civilización.

1916)[117], apoyándose en trabajos etnohistóricos de Mendoza y San Juan[118]. Por estos motivos es que junto a la construcción y consolidación del Estado Nación y el Estado Provincial, se fue arraigando un imaginario provincial sin demasiado lugar para lo indígena. Todo aquello que tuviera que ver con las poblaciones originaras, fue relegado a un pasado estático y distante, materializado en pinturas rupestres o enseres exhibidos en las vitrinas de museos provinciales. Sin rastros que denotaran su continuidad.

Tuvieron que pasar demasiados años, incluso décadas, para que la preexistencia y permanencia de la población indígena sean reconocidas por el Estado Provincial y, en consecuencia, esto se refleje en políticas específicas. En tal sentido, el año 2008, fue declarado a través de la Ley Provincial Nº II-0611-2008 "Año de las culturas originarias de San Luis", en reconocimiento a los "Pueblos Originarios que habitaron y habitan la Provincia". En 2011 se realizó una enmienda a la Constitución provincial a través de la cual se reconoció la preexistencia étnica de los Pueblos Indígenas[119], entre otros derechos y garantías que se extienden a toda la población. Entonces, de una elipsis narrativa, ungida en la historia e historiografía decimonónica, se fue configurando un discurso de reivindicación de la diversidad étnica como parte originaria de la "puntanidad"[120]. Conjuntamente, se realizó la apertura de una agenda estatal que

[117] Gez (1916) refiere a ciertas características "dóciles" que les permitieron "fundirse" con huarpes y luego con los conquistadores.

[118] Diego Escolar (2007) analiza detalladamente las contradicciones en las narrativas de extinción de los huarpes, así como las dificultades en las explicaciones de la supuesta "pérdida" de identidad. Además de la limitación de los criterios biologicistas que aplican, el autor contrapone con datos de censos realizados en el período colonial.

[119] La Constitución provincial de San Luis fue modificada en el año 1987, es decir, previo a la reforma a nivel nacional. Por tal motivo, a través de la Ley XIII-0755-2011, se incorporaron una serie de derechos y garantías establecidos en la Constitución Nacional de 1994, entre estos, lo establecido en su artículo 75º inciso 17.

[120] La "puntanidad" se deriva del gentilicio puntano atribuido a los habitantes de la ciudad de "San Luis de la punta de los venados". Sin embargo, el término ha sido resignificado tanto por historiadores afines al partido de los hermanos Rodríguez Saá, como por estos mismos, en términos de una vieja/nueva narrativa. La cual recupera hechos históricos así como una selección protagonistas y héroes de la historia de la provincial, para sentar las bases de la refundación y construir nuevos sentidos de ciudadanía. En esta dirección, los huarpes, y las culturas originarias en general, son resignificados como el origen de la puntanidad. Ello puede verse plasmado en las salas del Museo Histórico de San Luis, en libros editados por San Luis Libro, como en discursos de funcionarios/as.

incluyó la promulgación de decretos, leyes y anuncios en materia de derechos indígenas.

Concretamente, el reconocimiento se tradujo en el despliegue de un *corpus* legislativo sancionado entre los años 2006 y 2011, donde se estableció la adhesión a legislación nacional e internacional -como la Ley 23.302 sobre política indígena y comunidades, y el Convenio 169 de la OTI-, y la sanción de la Ley Provincial Nº V-0600-2007. A través de lo dispuesto en dicha ley, se fueron articulando normativas tendientes al reconocimiento de la identidad étnica, la educación, la salud, su autonomía económica[121] y el territorio. En relación a esto último, se realizó la restitución de parte de territorio ancestral a la Comunidad Huarpe de Guanacache y a dos Comunidades Ranqueles que conforman el Pueblo Rankül. En el caso de los primeros, se procedió a la restitución de más de 6.000 ha en La Tranca, cercano a donde la mayoría de los integrantes son oriundos. Las tierras adjudicadas a las Comunidades Ranqueles consistieron en 66.000 ha en el sur de la provincia[122], por lo que fue necesario el traslado de sus integrantes unos 100 km ya que residían en las localidades Justo Daract y Villa Mercedes. Asimismo, la entrega de tierras fue acompañada en ambos casos de la construcción de viviendas sociales, una escuela y un hospital.

Es necesario aclarar que la mayoría de las normativas promulgadas remiten a todas las comunidades indígenas que habiten en la provincia. Inclusive, se realizó la apertura de un Registro Provincial de Comunidades Indígenas en 2008. No obstante, las únicas que se vieron incluidas en términos efectivos, y no solo discursivos -más allá de que toda inclusión supone a la vez exclusiones de algún tipo- fueron los dos grupos mencionados. Es decir, si bien existen más comunidades, algunas de las cuales se encuentran inscriptas en el registro de la provincia, estas no adquirieron el mismo *estatus* de reconocimiento que la Comunidad de Guanacache o las Comunidades Ranqueles.

[121] Con motivo de asegurar el desarrollo y "libre determinación" de las comunidades, se les otorgó un estatus de autonomía equiparable a la de un municipio (decreto Nº 1751-MGJyC-2011).

[122] Correspondientes a tierras fiscales que hasta ese entonces habían sido utilizadas a los fines del plan ganadero "pioneros XXI".

Por otro lado, la subrepticia aplicación de estas medidas, y más que ello, el reconocimiento de un "otro indígena", generó controversias en la sociedad puntana contemporánea; teniendo en cuenta la presencia de un sentido común asociado a la extinción. En particular, despertó críticas desde sectores opositores al gobierno, integrado en parte por historiadores e intelectuales puntanos, que consideraron a estas acciones como una muestra de oportunismo político, tanto de parte del gobierno como de los indígenas. En consecuencia, se propagó la idea de que este grupo de "descendientes indígenas" eran una mera "invención" del gobierno. Es menester aclarar que, argumentaciones de este tipo reducen la emergencia indígena a una cuestión instrumentalista que tiende a polarizar entre lo auténtico y lo artificial. Por otro, considero pertinente señalar que, de acuerdo a lo que plantea Espinosa (2013) sobre el proceso de comunalización del grupo ranquel y, a lo indagado para el caso de la Comunidad Huarpe de Guanacache (Calderón Archina, 2015), la emergencia indígena en San Luis y el proceso de institucionalización de estos grupos indígenas, empezó a gestarse tiempo antes de que los líderes de estas comunidades tomaran contacto con el gobierno. Lo que no exceptúa que, el momento de mayor efervescencia y visibilidad alcanzado por estos colectivos, se haya producido una vez estrechado el vínculo con las autoridades provinciales.

Asimismo, resulta oportuno remarcar que para un primer momento, fue determinante el rol que jugaron agentes externos en la conformación de las comunidades. Me refiero a los integrantes del Centro de Estudios Ranquelinos, en el caso ranquel, y de la ONG Inti Cuyum para el de huarpes. En tanto que propulsaron la organización de estos grupos, proveyéndolos de herramientas y recursos, y acompañando parte del proceso de reivindicación. Como también, es relevante mencionar la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI), realizada entre los años 2004-2005 en todo el país. Este, fue el primer dispositivo gubernamental encargado de registrar y cuantificar las presencias indígenas en San Luis. Resumidamente, puede decirse que la encuesta y el trabajo realizado por las organizaciones resultaron detonantes del proceso de organización de estos colectivos en la provincia.

Hasta aquí, lo volcado nos permite contextualizar y comprender, desde un miramiento histórico, procesos identitarios emergentes. En la medida que remiten a nuevos significados asociados a lo indígena. Como también, nos adentra a nuevas y difusas relaciones entre Pueblos Indígenas, Estado y sociedad. *"Tipos de relaciones que se crean continuamente, en los límites de lo estrictamente dominante",* de acuerdo con lo planteado por Bidaseca *et al*. (2011, p. 69). Puesto que, me interesa analizar cuáles son los condicionantes y las singularidades de estas nuevas relaciones en torno a los modos y efectos vertidos a través del reconocimiento estatal. Y dado que en trabajos anteriores (Calderón Archina, 2015 y 2016) analicé los límites y alcances de la política de "reparación histórica"; en esta oportunidad centraré el análisis en los dos casos planteados al inicio, que si bien comprenden acciones realizadas en el marco de dicha política, como veremos, la exceden.

Agua y reparación

> *Allí fue en otros tiempos, una zona apacible que la naturaleza le había relegado para felicidad de su larga prole y desarrollo étnico; pues, las grandes lagunas de Huanacache.* (Rusconi, 1961, p. 68).

De la unión de los ríos Mendoza y San Juan, surge un encadenado de lagunas y bañados que se inserta en la cuenca del río Desaguadero hasta el salar del Bebedero, conocido históricamente como el sistema palustre de Guanacache en el Centro-Oeste argentino. Los nacientes de agua provienen de la Cordillera de los Andes y son los encargados de alimentar este sistema, el cual representa el humedal más extenso de la región de Cuyo y que comprende a las tres provincias. En los períodos de mayor abundancia pluvial llegó a ocupar unos 2.500 km^2 de superficie de agua. No obstante, hacia las primeras décadas del siglo XX, un proceso de desecamiento comenzó afectar el área. Así, con el pasar de los años, la situación se

fue agravando ante la apremiante sequía. Esto propició la formación de cárcavas en los afluentes del río Desaguadero, causando un proceso de erosión retrocedente sobre la cuenca. De manera que aquella época de abundancia, esbozada en el epígrafe, y que Rusconi describe como impulso de felicidad de "huarpes laguneros", resulta, desde hace tiempo, una postal histórica y lejana.

El retraimiento de los cauces está ligado principalmente al aprovechamiento de los afluentes en las partes altas y medias de las cuencas de estos ríos, así como por la disminución de las precipitaciones níveas en la cordillera. Es decir, el vaciamiento de los lechos de agua se haya directamente relacionado con la apropiación de este recurso para la producción vitivinícola regional. Desde la consolidación del Estado Nacional moderno, se fue desarrollando un modelo de gestión hídrica que promovió su concentración a través de la construcción de diques y redes de canales (Escolar y Saldi, 2017). Por tales motivos, siguiendo a estos autores, es que las *'Ethnopolitics of Water'* resultaron dispositivos centrales para la construcción de esta infraestructura hidráulica, capaz de solventar los oasis agrícolas y zonas de regadío de Mendoza y, en menor medida, de San Juan.

Estas transformaciones impactaron drásticamente en los modos y calidad de vida de los pobladores. A medida que las aguas fueron menguando, gran parte debió migrar en busca de mejores condiciones de vida y fuentes de trabajo. Su partida no apagó los sentidos de pertenencia asociados a las lagunas, como tampoco disolvió los lazos afectivos y familiares con quienes allí permanecieron. Tanto para los que migraron como aquellos que no, el paulatino vaciamiento implicó un proceso de desposesión hídrica, sumado a la constante amenaza de terratenientes por la quita de la tierra. Ambas causas propiciaron resistencias de los pobladores que, a través de distintas vías y en reiterados momentos, exigieron por lo arrebatado y reclamaron por sus derechos territoriales (Escolar y Saldi 2017; Escolar, 2019). Aun así operó sobre sus demandas una sistemática tergiversación y/o invisibilización[123]. En relación a lo

[123] Por ejemplo, Escolar y Saldi (2017) dan cuenta de dos versiones contradictorias respecto de un mismo hecho: la llegada de laguneros a la ciudad de Mendoza en 1937. Según el diario Los Andes se trató de una visita turística; mientras que, de acuerdo a lo narrado por sus descendientes, iban a reclamar ante la constante amenaza sobre sus tierras y por el agua de sus lagunar y ríos.

que proponen estos autores, podemos ver que esta estrategia de silenciar las luchas y pugnas por el agua y la tierra, se condice con un proceso político de apropiación y distribución desigual de los recursos. El cual se buscó justificar bajo el manto de lo natural e inevitable y, contrariamente, en aras del progreso. Asimismo, la expropiación del agua se amparó en la construcción discursiva de lo huarpe como resabio indígena asociado al desierto, por lo tanto, sinónimo de atraso e improductivo (Saldi, 2010).

Fue recién a principios de la década de 1990, que se planteó la cuestión del desecamiento como una problemática de interés estatal. Vinculada a las ideas de conservación y recuperación, pero desprendida de la "cuestión indígena". Lo cual se vio plasmado en la firma del "Tratado legislativo y ambiental del Nuevo Cuyo" -ratificado por Ley provincial Nº 5.963-. Esta iniciativa estuvo encabezada por el gobernador de San Luis, Adolfo Rodríguez Saá. Él, y sus pares de Mendoza, San Juan y La Rioja, se comprometieron a realizar y coordinar "acciones en lo relativo a la protección de los bosques nativos y la preservación de los humedales de Guanacache". Este tratado se gestó en el marco de una serie de cambios legislativos, tanto a nivel de las provincias como a nivel nacional, en base a nuevos lineamientos en política ambiental.

Sin embargo, para la concreción de estas acciones, fue necesario el involucramiento de otros actores de la sociedad civil. Principalmente ONG ambientalistas, enfocadas en la preservación de humedales. Una de las medidas adoptadas fue la incorporación de las lagunas a la Lista Internacional de Humedales de la Convención RAMSAR. Primero, en 1999, fueron integrados los bañados y humedales ubicados dentro de la jurisdicción de Mendoza y San Juan. En 2007 se sumaron los correspondientes al territorio de San Luis. En la actualidad, el sitio Ramsar Lagunas de Guanacache, Desaguadero y del Bebedero comprende 962.370 ha., que se extienden por territorios concernientes a las jurisdicciones de las tres provincias y del Parque Nacional Sierra de las Quijadas -Administración de Parques Nacionales, APN-.

Como mencionó en el apartado anterior, para la integración de San Luis a lista de humedales, fue clave la participación de la ONG Inti Cuyum. Las personas que integraban dicha organización

-se disolvieron al poco tiempo- además de encargarse de iniciar el reclamo, los trámites y estudios necesarios para la ampliación, se vincularon en este trayecto con un grupo de familias huarpes de La Tranca. También incorporaron a su equipo de trabajo a Pascuala Guanquinchay. Ella, años después, sería referente y cacica de la Comunidad Huarpe de Guanacache. De esta manera, se fue entrelazando el pedido de ampliación del sitio con la movilización de estas familias en defensa del agua y de sus derechos indígenas. Esto permitió concretar el objetivo del proyecto de la ONG con la participación de familias auto adscriptas huarpes. Hasta entonces, en lo concerniente al sitio y políticas de conservación, los/las/les huarpes eran incluidos solo en términos pretéritos y no desde un presente de reivindicación étnica. En particular en San Luis donde, hasta entonces, se "desconocía" la presencia indígena. En tal sentido es que fue relevante el trabajo de Inti Cuyum, porque generó espacios de encuentro y diálogo entre estas familias huarpes. Fue en los talleres organizados por la ONG que se planteó la posibilidad de organizarse colectivamente y tramitar la personería jurídica otorgada por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

Estos hechos involucraron un gran salto en términos de trayectorias personales. En conversaciones mantenidas con los/las/les más longevos, me expresaron el miedo que los antecedía, así como el descreimiento respecto de que darse a conocer como huarpes, repercutiese en acciones positivas. Tomemos en cuenta que, a lo largo de generaciones, ser considerados indios representaba un acto estigmatizante. Finalmente, en 2006 se conformó la Comunidad Huarpe de Guanacache y fue inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI-INAI).

Estos hechos despertaron el interés de las autoridades del gobierno de la provincia, al punto que se realizaron una serie de reuniones entre referentes de la Comunidad Huarpe y de dos grupos ranqueles. Esto decantó en la firma de dos actas compromiso a finales de 2006, donde se volcaron las medidas y normativas que mencioné en el apartado anterior. Pero lo que interesa resaltar aquí es que la causa que motorizó a las familias huarpes fue la cuestión del agua, asociada a la ampliación del Sitio Ramsar, aunque envuelta dentro una problemática mayor, como lo es el desecamiento, el cual

afecta tangencialmente la vida en todas sus formas. Otro aspecto que sobresale, es que Pascuala Guakinchay, cuando se le pregunta cómo comenzaron los cambios en la comunidad que integra, remite a la primera reunión que mantuvo con el mandatario provincial, Alberto Rodríguez Saá. En aquella oportunidad, ella planteó las dificultades socio-económicas y ambientales que atravesaban a las familias en el oeste. A partir de entonces, la cuestión hídrica fue incluida en la agenda estatal articulada a la "política de reparación histórica" y bajo la promesa de que volviera el agua a Guanacache. En tal sentido, el gobierno anunció la realización de una obra hidráulica a los fines de restablecer el funcionamiento del sistema lagunar, a partir de la construcción de seis azudes de retardo, también denominadas represas de contención.

De este modo, en San Luis, la problemática del agua en el área de Guanacache se tornó objeto atención estatal en paralelo, y gracias a la visibilidad que cobró la presencia de grupos indígenas. Ambas realidades se habían mantenido fuera de las arenas estatales. Ello puede atribuirse, en cierta medida, a que el oeste provincial -caracterizado por la transición entre ecorregiones: del chaco y el espinal hacia el monte-, representa las áreas de menor productividad agropecuaria y con menor cantidad de habitantes. Lo que ha sido traducido en una escasa presencia del Estado Provincial a través de políticas y proyectos en estas áreas rurales. Por estos motivos, resulta significante preguntarse por qué, una vez que las autoridades provinciales (re)tomaron conocimiento acerca del desecamiento de las lagunas y la presencia de Comunidades Indígenas, se articuló prontamente una política indigenista que englobó el reconocimiento de derechos culturales y ambientales. Concretamente respecto de la obra de restauración de Guanacache, me pregunto: ¿Cuáles son los costos económicos y los beneficios al momento de encarar esta supuesta solución a una problemática que se desgaja de las gestiones de gobiernos de otras provincias?; ¿Es posible restaurar el sistema lagunar sin un cambio en las políticas hídricas de la región?

En 2014 se inauguró el primer tramo de la obra que consiste en dos represas sobre la cuenca del Río Desaguadero. Cuya finalidad es levantar y retener los niveles del agua para, de ese modo, mitigar la erosión y suscitar la recomposición de los humedales en las

proximidades del río. Esta obra le costó a la provincia de San Luis la suma US$ 10,1 millones de dólares. En entrevistas realizadas a funcionarios, ellos enfatizaron en el hecho de que los fondos fueron provistos únicamente por el gobierno de San Luis. No obstante, para concretar este tramo fue necesario el acuerdo con los gobernantes de las otras dos provincias[124]. Hasta el momento solo se realizó este tramo de los tres planteados inicialmente. Ahora bien, considerando que existe una distancia de aproximadamente 115 km entre los azudes construidos y La Tranca -donde se encuentra la Comunidad Huarpe -, rápidamente puede determinarse que, hasta el momento, no ha retornado el agua a los/las/les huarpes, no al menos de la manera en que se pactó. En la actualidad el agua llega a la comunidad a través de un acueducto, y cada hogar dispone de un tanque. Los pozos de agua quedaron prácticamente obsoletos. También disponen de un suministro fijo de agua potable. Pero el avance del desecamiento, continúa, y la promesa del retorno del agua, es remota.

Por cuestiones de espacios, no podré responder de forma acabada a los interrogantes propuestos. Sin embargo, la respuesta se intuye fácilmente. Tanto la construcción de los dos azudes, como la integración al Sitio Ramsar, por sí solos no gozan de una importancia o utilidad significativa. Para empezar, la obra no se completó, menos aún se cumplió el objetivo de regenerar el sistema lagunar. En el caso de la designación Ramsar, si no se acompaña de acciones locales concretas y una política sostenida, su designación no es más que simbólica. No obstante, estas cuestiones no fueron receptadas como un fracaso, más bien, todo lo contrario. En términos discursivos, a partir de lo anunciado en titulares periodísticos, planes de gobierno, actos oficiales se refiere a la obra como un proyecto concretado[125], sin reparo en las distancias entre los/las/les huarpes y

[124] Parte de la demora en la ejecución, es atribuida a los inconvenientes surgidos con las provincias de San Juan y Mendoza. Desde el gobierno provincial de Mendoza se mostraron reticentes al principio, porque consideraban que faltaban realizarse algunos Estudios de Impacto Ambiental. Una vez realizados, hubo que ratificar el convenio entre las provincias.

[125] En la página web del gobierno de Mendoza, destacaron las palabras del ministro Elizalde en la inauguración del primer tramo: "*un símbolo de una política de Estado que tenemos que llevar adelante todos los gobiernos provinciales y es cultura, es turismo, es inversión*". Disponible en http://www.prensa.mendoza.gov.ar/obras-en-guanacache-un-acto-de-reparacion-historica/ [Sitio visitado por última vez el 01 de julio 2020].

los azudes. Asimismo, estos discursos enfatizan el rol del Estado de San Luis como principal promotor de la reparación, y destacan a esta obra como el resultado de una acción "desinteresada", ya que no representa una apuesta en términos productivos, sino, ambientales. Por lo tanto, en cierta medida, esta situación se asemeja a la de inicios del siglo XIX, en el sentido que se vuelve a recurrir a lo ambiental -ahora, bajo el mantra de la conservación/recuperación-, en tanto operación que habilita la escisión de los factores políticos y económicos. Esto no da lugar a la posibilidad de plantear acciones y políticas que revistan transformaciones mayores, en la medida que eso conlleve revisar la gestión de los recursos naturales y bienes comunes, así como la concentración aguas arriba.

Sin embargo, existe una notable diferencia en el modo en que los/las/les huarpes son incorporados al relato de recuperación lagunar. En este nuevo escenario, los mismos son descriptos como sujetos vivos y como los habitantes originarios del lugar, así como también, son posicionados en tanto poseedores de saberes ecológicos singulares, asociados a la preservación del medio ambiente. Este tipo de representaciones puede ser equiparado a la del 'nativo ecológico' propuesta por Ulloa (2001) para el caso colombiano, en donde los indígenas son considerados como protectores de la naturaleza y una esperanza ante la crisis climática. Aunque, en nuestro caso, más que revalorizarse sus saberes ancestrales, son evocados como parte de un imaginario político del que subyace una visión de los huarpes, y su uso de recursos naturales, en sintonía con objetivos conservacionistas (Muehlmann, 2013). Por otra parte, en semejanza con épocas anteriores, la lucha de los/las/les huarpes y su actuación como sujetos políticos, quedan nuevamente desdibujadas. Puntualmente aquí, la actuación de este grupo indígena quedó obturada ante el despliegue realizado por el Estado de San Luis, para llevar a cabo la obra de los azudes. Esto puede verse claramente reflejado en el discurso del ex gobernador Adolfo Rodríguez Saá, dirigiéndose a su hermano, gobernador Alberto Rodríguez Saá, y al público presente durante el acto de conmemoración por los diez años del sitio Ramsar en la localidad de Desaguadero:

> Aún en las zonas que parecen las más inhóspitas, se puede transformar la naturaleza positivamente... Bueno, un día, vino un grupo a hablarme del Ramsar y de los humedales. Me costó entenderlos, pero los líderes tienen la virtud de escuchar. Yo escuché. Logramos un tratado con el Nuevo Cuyo que nos permitía recuperar los humedales. Un día el Alberto me contó que tenía que negociar con el gobernador de Mendoza, para que nos dejaron a nosotros hacer una obra en la que nosotros poníamos el dinero. Le pedimos permiso y la hicimos en beneficio de la naturaleza y de los huapes que la habitaron, y habitan, y que lo cuidan... Les pido que nos enseñen a cuidarlos [...] Gracias Alberto por tu lucha por la puntanidad. (Registro de campo de la autora, 05/06/2017).

Tierra y expropiación

El Parque Nacional Sierra de las Quijadas (PNSQ) se encuentra a unos pocos kilómetros del paraje de La Tranca. El cual se constituyó en 1991, luego de que Adolfo Rodríguez Saá, en tanto representante del Poder Ejecutivo, cediera 73.533 hectáreas, en 1989. En aquel momento el gobierno provincial consideró la transferencia del territorio como una medida para su "preservación". Sin contemplar la situación de las familias que vivian en estas tierras y que acabaron por ser desalojadas junto a sus animales.

En 2010, la Comunidad Huarpe de Guanacache solicitó la restitución de las tierras del PNSQ. Esta medida fue, en parte, promovida y respaldada por el Estado Provincial a través de la sanción de la Ley provincial Nº V-0721-2010, que instó al Estado Nacional la expropiación del territorio concedido a la Administración de Parques Nacionales. En el pedido de expropiación se solicitó mantener el estatus jurídico de área natural protegida, procurando que quede a cargo de la Comunidad Huarpe "*a los fines que se restituyan a sus ancestrales y originarios pobladores, el Pueblo Nación Huarpe de San Luis, para la preservación y manejo sustentable de dicha región*". Una vez aprobado este pedido, por ambas cámaras legislativas provinciales, la solicitud de expropiación fue elevada a la Corte Suprema de Justicia. Este hecho repercutió en los medios nacionales.

Principalmente lo llamativo de esta causa es que desde el Estado Provincial se reclama por un territorio que fue otorgado años atrás por el ex gobernador Adolfo Rodríguez Saá y que ahora, su hermano, el actual gobernador, es quien promueve la expropiación[126]. A comienzos del 2014, integrantes de la Comunidad Huarpe fueron llamados a declarar y autentificar su presencia en el lugar[127]. Desde entonces no se produjeron avances significativos en la causa.

La cuestión acerca de Sierras de las Quijadas, a diferencia de la problemática del agua en Guanacache, reviste de una duración reciente. Cuando fue conformado este parque nacional no hubo repercusiones en los medios locales y nacionales, como tampoco en la opinión pública que reparasen en el desalojo de estas familias que debieron reacomodar sus vidas en puestos cercanos al actual parque. Pero si marcó sus memorias familiares, como se ve reflejado en los testimonios de estas personas. De hecho, esta medida fue celebrada como una apuesta por la conservación del lugar como templo de una naturaleza prístina. El conflicto es planteado públicamente una vez que la Comunidad Huarpe de Guacanache es reconocida por el Estado Provincial, pero más que ello, cuando este se presenta como su aliado. Omitiendo por completo la acción inicial efectuada por el gobierno de San Luis, justamente, la que habilitó la creación del PNSQ. Es decir, sin solución de continuidad entre la conformación de este parque y el actual pedido de expropiación, en lo que respecta al rol del Estado Provincial de San Luis.

[126] Desde el retorno democrático en 1983, la provincia ha sido gobernada por los hermanos Adolfo y Alberto Rodríguez Saá, ambos por el partido Justicialista. Quienes han ido alternando la gobernación. Solo durante el periodo 2011-2015, la gobernación estuvo a cargo de Claudio Poggi, aunque candidato por el mismo partido.

[127] Fueron citadas a declarar ante la Corte Suprema de Justicia, cinco integrantes de la Comunidad huarpe de Guanacache, tres de éstas nacieron en el actual territorio donde se encuentra el Parque Nacional, tal como figura en su documento nacional de identidad.

Un cierre momentáneo

Este cierre es simbólico y no definitivo. Las problemáticas tratadas requieren ser leídas desde un enfoque procesual, también como parte de realidades próximas y dinámicas. Por lo pronto, a modo de cierre, podemos arribar a ciertos postulados sin que revistan conclusiones finales, dado que estos análisis se desprenden de una investigación en curso. En la última década, aproximadamente, se produjo un giro discursivo en las narrativas provinciales, estos cambios remiten a la incorporación de las presencias indígenas al imaginario provincial anclado a la idea de puntanidad. Como también se observan transformaciones concretas en las relaciones entre grupos indígenas y Estado Provincial. Lo singular en la redefinición de estas relaciones, radica en el modo desde el cual el Estado Provincial se posiciona, no solo como el garante de los derechos indígenas, sino, también, como el potencial aliado de la Comunidad Huarpe ante conflictos que atañen a otros Estados provinciales e inclusive al Estado Nacional. Tal como puede verse en el caso de la problemática hídrica y en el pedido de expropiación del PNSQ.

Por cómo ha sido históricamente planteada la problemática del agua en Guanacache, tanto por los gobiernos de la región como desde discursos científicos -ver Capítulo 1, a cargo de Leticia Saldi en este volumen-, vemos que ha predominado un abordaje de la misma desde la dimensión ambiental vinculada al desecamiento y desertificación del área. En consecuencia se acude al empleo de soluciones desde el punto de vista de la conservación y recuperación, como si lo ambiental no revistiera de una dimensión politizada. Contrariamente a ello, tanto la obra de los azudes, como en el pedido de expropiación de Quijadas, son utilizados con fines estratégicos y políticos, envueltos bajo el manto despolizante de problemáticas catalogadas como “ambientales” y “a beneficio de los huarpes”. En tal sentido, estas causas resultan, al mismo tiempo, un medio a tra-

vés del cual se libran disputas de soberanía entre distintos niveles de estatalidad (Briones, 2005; Escolar, 2007). En el caso del pedido de expropiación del PNSQ, además, de involucrar una disputa de soberanía frente al Estado Nacional, el Estado puntano también, de forma implícita, ensaya un indulto para con la Comunidad Huarpe y borra acciones cometidas en nombre del mismo Estado, décadas atrás.

En base al camino recorrido hasta aquí, considero necesario continuar profundizando en el análisis de las acciones estatales y sus intenciones -y tensiones- políticas, y los efectos materiales y simbólicos expresados en los casos tratados junto a otros eventos políticos, en la medida que constituyen procesos continuos de formación del Estado (Geertz, 1980; Corrigan y Sayer; 2007). Por otra parte, es importante señalar que la incorporación en las agendas estatales de la temática indígena -entrelazada a lo ambiental- implica cierta obtención de conquistas en términos de demandas indígenas. Por tal motivo, el hecho de que se haya instalado la problemática del agua en Guanacache asociada a la presencia de Comunidades Huarpes, y que exista una causa de expropiación territorial entre el Estado Nacional y una Comunidad Indígena -auspiciada por el Estado Provincial- nos habla de un nuevo horizonte de la política indígena. Ahora bien, también implica un nuevo desafío que requiere de una participación activa de las comunidades en la toma de decisiones y del desarrollo de mecanismos de fortalecimiento de las autoridades indígenas así como al interior de estos grupos. En este sentido, apuesto también por etnografiar estos espacios de articulación política entre indígenas y agentes y agencias estatales.

Referencias bibliográficas

Bidaseca, K., Borghini, N., Sallereas, L. y Millan, F. (2011). Donde llega el diablo. Identidades exotizadas y procesos de patrimonialización en la Quebrada de Humahuaca. En K. Bidaseca (Coord.), *Signos de la identidad indígena. Emergencias idententitarias en el límite del tiempo histórico* (pp. 47-74). Editorial SB.

Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En C., Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad* (pp. 9-36). Antropofagia.

Briones, C. y Delrío, W. (2007). La "Conquista del desierto" desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *RUNA*, XXVII, pp. 23-48.

Calderón Archina, A. (2016). "Reparación histórica" y "Municipalización". El caso de la Comunidad huarpe de Guanacache, San Luis, Argentina. *Estudios en Antropología Social*, Nueva Serie, 1 (2), pp. 39-57.

Calderón Archina, A. (2015). *"Aquí vive Guanacache". Una etnografía de la (re)producción étnica huarpe en San Luis* [Tesis de Licenciatura]. Universidad Nacional de Córdoba.

Corrigan, P. y Sayer, D. (2007). El gran arco: la formación de Estado inglés como revolución cultural. En M. Lagos y P. Calla, (Comp.), *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (pp. 37-115). Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina.* Prometeo.

Escolar, D. y Saldi, L. (2017). Making the Indigenous Desert from the European Oasis: The Ethnopolitics of Water in Mendoza, Argentina. *Latin American Studies*, 49 (2), pp. 269-297.

Escolar, D. (2019). La Merced Real del Cacique Sayanca. Aboriginalidad, propiedad y soberanía en Argentina. En D. Escolar y L. Rodríguez (Comp.), *Más allá de la extinción. Identidades indígenas en la Argentina criolla siglos XVIII-XX* (pp. 139-164). SB Editorial.

Espinosa, E. (2013). *El Estado y la (re)producción étnica en San Luis: la "agenda de las Culturas Originarias" y la comunalización del "Pueblo Nación Ranquel".* Anales de la X Reunión de Antropología del Mercosur.

Geertz, C. (1980). *Negara*. Princenton University Press.

Gez, J. W. (1916). *La Historia de la provincia San Luis*. Comisión Nacional del Centenario de la Independencia Argentina.

Muehlmann, S. (2013). *Where the River Ends*. Duke University Press.

Navarro Floria, P. (2005). La conquista de la memoria. La historiografía sobre la frontera sur argentina durante el siglo XIX. *Universum*. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 1 (20), pp. 88-111.

Núñez, U. (1980). *Historia de San Luis,* Vol. 8. Plus Ultra.

Pastor, R. y Ratto, H. R. (1942). *La guerra con el indio en la jurisdicción de San Luis*. Kraft.

Rusconi, C. (1961). *Poblaciones pre y posthispanicas de Mendoza*. Edición de autor.

Saldi, L. (2010). Construcciones metonímicas opuestas de espacio - identidad - economía y sus entre-medios en el Noreste de Mendoza. *Kula,* 2, pp. 9-23.

Ulloa, A. (2001). El nativo ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. En M. Archila, y M. Pardo (Ed.), *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. ICAHN-CES-Universidad Nacional.

Sección III

Conflictos por el agua y problemas de salud

Capítulo
9

Agua
Acceso y calidad del recurso en la comunidad *El Rincón*

Raul Tapia, Jimena Andrieu, Julieta Carmona
Juan Scaglia y Mariana Martinelli

Introducción

El principal factor limitante en zonas de clima árido y semiárido es la disponibilidad de agua. Tradicionalmente, la clasificación de zonas áridas, semiáridas y húmedas se basaba sólo en la precipitación anual media (Lloyd, 1986). En la actualidad, esta clasificación se realiza en base a la relación entre la precipitación y la evaporación. Las zonas áridas y semiáridas se caracterizan por tener una tasa de precipitación media anual y evapotranspiración potencial inferior a 0,65 (UNEP, 1997). El régimen de precipitaciones se caracteriza por una alta irregularidad, tanto espacial como temporal, agravando aún más la problemática, en ocasiones, con tormentas de alta intensidad que descargan la mayor parte de la lluvia anual en un breve período de tiempo. Durante la mayor parte del tiempo, las bajas precipitaciones y las altas tasas de evapotranspiración dan lugar a flujos de agua de pequeña magnitud pero de una gran importancia para el comportamiento del sistema.

Hay también otras características ambientales propias de este tipo de zonas, como son: altos niveles de radiación solar incidente, variaciones amplias de temperatura durante el día y la noche, fuer-

tes vientos, altas tasas de arrastre de sedimentos, así como importantes pérdidas de agua por infiltración en canales aluviales.

A las características naturales arriba mencionadas hay que sumarle que estas zonas representan el lugar donde desarrollan su vida comunidades rurales, muchas de ellas autoidentificados como Pueblos Indígenas y/o Originarios, que en muchas ocasiones viven al límite de sus posibilidades de reproducción debido a la baja disponibilidad y alta variabilidad en la calidad de agua con la que cuentan.

Asimismo, las poblaciones ligadas a estos territorios y los consiguientes usos que hacen del agua, provocan una demanda social de regulación de este recurso, lo que hace que en innumerables ocasiones se den fuertes conflictos entre personas, comunidades y países, dada la importancia estratégica del agua para el crecimiento económico de estas regiones.

En este marco, y aunque parezca evidente, es necesario señalar que el agua es un recurso natural fundamental para la vida humana, por lo cual su importancia atraviesa horizontalmente todos los sectores de la vida económica y social. En este contexto, debería entenderse que la gestión de un recurso de este tipo, tendría que hacerse desde una perspectiva que integre todos los factores en el análisis. Es decir, el agua demanda una integralidad en su gestión, integralidad que posee una urgencia mucho mayor en zonas áridas y semiáridas por la escasez y fragilidad ambiental de este recurso, y por la urgencia que demandan las poblaciones humanas involucradas.

San Juan es una provincia ubicada en la franja árida del Centro-Oeste de Argentina, la cual responde a las características anteriormente mencionadas. El territorio de San Juan se encuentra polarizado en dos sectores: el oasis o áreas irrigadas y el secano o áreas que no reciben aporte extra del recurso hídrico -no irrigadas-. Esta conformación deviene de cómo se ha gestionado el recurso hídrico a partir de los comienzos del siglo pasado. Al igual que en la provincia hermana mendocina, el Estado Provincial ha sido y es el encargado de distribuir el agua proveniente de ríos y todo tipo de afluentes dentro de estos territorios. Dicha distribución fue organizada a partir de la dotación de derechos de agua únicamente a las propiedades privadas dedicadas a la producción de uva, olivos y hortalizas en su mayoría (Saldi, 2016). Por lo tanto el agua se ha

concentrado en una porción vasta del territorio perteneciente a pocas manos, conformando los oasis y dejando a las comunidades que habitan el secano con un acceso al recurso muy limitado.

Desde estas perspectivas, para este trabajo se planteó como objetivo general del trabajo relevar y diagnosticar el estado de las fuentes de agua a la que acceden los miembros de la Comunidad Guarpe autodeterminada como "El Rincon", ubicada al sureste de San Juan, con vista a su aprovechamiento en la actividad ganadera, agrícola y consumo humano, contribuyendo desde lo técnico a aportar conocimiento para la delineación participativa de una propuesta de manejo del recurso hídrico.

Área de trabajo

Ubicación geográfica y vías de acceso

La zona se localiza en el Departamento 25 de Mayo, Provincia de San Juan, limitando al sur con la Provincia de Mendoza. Esta zona corresponde al humedal Lagunas de Guanacache, declarado Sitio Ramsar en 1999. Es el séptimo humedal de la Argentina y el primero en cuanto a extensión con 580.000 ha (Sosa y Vallve, 1999; Minervini y López e Izaguirre, 2012). A la zona se accede por la ruta nacional Nº 153 hasta la localidad de Media Agua y desde allí el trazado se vuelve gradualmente más dificultoso en su recorrido, hasta culminar en huellas de difícil acceso y que ocasionalmente -en época de lluvia- son interrumpidas; el acceso es dificultoso y los medios de acceso público, inexistentes.

En esta región se alcanza durante ocho meses el índice más bajo de precipitación, aproximadamente el 90% de la altura de agua precipitada en el año cae en el cuatrimestre diciembre-marzo, y el 10% en los meses restantes -la precipitación media anual para los cien años del período 1890-1989 fue de sólo 92 mm-. La coincidencia de las precipitaciones con las más altas temperaturas tiene un efecto

negativo en el balance hídrico, situando la provincia como la de mayor déficit de agua en el país. Por su índice de aridez (1.2), San Juan se ubica entre los lugares más áridos del mundo. El área se halla en la zona distal de la cuenca del valle de Tulum principalmente y con influencia de la cuenca del Bermejo.

Desde el punto de vista biogeográfico la zona corresponde a la provincia del Monte, la cual se caracteriza por poseer un clima seco y cálido, con precipitaciones principalmente estivales, de carácter torrencial, que varían entre 80 mm y 200 mm anuales (Poblete y Minetti, 1999). Las temperaturas en la zona de estudio son muy elevadas, alcanzando máximos absolutos de 46 º C, lo cual le brinda características de máxima aridez (Dalmasso y Anconetani, 1993). La vegetación del Monte, en general es uniforme tanto en su fisonomía como en su composición florística, existiendo una variación de la misma en función de la topografía. El área de estudio presenta la fisonomía de un bosque abierto en el cual predominan especies como el algarrobo dulce (*Prosopis flexuosa*) y el retamo (*Bulnesia retama*), que actualmente se encuentran muy degradados por las actividades extractivas que acontecieron en los tiempos pasados.

Figura 1. Área de estudio

Referencias: El polígono rojo indica los límites del territorio Sawa. El número 1 corresponde al pozo 2; número 2, Perforación 2; número 3, perforación 1, pozo1 y reservorio; número 4, río San Juan.

Características socioeconómicas

Este territorio, en la actualidad, se halla ocupado por la Comunidad Originaria Guarpe Sawa reconocida por el Estado Nacional argentino como Comunidad Indígena en el año 2000, a partir de su inscripción en el RENACI (Registro Nacional de Comunidades Indígenas) y reconocimiento a través de INAI, ubicados en el actual Departamento 25 de Mayo. Dicha comunidad presenta un sistema productivo de subsistencia caracterizado por el empleo de mano de obra familiar organizada. Las principales actividades rondan en torno a la ganadería, caprina en su mayoría, y el trabajo en las pequeñas huertas familiares; habiendo sido anteriormente una comunidad lagunera en las originales condiciones ambientales (Segura, 2013). En cuanto a la actividad ganadera, la misma está orientada a la producción de cabritos de 60 días que son destinados al

autoconsumo como así también a la venta en el mercado interno. El tipo de ganadería practicada es la extensiva y abierta en lo que a uso y tenencia de la tierra se refiere.

Respecto de las huertas -donde se cultivan hortalizas principalmente- estas son realizadas solamente por algunos miembros de la comunidad, a pequeña escala y de forma temporal dado la inestabilidad en el caudal de ríos San Juan que resulta ser la fuente de agua empleada para el riego. Sin embargo es menester mencionar que este tipo de actividad productiva fue adoptada como consecuencia de la desaparición gradual del sistema de lagunas de Guanacache, ya que las mismas eran el ambiente que proporcionaba distintos tipos de alimentos, entre los que se puede mencionar aves, peces y huevos, que eran recolectados y consumidos por el pueblo guarpe.

Materiales y métodos

Para realizar el presente trabajo, en primera instancia se identificaron las distintas unidades fisiográficas presentes en el valle del Tulum. Este paso es necesario dado que para comprender las características físico- químicas del agua, es importante entre otras cosas, conocer la naturaleza del sustrato que tiene contacto con el recurso hídrico durante el movimiento de este último. Se identificaron cuatro unidades:

- Montañas
- Cono aluvial
- Planicie aluvial
- Médanos

Previo a la toma de los datos de campo se identificaron y clasificaron las fuentes de agua presentes en la zona de estudio, dividiéndolas en superficiales y subterráneas. Entre las superficiales se consideró a los cuerpos de agua tanto de naturaleza temporaria

como permanente -represas, ríos, arroyos-. Mientras en entre las subterráneas se tomó en cuenta el tipo de construcción para acceder al recurso hídrico en pozo balde o perforación. Las muestras fueron tomadas en dos compañías entre octubre de 2015 y marzo de 2016.

Luego de ser identificada la fuente, la misma fue geo-posicionada y se tomaron datos de conductividad eléctrica, ph, temperatura y partes por trillón. Finalmente se procedió a la toma de las muestras correspondientes, las cuales fueron colocadas en envases asépticos de 1 litro para las determinaciones físico-químicas y de 250 mm para el caso de las determinaciones bacteriológicas; las muestras fueron enviadas al Instituto de Investigaciones Tecnológicas -IIT-. En las Tablas 1 y 2 se presenta la concentración de los componentes químicos y bacteriológicos a medir.

En lo referente a la evaluación de la aptitud del recurso hídrico para su uso en la actividad ganadera, se emplearon como referencia los trabajos de Bavera *et al*. (1979) y el trabajo de Ferrés (1980). Para conocer la aptitud del recurso hídrico destinado a la práctica agrícola, en primera instancia se realizó el cálculo del RAS -relación de absorción de Sodio-. Para este fin, también se emplearon los valores de conductividad eléctrica los que en conjunto con los obtenidos en el cálculo del RAS permitieron clasificar el agua destinada para el riego en función del diagrama de salinidad de Riverside Modificado por Thorne y Peterson (1996). Este sistema de clasificación permite conocer la aptitud del agua para riego, teniendo en cuenta la peligrosidad salina y sódica (Figura 2 y Tabla 3).

Tabla 1. Determinaciones físico-químicas.

Determinaciones realizadas en mg/l	
Carbonato	$CO_3^{=}$
Bicarbonato	HCO_3^{-}
Cloruros	Cl^{-}
Sulfatos	$SO4^{=}$
Flúor	F
Calcio	Ca^{++}
Magnesio	Mg^{++}
Sodio	Na^{+}
Potasio	K^{+}
Hierro total	Fe
Manganeso	Mn^{++}
Plomo	Pb
Cobre	Cu
Cinc	Zn
Dureza total en $CaCo_3$ Dureza temporal en $CaCo_3$ Dureza permanente en $CaCo_3$	

Tabla 2. Determinaciones bacteriológicas

Determinaciones	Método de Referencia.
Bacterias mesófilas	MIB SM
Bacterias coliformes totales	MIB ICMSF
Escherichia Coli	MIB ICMSF
Pseudomonas aeruginosa	MIB ISO 16266

Figura 2. Diagrama de Riverside
modificado por Thorne y Peterson
para la determinación de la aptitud del recurso hídrico.

Tabla 3. Normas de calidad para uso del agua.

Tipo	Calidad y Norma de uso
C_1	Agua de baja salinidad, apta para el riego en todos los casos. Pueden existir problemas sólo en suelos de muy baja permeabilidad.
C_2	Agua de salinidad media, apta para el riego. En ciertos casos puede ser necesario emplear volúmenes de agua en exceso y utilizar cultivos tolerantes a la salinidad.
C_3	Agua de salinidad alta que puede utilizarse para el riego de suelos con buen drenaje, empleando volúmenes de agua en exceso para lavar el suelo y utilizando cultivos muy tolerantes a la salinidad.
C_4	Agua de salinidad muy alta que en muchos casos no es apta para el riego. Sólo debe usarse en suelos muy permeables y con buen drenaje, empleando volúmenes en exceso para lavar las sales del suelo y utilizando cultivos muy tolerantes a la salinidad
C_5	Agua de salinidad excesiva, que sólo debe emplearse en casos muy contados, extremando todas las precauciones apuntadas anteriormente.
C_6	Agua de salinidad excesiva, no aconsejable para riego
S_1	Agua con bajo contenido en sodio, apta para el riego en la mayoría de los casos. Sin embargo, pueden presentarse problemas con cultivos muy sensibles al sodio.
S_2	Agua con contenido medio en sodio, y por lo tanto, necesario con cierto peligro de acumulación de sodio en el suelo, especialmente en suelos de textura fina (arcillosos y franco-arcillosos) y de baja permeabilidad. Deben vigilarse las condiciones físicas del suelo y especialmente el nivel de sodio cambiable del suelo, corrigiendo en caso
S_3	Agua con alto contenido en sodio y gran peligro de acumulación de sodio en el suelo. Son aconsejables aportaciones de materia orgánica y empleo de yeso para corregir el posible exceso de sodio en el suelo. También se requiere un buen drenaje y el empleo de volúmenes copiosos de riego.
S_4	Agua con contenido muy alto de sodio. No es aconsejable para el riego en general, excepto en caso de baja salinidad y tomando todas las precauciones apuntadas.

Tabla 4. Cálculo del índice de Scott.

meq/l	mg/l
1º caso Cl>Na+ 2º caso $Cl^- < Na^+ < (Cl^- + SO_4^=$ 3º caso $Na^+ > (Cl^- + SO_4^=)$	K_1 =2040/Cl K_2 =6.620/ 2.6Cl + Na K3=662/ Na-0.32Cl-0,4$S0_4$

Tabla 5. Clasificación del recurso
en función del índice de Scott y Satbler

Calidad de agua	Valores del índice de Scott
Buena Tolerable Mediocre Mala	>18 18-6 6-12 <2

Para la aptitud del recurso hídrico destinado a la práctica agrícola, se empleó además el índice y la clasificación de Scott y Stabler (1927) (Tablas 4 y 5). Este índice es también conocido como "coeficiente de álcali" o "coeficiente salino" y representado por K. Se define como la altura en pulgadas de agua que por la evaporación daría suficiente cantidad de sales para hacer un espesor de suelo de cuatro pies, perjudicial para las plantas más sensibles. Este índice relaciona el exceso de sodio con respecto al Cloruro y Sulfato con el álcali nocivo para la planta. En su cálculo se deben tener en cuenta los casos que se detallan en la Tabla N 4. Previo a la aplicación del índice de Scott y Stabler y para tener una correcta caracterización de la actividad de los iones implicados (Na+; Cl-; SO4-), se realizó el cálculo del miliequivalente (MEQ). Estos miden el número de cargas iónicas o electrovalencias en una solución, sirviendo como medida fiable del poder de combinación química (fisiológico) o la reactividad de un electrolito en una solución.

Respecto a la aptitud del agua para consumo humano, se evaluaron algunos de los parámetros establecidos en el artículo 982 del Código Alimentario Argentino (CAA). En dicho artículo se de-

nomina agua potable y para uso doméstico a aquella cuyas concentraciones de elementos de origen biológico, orgánico e inorgánico se presenten en tenores tales que no sea perjudicial para la salud.

Resultados

Calidad del agua para consumo animal

Los datos obtenidos muestran que el agua contenida en la perforación número presenta concentraciones de sales que superan el límite de aptitud establecido, por lo que el recurso de esta fuente resulta ser inapropiada para el consumo del ganado ya que afectan negativamente la producción de carne y leche.

De particular importancia es la concentración en la que se halla el sulfato -9mg/l- debido a que este tipo de sal tiene efectos laxantes que podrían causar la muerte del animal. El límite establecido para esta sal es 4 grs/l (Figura 3).

Figura 3. Concentraciones de los iones que influyen en la calidad del agua para consumo animal

El gráfico muestra que el agua de esta fuente no es apta para tal fin.

Figura 4. Concentración de las distintas sales en la perforación número 2

El gráfico muestra que el agua de esta fuente es inapropiada para el consumo del ganado

Figura 5. Concentraciones de las sales consideradas para determinar la aptitud del agua destinada a consumo animal.

El gráfico muestra que las distintas sales se hallan por debajo del límite establecido y por lo tanto el recurso resulta apto para el consumo ganadero.

Figura 6. Determinaciones químicas para conocer la calidad del agua destinada al consumo ganadero

El gráfico indica que el agua de esta fuente es apta para el consumo animal y para la producción de carne y leche

Figura 7: Calidad del agua del río San Juan destinada para consumo animal

El gráfico muestra que el agua de esta fuente puede ser empleada para la producción de carne y leche.

En lo referente a la perforación número 2, los datos muestran que el agua de esta fuente presenta un tenor salino que la hace inapta para el consumo del ganado. Si bien la concentración de las distintas sales analizadas es menor en esta fuente, respecto de la anterior, siguen encontrándose por encima del límite establecido para aguas destinadas a consumo ganadero (Figura Nº4).

Respecto de la calidad del agua del pozo balde perteneciente al Señor Eusebio los datos indican que la concentración de sales consideradas se encuentran por debajo del límite establecido, por lo que el recurso hídrico de esta fuente puede ser empleado sin mayores inconvenientes para el abrevado animal. En esta fuente, como en las anteriormente analizadas, sigue siendo importante la concentración de sulfatos, que para el caso particular de este pozo es de 3 gramos por litro, con lo cual está cercano al límite que es de 4 grs/l (Figura 5).

En cuanto al recurso hídrico almacenado en el reservorio en análisis de los resultados indica que las sales están en concentraciones bajas, por lo que ésta podría ser destinada al consumo de los animales. A diferencia de las fuentes ya analizadas, el agua de ésta permitiría sin inconvenientes la producción de carne y leche tanto de ganado caprino como vacuno (Figura 6).

Finalmente las sales presentes en el recurso hídrico de río San Juan, se encuentran en concentraciones que no impiden su uso para consumo animal. Por otro lado, el análisis de cada una de las sales contenidas, muestran que es posible desarrollar la producción de carne y leche tanto para el ganado vacuno como caprino (Figura 7).

Aptitud del recurso hídrico para riego

En lo referente a la aptitud del recurso hídrico para su uso en la práctica agrícola, lo datos obtenidos a partir del diagrama de salinidad de Riverside modificado por Peterson muestran que el agua de las perforaciones presenta un elevado riesgo de sodicidad y salinidad por lo que resultan inapropiadas para el riego.

Por otro lado, el agua del pozo balde mostro un riesgo de sodicidad bajo, pero elevada peligrosidad salina. Esto indica que dicho recurso podría emplearse, con un manejo apropiado, para el riego de las huertas familiares.

Finalmente el agua del Río San Juan y la contenida en el reservorio mostraron peligros de salinidad y sodicidad que varían entre baja y moderada por lo que podrían emplearse sin mayores inconvenientes en el riego de las huertas (Tabla Nº 6).

Tabla 6. Peligro de sodicidad y salinidad

Muestra	Peligrosidad Sódica (S)		Peligrosidad Salina (C)	
Perforación Eusebio	S5	Muy alta	C5	Muy alta
Pozo balde Eusebio	S1	Baja	C5	Muy alta
Reservorio	S2	Moderada	C3	Media
Perforación Gonzales	S5	Muy alta	C5	Muy alta
Río San Juan 1	S1	Baja	C3	Media
Río San Juan 2	S1	Baja	C3	Media

En cuanto a la clasificación de Lohn-Flannery (Lohn, 1978), los datos indican que el agua de las perforaciones pertenece a la clase Nº V la cual, por el elevado contenido de sales, no puede ser usada en el riego. El recurso hídrico del pozo balde, pertenece a la clase Nº IV lo que indica que puede ser empleada para riego solo aplicado técnicas de manejo, tales como mezclas de agua, suelos muy permeables y produciendo cultivos tolerantes a la salinidad.

El agua del resto de las fuentes pertenece a la case Nº III; estas aguas puede ser empleada para el riego pero necesitan la aplicación de técnicas de manejo. En general estas aguas son aplicables a cultivos con buena tolerancia a elevados tenores salinos.

Para el uso de este tipo de agua, hay que tener en cuenta los valores de concentración de bicarbonatos ya que los mismo cuando se halla presentes con niveles cercaos al límite tolerable pueden causar el intercambio de cationes del suelo provocado la pérdida de su estructura (Tabla Nº 7).

Tabla 7. Clasificación de Lohn-Flannery para el riego de cultivos

Muestra	Clasificación Lohn-Flannery
Perforación Eusebio	V (Inapropiada)
Pozo balde Eusebio	IV (Regular a Mala)
Reservorio	III(Regular a Buena)
Perforación Gonzales	V(Inapropiada)
Río San Juan 1	III(Buena a Regular)
Río San Juan 2	III(Buena a Regular)

Calidad del agua para consumo humano

En lo referente a la calidad del agua para consumo humano, los datos del parámetro sustancias inorgánicas muestran que los valores de solidos totales, sulfatos, dureza total, fluoruros, cloruros y boro se encuentran por encima de los valores guías establecidos por el artículo 982 del Código Alimentario Argentino (CAA) por lo que el agua de esta fuente no es apta para el consumo de las personas (Tabla Nº 8).

En cuanto a las características microbiológicas, los datos indican que el agua de esta perforación contiene la bacteria *Pseudomona aeruginosa* por lo que tendría que evitarse su consumo directo (Tabla Nº 9)

Los valores de concentración de las sustancia inorgánicas medidas en el pozo balde, también se encuentra fuera de los límites establecidos por el código alimentario argentino. En este caso, y a diferencia del agua contenida en el perforación, se puede evidenciar una notable reducción en el contenido del boro, sin embargo éste elemento químicos sigue encontrándose por encima del límite tolerable. Es importante mencionar la aparición del amonio en el agua de esta fuente, el cual no se hallaba presente en la perforación de este mismo productor. En ambas fuente de agua subterránea es importante la concentración del fluoruro, elemento cuyo valor depende de las temperaturas, que supera notablemente el límite propuesto para considerar un agua apta para consumo humano.

Tabla 8. Valores de concentración de las sustancias inorgánicas

Muestra	Elemento	Valor Guía (mg/l) (CAA. Art. Nº 982)	Valor encontrado (mg/l)
Perforación Eusebio	Amonio	0.20	0.0
	Boro	0.5	14.8
	Cinc	5	0.0
	Cloruro	z350	3650
	Cobre	1	0.0
	Fluoruro	0.6-1.7	3.2
	Hierro total	0.3	0.0
	Solidos totales	1500	21330
	Sulfatos	400	9258
	Dureza total	400	4591

Tabla 9. Características microbiológicas de agua destinada a consumo humano

Bacterias	Unidad	Valores guía CAA	Valores obtenidos
Mesófilas	Ufc/ml	500	$5.5x10^3$
Coliformes totales	NMP/100ml	Igual o menor a 3	<3
Escherichia coli	100ml	Ausencia	Ausencia
Pseudomonas aeruginosa	100ml	Ausencia	Presencia

Tabla 10. Valores de concentración de las sustancias inorgánicas

Muestra	Elemento	Valor Guía (mg/l) (CAA. Art. Nº 982)	Valor encontrado (mg/l)
Pozo balde 1	Amonio	0.20	0.25
	Boro	0.5	0.7
	Cinc	5	0.0
	Cloruro	350	460
	Cobre	1	0.0
	Fluoruro	0.6-1.7	6.5
	Hierro total	0.3	0.0
	Solidos totales	1500	5780
	Sulfatos	400	3037
	Dureza total	400	2474

Tabla 11. Características microbiológicas de agua destinada a consumo humano

Bacterias	Unidad	Valores guía CAA	Valores obtenidos
Mesófilas	Ufc/ml	500	$5.5x10^3$
Coliformes totales	NMP/100ml	Igual o menor a 3	210
Escherichia coli	100ml	Ausencia	Ausencia
Pseudomonas aeruginosa	100ml	Ausencia	Ausencia

Por otro lado, también se ve una reducción en el resto de los valores determinados respecto de la perforación, pero a pesar de ello el agua de esta fuente es inapropiada para el consumo humano (Tabla Nº10).

Respecto del análisis microbiológico, los datos indican que el agua contiene las bacterias coniformes totales en concentraciones que superan notablemente el límite establecido como tolerable para consumo humano, por lo que no debería ser consumida sin previo tratamiento (Tabla Nº11).

Para el caso de la perforación de Gonzáles, los datos obtenidos muestran que los elementos químicos considerados se hallan en concentraciones que superan lo establecido por el CAA por lo que el recurso hídrico de esta fuente no puede ser destinada para el consumo de las personas (Tabla Nº 12).

Tabla 12. Concentración de las sustancias inorgánicas que determina la calidad del agua para consumo humano

Muestra	Elemento	Valor Guía (mg/l) (CAA. Art. Nº 982)	Valor encontrado (mg/l)
Perforación 2	Amonio	0.20	1.75
	Boro	0.5	14.5
	Cinc	5	0.0
	Cloruro	350	2550
	Cobre	1	0.0
	Fluoruro	0.6-1.7	3.5
	Hierro total	0.3	0.1
	Solidos totales	1500	18020
	Sulfatos	400	9036
	Dureza total	400	3330

Tabla 13. Presencia de bacterias en el agua de la perforación 2

Bacterias	Unidad	Valores guía CAA	Valores obtenidos
Mesófilas	Ufc/ml	500	$5.5x10^3$
Coliformes totales	NMP/100ml	Igual o menor a 3	<3
Escherichia coli	100ml	Ausencia	Ausencia
Pseudomonas aeruginosa	100ml	Ausencia	Presencia

En esta fuente de agua subterránea son particularmente importantes, por su elevada concentración, el boro, fluoruro y amonio siendo el último el más llamativo dado la profundidad a la que se encuentra el agua.

Respecto de los datos arrojados por el análisis bacteriológico, se evidencia la presencia de la bacteria *Pseudomona aeruginosa* en el recurso hídrico de esta fuente, por lo que debería evitarse el consumo sin previo tratamiento. Tabla Nº13. Respecto del agua contenida en el reservorio, lo resultados del análisis de las sustancias inorgánicas indican que es apta para el consumo de las personas. Los valores del boro y fluoruro están por encima del límite establecido, sin embrago esa diferencia es muy reducida por lo que el consumo de esta agua no presenta mayores inconveniente para la salud humana (Tabla Nº 14).

Tabla 14. Valores de las sustancia inorgánicas consideradas por el CAA para determinar la aptitud del recurso hídrico destinado a consumo humano

Muestra	Elemento	Valor Guía (mg/l) (CAA. Art. Nº 982)	Valor encontrado (mg/l)
Reservorio	Amonio	0.20	0.0
	Boro	0.5	0.9
	Cinc	5	0.0
	Cloruro	350	180
	Cobre	1	0.0
	Fluoruro	0.6-1.7	0.9
	Hierro total	0.3	0.0
	Solidos totales	1500	887
	Sulfatos	400	376.9
	Dureza total	400	97

Tabla 15. Parámetros bacteriológicos que determinan la calidad del agua para consumo humano

Bacterias	Unidad	Valores guía CAA	Valores obtenidos
Mesófilas	Ufc/ml	500	$5.5x10^3$
Coliformes totales	NMP/100ml	Igual o menor a 3	210
Escherichia coli	100ml	Ausencia	Presencia
Pseudomonas aeruginosa	100ml	Ausencia	Ausencia.

Tabla 16. Valores de las sustancia inorgánicas presentes en el Río San Juan

Muestra	Elemento	Valor Guía (mg/l) (CAA. Art. Nº 982)	Valor encontrado (mg/l)
Río San Juan (M1)	Amonio	0.20	5
	Boro	0.5	0.7
	Cinc	5	0.0
	Cloruro	350	230
	Cobre	1	0.0
	Fluoruro	0.6-1.7	0.3
	Hierro total	0.3	0.1
	Solidos totales	1500	1390
	Sulfatos	400	478.2
	Dureza total	400	582

En cuanto a las características bacteriológicas, los datos muestran que las bacterias *Escherichia coli* y *coliformes* totales están por encima del límite propuesto por el artículo 982 del CAA. Por ello no debería consumirse sin previo tratamiento (Tabla 15).

En el Río San Juan, el análisis de los parámetros inorgánicos indica que el agua de esta fuente es apta para el consumo humano. Los valores del boro y sulfatos se encuentran por encima del límite establecido, sin embargo esa diferencia es reducida por lo que podría mejorarse con la aplicación de técnicas de manejo (Tablas 16 y 17).

Respecto del análisis microbiológico, lo datos muestran que las bacterias *coliformes* totales se hallan fuera de los límites tolerables para agua destinadas a consumo humano, por lo cual se recomienda no consumir directamente el agua de esta fuente (Tabla Nº 18).

Tabla 17. Valores de las sustancias inorgánicas presentes en el Río San Juan

Muestra	Elemento	Valor Guía (mg/l) (CAA. Art. Nº 982)	Valor encontrado (mg/l)
Río San Juan (M2)	Amonio	0.20	5
	Boro	0.5	0.8
	Cinc	5	0.0
	Cloruro	350	230
	Cobre	1	0.0
	Fluoruro	0.6-1.7	0.3
	Hierro total	0.3	0.0
	Sólidos totales	1500	1388
	Sulfatos	400	474
	Dureza total	400	582

Tabla 18. Análisis microbiológico del Río San Juan.

Bacterias	Unidad	Valores guía CAA	Valores obtenidos
Mesófilas	Ufc/ml	500	$5.5x10^3$
Coliformes totales	NMP/100ml	Igual o menor a 3	210
Escherichia coli	100ml	Ausencia	Ausencia
Pseudomonas aeruginosa	100ml	Ausencia	Ausencia.

Conclusiones derivadas del estudio realizado

Consumo Animal

Los datos obtenidos en el presente estudio para conocer la calidad de recurso hídrico de la zona de punta del agua, indican que el agua de las perforaciones contiene una serie de sales que por su naturaleza y concentración comprometen seriamente el desarrollo de la actividad pecuaria, ya que no puede ser empleada para la producción de carne y leche además de poner en riesgo la vida del animal si este recurso es consumido.

La calidad del agua mejora notablemente en el pozo balde, sin embargo el tenor salino se mantiene todavía elevado limitando su uso para la producción de leche y comprometiendo la crianza de los chivitos destinados al autoconsumo y venta; con la aplicación de la técnica de mezcla de aguas, se podría mejorar la cantidad y calidad del recurso hídrico de esta fuente para su uso en el abrevado animal.

En cuanto al agua proveniente del Río San Juan, los resultados indican que ésta puede ser empleada sin inconveniente para la actividad ganadera, sin embargo es necesario profundizar más los estudios acerca de la calidad del agua de esta fuente ya que la zona de estudio se halla en la parte distal de la cuenca del Tulum, altura a la cual el río San Juan es portador de sustancias tales como pesticidas, herbicidas y desechos cloacales, generadas en agua arriba en la cuenca.

El agua contenida en el reservorio, proviene de una perforación cercana a la zona de intervención y es apta para el consumo de los animales. Dicha perforación se encuentra fuera de la zona de lagunas e influencia de las mismas por lo que el agua no toma contacto con la capa de sedimentos lacustres evitándose así que el recurso hídrico se cargue de todas las sales propias de este tipo de sedimentos.

Aptitud para riego

Del análisis de los parámetros medidos para conocer la aptitud del recurso hídrico con vista a su empleo en la agricultura, se desprende que las fuentes subterráneas -pozo balde y perforaciones- no pueden ser usadas para el riego huertas. Los valores de RAS obtenidos muestran que existen una elevado riesgo de intercambio catiónico en el seno del suelo lo que provocaría la perdida es su estructura y condición para el cultivo. En comparación con las perforaciones, el agua contenida en el pozo balde es de mejor calidad y con la aplicación de técnicas adecuadas de manejo del recursos como así también en presencia de suelos de notable capacidad de drenaje (suelos arenosos) y cultivos con un una importante tolerancia a las sales, el agua de esta fuente podría ser empleada para el riego de huertas.

Son particularmente importante las elevadas concentraciones de boro que se registraron en el agua de las perforaciones, es por ello que se recomienda realizar estudios detallados para conocer más la relación entre este elemento químico, el suelo, tipo de cultivo y efecto sobre la salud humana con el fin de obtener información más detallada que permita plantear un adecuado plan de manejo que contemple las características ambientales y socioeconómicas de la zona en cuestión.

Respecto de agua contenida en el reservorio se puede concluir que la misma puede ser empleada sin mayor inconveniente para el riego de huertas, el principal factor limitante es el volumen disponible ya que este recurso es transportado por camiones cisternas desde el lugar donde se encuentra localizada la perforación.

Finalmente el agua transportada por el Río San Juan presenta características que la hacen apta para el riego. Sin embargo y teniendo presente las limitaciones de este estudio y el punto geográfico donde se encuentra la zona de estudio, sería necesario realizar análisis químicos más profundos y detallados para conocer la presencia y comportamiento de otros elementos como el As, químicos

derivados de insecticidas y plaguicidas que son empleados en la zona río arriba de la cuenca y drenados en la parte baja de la misma.

Consumo humano

Con respecto a la aptitud del agua destinada a consumo de las personas que habitan la zona, se puede concluir que el recurso hídrico almacenado en las perforaciones no cumple con las características propuestas por el artículo 982º de Código Alimentario Argentino por lo que no puede ser consumida. Por otro lado se recomienda realizar estudios para conocer el nivel de As como de otras sales de origen lagunar, ya que esta zona se halla influenciada por los sedimentos lacustres de las lagunas de Guanacache.

El agua del pozo balde, aunque presenta mejores características inorgánicas y microbiológicas que las perforaciones siguen sin cumplir los límites establecidos por el Código Alimentario Argentino por lo cual no puede ser usada para consumo de las personas.

El todas las fuentes de agua subterráneas muestreadas los valores de fluoruros son elevados, por lo cual el agua de estas fuentes no se puede ser consumir el agua ya que este elemento químico provoca la apoptosis celular y promueve los procesos neurodegenerativos poniendo así en peligro la vida de las personas.

En cuanto al recurso del reservorio, el análisis de las sustancias inorgánicas muestra que las mismas se hallan en valores de concentración por debajo de lo establecido por el Código Alimentario Argentino por lo que podría emplearse sin inconveniente para el consumo de las personas. Por su parte el análisis microbiológico indica la presencia de la bacteria *Escherichia coli* agente causante de la enfermedad del cólera, a causa de esto el agua de esta fuente no puede ser consumida sin previo tratamiento.

Finalmente el agua del río San Juan se halla dentro de los límites establecidos en el artículo 982 por lo que puede ser empleada para consumo humano. A pesar de ello este estudio tiene limitaciones en la determinación de otros elementos químicos con el As que cuando están en concentraciones elevadas son fuertemente tóxicos

para la salud humana, por ello se recomienda realizar este tipo de determinaciones.

Además es necesario realizar estudios más profundos para determinar si existen componentes químicos derivados de plaguicidas y fertilizantes ya que los mismos son empleados para el cultivo de la vid que se realiza en la zona del oasis los cuales son vertidos al río y transportados por éste hasta el lugar de su desembocadura, el cual se halla cercano a la zona de estudio.

Consideraciones Finales

Una de las soluciones posibles para mejorar en la zona el acceso y la calidad del agua están referidas a la construcción de perforaciones de gran profundidad, fuera de las zonas de sedimentos lagunares. El agua subterránea aprovechable se encuentra en la primera fracción del suelo, aproximadamente entre los 10 y 15 metros de profundidad, ya que en este espacio el contacto entre el agua de lluvia y la capa de sedimentos es mínima lo que determina que la carga de sales sea reducida. Sin embargo es importante hacer mención que este recurso solo puede ser aprovechado empleando las técnicas de manejo adecuadas y únicamente para consumo del ganado y riego de huertas.

Se recomienda avanzar en los estudios destinados a obtener la información necesaria para la construcción de represas que permitan colectar el agua de las precipitaciones. Esta técnica permitiría contar con un volumen de agua de buena calidad para cubrir las necesidades del ganado durante algunos meses del año.

Por otro lado, se recomienda realizar los estudios correspondientes para planificar un acueducto y así transportar el agua de las perforaciones que se hallan fuera de la zona de influencia lagunar hacia los puestos del El Rincón. Esto podría suministrar el agua necesaria para el consumo humano y así garantizar una buena calidad de vida de las Comunidades Indígenas que habitan en el lugar, y asegurar la permanencia de los productores en su territorio.

Estas recomendaciones fueron presentadas y discutidas con la Comunidad El Rincón; a partir del consenso alcanzado fueron elaboradas las propuestas correspondientes a la construcción de un acueducto y dos represas en la zona. Actualmente a cargo del Estado, se están ejecutando obras que, de finalizarse, podrían mejorar la situación de escasez de agua, vale esta aclaración dado que no es la primera vez que se inician este tipo obras en la zona; al momento de la publicación la situación de las comunidades es tal la descripta.

Por último es menester remarcar que todos los resultados obtenidos permiten decir que el agua en el área de estudio no es apta para las tres actividades locales. Esto profundiza la situación de escasez hídrica que viven los pobladores de dicha zona, situación que se encuentra en la gran mayoría de la comunidades rurales, indígenas y criollas, del secano sanjuanino; tanto por lo conocido en la Comunidad El Rincón, como así también en otras situaciones del árido, se vislumbra una enorme distancia entre los debates internacionales para alcanzar una Gestión Integrada de los Recursos Hídricos y la crítica realidad local, donde no es alcanzado bajo ningún aspecto el derecho humano al agua en estas zonas.

Referencias Bibliográficas

Bavera, G., Rodríguez, E., Beguet, H., Bocco, O. y Sanchez, J. (1979). *Aguas y aguadas.* Hemisferio Sur.

Dalmasso, A.D. y Anconetani, J. (1993). Productividad de frutos de Prosopis flexuosa (Leguminosae), algarrobo dulce en Bermejo, San Juan. *MULTEQUINA,* 2, pp. 173-181.

Ferrés, E. (1980). *Guía para el reconocimiento de la aptitud de aguas destinadas a uso ganadero* [en prensa]. Informe INA-CRAS.

Lloyd, J. W. (1986). A review of aridity and groundwater. *Hydrological processes*, 1 (1), pp. 63-78.

Lohn, P. (1978). Estudio hidroquímico de la cuenca hidrográfica del Río San Juan. Informe INA-CRAS. Inédito.

Minervini, M. A. y López e Izaguirre, M. E. (2012). *Manual "Lagunas del Desierto: el valor de la naturaleza oculto en la identidad de su gente".* Editorial de la Administración de Parques Nacionales.

Poblete, A. y Minetti, J. (1999). *Configuración espacial del clima de San Juan. Síntesis del Cuaternario de la Provincia de San Juan.* 11º Reunión de Campo del Cuaternario. INGEO - Universidad Nacional de San Juan.

Saldi, L. (2016). El Estado-sistema frente a la cuestión indígena. Análisis de los modos de reconocimiento de derechos a la identidad huarpe, al agua ya tierras comunales en Mendoza (Argentina). *Universitas Humanística*, 82, pp. 191-218.

Scott, W. y Stabler, N. (1927). *Standard methods of chemical analysis.* Publisher D. Van Nostrand.

Segura, V. R. (2013). Ser huarpes en el siglo XXI: La comunidad Sawa y la emergencia de una nueva identidad. *KAIROS: Revista de temas sociales*, 31. pp. 4-18.

Sosa, H. y Vallve, S. (1999). Lagunas de Guanacache (centro-oeste de Argentina). Procedimiento de inclusión a la convención sobre los humedales (Ramsar, 71). *Multequina*, 8, pp. 71-85.

Thorne, D. W. y Peterson, H. B. (1996). *Técnica de Riego Fertilidad y Explotación de los Suelos*. Editorial Continental.

UNEP (United Nations Environmental Programme) (1997). *World Atlas of Desertification* [comentado por N. Middleton y D. S. G. Thomas]. Edward Arnold.

Capítulo
10

La cultura del agua

Lagunas de Guanacache y un sistema encadenado de responsabilidades incumplidas

Nadia Celia Gómez

Introducción

El presente artículo pretende describir la problemática relativa al agua que viven las comunidades adyacentes al denominado sistema lagunar conocido como Lagunas de Guanacache. Estas se ubican en el noroeste de la Provincia de Mendoza, al sudeste de la Provincia de San Juan y noroeste de la Provincia de San Luis, en el centro de la región Argentina denominada Región Cuyo. Este es un sistema hidrológico exorreico de lagunas y bañados encadenados, alimentados por los ríos San Juan y Mendoza.

Antiguamente los desagües del Río Bermejo descargaban en el Río Desaguadero, alimentando el sistema lagunar, entre otros afluentes secundarios. Originariamente eran en 25 lagunas intercomunicadas y con abundantes islas. Desde el 14 de diciembre de 1999, estas lagunas -ahora drásticamente reducidas- pertenecen a la Lista Internacional de Humedales y son reconocidas bajo la figura de Sitio Ramsar, cuyo principal objetivo es la conservación y el uso racional de los humedales mediante acciones locales y nacionales. En junio de 2007 se amplió el Area Protegida a 962.320 ha, la cual administrativamente comprende los Departamentos de 25 de Mayo

y Sarmiento en San Juan, Lavalle y La Paz en Mendoza, y la totalidad de Sierras Las Quijadas y Salinas del Bebedero en San Luis[128].

Las Lagunas de Guanacache son parte de un antiguo territorio warpe que proporcionaba fuentes de alimentos y fuertes lazos de conexión con la tierra. Sus pobladores tienen un conocimiento tal del lugar y sus condiciones, el mismo que en la época de la conquista española les permitía internarse en el sistema lagunar para protegerse del enemigo. Con el correr de los tiempos los/las/les habitantes de la zona pasaron a ser denominados genéricamente como "laguneros", en un intento de homogenización y des-warpización. Negando las identidades de los habitantes de las lagunas, hacia fines del siglo XIX, la sociedad criolla, que se consideraba heredera de la colonia, española intentó incluirlos en los nuevos sistemas de producción económica de las ciudades, así se convirtieron en proveedores de alimentos. Por ejemplo, el pan que se consumía en Mendoza provenía de las harinas de los trigales que se cosechaban en las lagunas. La pesca era sustanciosa como nos recuerda la calle denominada "Pescadores en Las Heras" en la ciudad de Mendoza, por donde ingresaban los carros de pescado fresco de las lagunas hasta la ciudad.

Desde finales del siglo XIX y durante el siglo XX, las economías mendocinas y sanjuaninas se orientaron hacia la industria vitivinícola en gran escala, generando una creciente demanda de fuentes de trabajo para el ciclo viñatero y bodeguero (Bragoni y Richard-Jorba, 1998; Escolar, 2005). La explotación agrícola aguas arriba de los Ríos San Juan y Mendoza provocó que las lagunas comenzaran un proceso de retroceso de sus aguas (Martín, Rojas y Saldi, 2010); recibiendo líquido y recuperando espacio sólo cuando se producen grandes lluvias.

En el año 2017, a través de un préstamo internacional, el Gobierno de la Provincia de San Luis logró la recuperación de dos

[128] Fuente: Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable. Lagunas de Guanacache del Bebedero y Desaguadero. Disponible en https://www.argentina.gob.ar/ambiente/agua/humedales/sitiosramsar/guanache-desaguadero-delbebedero [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

grandes lagunas alimentadas por lluvias[129]. Con la construcción de represas que se mantienen ocultas de quien transita la Ruta Nº 7, se procedió a la construcción de azudes para conformar un humedal de más de 500 ha. Estos azudes disminuyen o aumentan de acuerdo a la cantidad de precipitaciones.

Debido a la acción humana y la inacción de los Estados también se produjo un paulatino cambio en los hábitos socioculturales de sus habitantes, quienes debieron cambiar sus mecanismos de supervivencia y sus modos de relacionamiento con el entorno habitado, el cual pasó de ser un sistema lagunar a un "desierto producido". Como caso testigo abordaré las acciones en particular que debió soportar la Comunidad Warpe de Aguas Verdes ubicada en el Departamento Sarmiento, Provincia de San Juan, Argentina. Analizaré el encadenado de irresponsabilidades y burocracias administrativas a las que se vio sometida esta comunidad desde el 2013 hasta el presente. Este conflicto nos permite vislumbrar cuales son las responsabilidades que le competen al Estado Provincial en sus distintas reparticiones, en particular en cuanto al incumplimiento de las leyes vigentes. Los procedimientos administrativos no son aplicados a una empresa privada, y las consecuencias de esa inacción recaen sobre la Comunidad Warpe de Aguas Verdes que reclama un legítimo derecho como es el derecho al agua. El caso también subraya el rol fundamental que juegan los medios de comunicación, y el apoyo popular.

[129] Fuente. Editorial del Diario los Andes, *Las "nuevas" lagunas de Guanacache*, Martes 5 de diciembre de 2017 edición impresa. Disponible en https://www.losandes.com.ar/las-nuevas-lagunas-de-guanacache/ [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020]. Para mayor desarrollo, ver Capítulo 8 a cargo de Aldana Calderón Archina en este mismo volumen.

Antecedentes históricos del conflicto: las promesas del progreso minero

La Comunidad Warpe de Aguas Verdes se encuentra localizada al sur del Departamento Sarmiento, en el límite de las provincias de San Juan y Mendoza, en la zona de Lagunas de Guanacache. Más precisamente, se ubica a 20 km al Sudeste de la Localidad cabecera de Media Agua, al este el lecho del río San Juan, "un hilo verde de aguas servidas" que los une con el Departamento 25 de Mayo. Del color de estas aguas toma su nombre la Comunidad Indígena.

Los miembros de la comunidad están dispersos en el territorio, en 30 agrupamientos aislados denominados puestos, ocupando una extensión de 2 km de largo por 6 de ancho y dispersos entre sí en una distancia desde 4 a 8 km cada uno aproximadamente. La población urbanizada más cercana es el Barrio Las Lagunas, ubicado a diez kilómetros 10 km del lugar, y al cual se llega mediante una huella arenosa de difícil paso, solo accesible con vehículos con tracción apropiada.

El Departamento Sarmiento tiene como actividad económica principal a la minería no metalífera, representada mayormente por la extracción de cal. Cuenta con 10 caleras que producen aproximadamente 700 toneladas diarias de producto, 48 pequeños productores que le venden a estas empresas, en un promedio aproximado de 25 toneladas de cal diaria cada uno. Sin embargo, y a pesar de esta aparente pujanza de la actividad económica minera local, cerca del 50% de la población del Departamento habita en viviendas deficitarias y carece de servicios básicos.

Según se informa en el plan del proyecto del Acueducto Retamito-San Carlos- Tres Esquinas- Lagunas y Sawa gestionado ante el Ministerio del Interior Obras Públicas y Viviendas en 2016, el 100% de los hogares no tiene cloacas, ni gas en red, y el 20% carece de agua potable. En el año 2005, el 10,6% de los hogares del departa-

mento eran indigentes, y el 37,3% pobres. El 35% de la población en edad escolar tiende a la deserción, debido a que los jóvenes buscan insertarse laboralmente en edad temprana para aportar a la economía familiar. La cobertura de salud también es deficitaria y desfavorable.

Hace más de 60 años que las empresas caleras se instalaron en el Departamento, sin embargo hasta el momento su población no ha sido testigo del progreso o desarrollo que, quienes defienden esta actividad, pregonan siempre. El progreso que aparentemente viene ligado de la mano de la minería, como afirman sus principales impulsores, incluido quien fuera intendente de este departamento durante quince años, Alberto Hensel[130]. El Departamento Sarmiento produce 700 toneladas de minerales por día, los cuales se exportan para su manufactura fuera del lugar -con mínimos controles ambientales-, a pesar de ello es uno de los Departamentos más pobres de la provincia.

Paradójicamente el Departamento lleva el nombre de uno de los impulsores de la actividad minera en la provincia, como fuera Domingo Faustino Sarmiento -Gobernador de la provincia entre 1862 y 1864-. Entre sus obras de gobierno se destaca la creación de la Escuela de Minas, actualmente Escuela Industrial. Domingo F. Sarmiento designó a su pariente, Domingo de Oro, como el primer diputado de minas. El primero veía en la industria minera las bases para el desarrollo integral de la provincia. En cartas que le escribía a Bartolomé Mitre, presidente argentino de ese momento, argumentaba que la actividad

> sería el sostén de la industria, la agricultura, el comercio y la lucha contra el desierto [...] estamos en vísperas de una época nueva, acaso uno de esos grandes movimientos que han hecho surgir las naciones [...] las minas son una realidad como California [...]. En un año exportaremos barras por dos millones de duros. (Carta de Sarmiento a Mitre fechada el 14 de mayo de 1868, fuente Museo Mitre 1911)

[130] Debido a su experiencia en materia minera, Hensel fue nombrado Ministro de Minería de la Provincia de San Juan, en el período 2015-2019; para luego pasar a ser el Secretario de Minería de la Nación.

También fue el escritor de "Civilización y Barbarie" quien azuzó a la sociedad de la época con sus discursos de odio hacia gauchos e indios. Y a pesar de que pasaron 132 años desde su muerte, Sarmiento no pudo ver realizado su sueño del progreso minero en la provincia. Sin embargo, los lobistas mineros siguen manteniendo su discurso intacto[131]. Entre quienes defienden la actividad minera en sus distintas escalas, olvidan que la promueven en sociedades donde la desigualdad económica es muy grande, los incentivos hacia otras actividades es casi nulo. Y sobre todo olvidan que esta actividad extractiva industrial se propone en pueblos donde el agua generalmente es escasa y proviene de deshielo cordillerano.

El discurso minero es siempre el mismo, tiene escasas mutaciones. Desde la época de Sarmiento, la minería se asocia a la llegada de inversiones extranjeras para beneficiar a un pueblo empobrecido y con pocas posibilidades. La minería se promueve como la industria que será un motor para dinamizar otras economías. En la práctica esto no sucede porque, generalmente, los gobiernos de turno pasan a ser casi los voceros de las empresas locales y capitales transnacionales, cuando son en realidad quienes deben regular y controlar su actividad.

En la Provincia de San Juan tenemos varios ejemplos de pueblos que durante años entregaron sus riquezas, es el caso de: El Castaño, Marayes, y Hualilán, en el Departamento Calingasta. Estos poblados mineros fueron abandonados que difícilmente pudieron recuperarse, solo vieron el espejismo momentáneo de una fuente de trabajo a cambio de unas condiciones laborales bastante precarias. Esto sumado a las condiciones medioambientales que estos emprendimientos producen, y que luego no son remediadas. Y no olvidemos que solo estamos hablando de la actividad minera en pequeña escala.

El caso que aquí desarrollo, referido a las Comunidades Warpes en el Departamento Sarmiento, presenta una aparente paradoja. Son las propias instituciones del Estado las que no cumplen las re-

[131] Ver, por ejemplo, *Domingo Faustino Sarmiento y el sueño minero que no pudo ser*. Disponible en http://huellaminera.com/2017/10/domingo-faustino-sarmiento-sueno-minero-no-pudo/ [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

glamentaciones vigentes creadas para incentivar las actividades extractivas, como la minería. El caso pone en evidencia una serie de irresponsabilidades de las distintas reparticiones estatales, quienes deben realizar los debidos controles de las actividades de la industria minera que obstaculiza el caudal de un canal natural, antiguo río del agua, hoy denominado Canal 4, y afectando así a las comunidades que habitan el lugar, entre ellas principalmente a la Comunidad de Aguas Verdes.

Condiciones extremas relacionadas al desecamiento de las lagunas y conflictos socioterritoriales internos

Los habitantes de las lagunas originariamente se dedicaban a la agricultura, caza y la pesca, pero desde hace varias décadas, las lagunas están secas. Con la retracción de las lagunas tal como eran, los habitantes debieron cambiar su sistema de economía y desarrollar la cría de ganado caprino que, a pesar de ser una especie extranjera introducida, es una de las pocas adaptables a este tipo de clima. Sumado al drástico cambio sufrido en los modos de vida, en los últimos quince años, las serias dificultades por la falta de agua y la escasa vegetación en el lugar, el avance de los diferimientos impositivos y la expansión de la vitivinicultura, provocaron que algunas personas y familias tuvieran que emigrar del lugar. Las que optaron por quedarse deben soportar condiciones extremas de supervivencia, en su gran mayoría producto de la falta de agua, la inaccesibilidad de caminos; todos problemas acarreados y ligados al desecamiento de las lagunas.

Tales cambios de las condiciones ecológicas en la zona se vinculan directamente con procesos de orden político y económico, tales como el avance de las fronteras productivas privadas desde finales del siglo XIX, la explotación indiscriminada de bosques de algarrobo, la construcción de obras de infraestructura por la necesidad

de los centros urbanizados y el crecimiento demográfico (Katzer, 2005; Martín, Rojas y Saldi, 2010).

El establecimiento educativo más cercano a la Comunidad Warpe de Aguas Verdes se encuentra 20 km y los alumnos/as se albergan allí por un período de cinco días para acceder a la educación, separados de sus familias. El consumo humano de agua depende de la asistencia provista por el municipio en camiones cisterna, con una escasa frecuencia y en cantidades mínimas, cerca de 6000 litros mensuales por familia. Este volumen de agua solo alcanza para el consumo, es insuficiente para higiene personal y familiar. En algunos casos, en familias con siete a nueve integrantes se utilizan no menos de 25 litros diarios, para todo uso.

En la época de lluvias, el mal acceso de los caminos a los puestos de la comunidad hace que los camiones con provisiones de agua no puedan ingresar al territorio, por la dificultad de la huella. Por ende, las familias se quedan sin agua. En varias ocasiones el período de distribución del agua llega a espaciarse casi más de un mes, razón por la cual deben acudir a los medios de comunicación para poder obtener una respuesta. La protesta mediatizada en los medios periodísticos permite, a veces, que la frecuencia en la provisión de agua no sea mayor a quince días.

En el período 2012/2013 se produjo en la Comunidad Sawa (Corazón Warpe) dos escisiones dentro de su organización comunitaria. Dos comunidades se reorganizaron por fuera de la Comunidad Sawa, ellas son la Comunidad de Aguas Verdes y la Comunidad de Colchagual. Esta escisión nace de una serie de irregularidades acarreadas desde la primera época de inscripción de Comunidades Indígenas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI)[132]. En el caso de la Comunidad Sawa, la cantidad de familias que la integraban eran aproximadamente 150, con una dispersión territorial de 42.000 ha (420 km), sin accesibilidad ni conexión eléctrica, ni sistema de comunicación. Era difícil que una comunidad con casi 1200 integrantes, de los cuales la mayoría vive en la

[132] A diferencia de otras provincias argentinas, San Juan no tiene un registro propio de Comunidades Indígenas y la administración de estas personerías jurídicas es administrada directamente desde nación a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

zona semi urbanizada de los barrios de Punta del Agua y Punta del Médano, pudiera tener una organización tal que los represente a todos y todas, sin que esto no implicara conflicto hacia el interior.

Al ser una comunidad tan grande, inicialmente la Comunidad Sawa tuvo una frecuente asistencia estatal a través de diferentes medios. Esto posibilitó que su auto-denominado Cacique tomara un rol protagónico, frente a las acusaciones de sus propios integrantes quienes no se veían representados por él. Y en varias oportunidades se vieron perjudicados. Por estos motivos la Comunidad Sawa finalmente se dividió en tres fracciones, conformándose desde entonces dos nuevas comunidades, con sus propios liderazgos comunitarios en Colchagual y Aguas Verdes.

Entre los miembros de las demás comunidades pertenecientes al Pueblo Warpe se comprende que son tres comunidades diferenciadas, y en el caso de Aguas Verdes y Colchagual han demostrado un trabajo en conjunto, y en diferentes oportunidades han unido esfuerzos por los mismos objetivos. Sin embargo, estas dos comunidades escindidas de la Comunidad Sawa han solicitado al INAI el reconocimiento de su propia personería jurídica, sin éxito hasta el momento. Desde 2007, Colchagual realizó formalmente sus trámites de inscripción ante el Registro Nacional de Comunidades Indígenas del INAI. Aguas Verdes inició su inscripción más tarde, desde el 2013. Pero hasta la fecha no han obtenido su reconocimiento. Esto les impidió acceder a derechos y reclamos en conjunto, en especial durante el período 2003-2015; cuando quien fuera Cacique de la Comunidad Sawa de desempeñaba también como uno de los dos representantes warpes por San Juan en el Consejo de Participación Indígena (CPI) del INAI. Y como se describe en un capítulo anterior -ver Capítulo 6, a cargo de la autora en este mismo volumen-, la Comunidad Sawa fue la primera comunidad beneficiada por el relevamiento en la Provincia de San Juan.

Sistema encadenado de responsabilidades incumplidas

Luego de una serie de reclamos en el Municipio de Sarmiento, en reparticiones provinciales, los problemas de la Comunidad de Aguas Verdes tomaron estado público en 2012. Al año siguiente, el representante de la comunidad de Aguas Verdes, José Luis Díaz, comenzó una serie de gestiones ante La Defensoría del Pueblo de la Provincia de San Juan, bajo la actuación 3158/13, caratulada: *"Afectación a derechos de una comunidad aborigen"*. Por esa época, el Cacique José Diaz denunció el deficiente estado de los caminos ubicados en su territorio comunitario, situación que afecta no solo la comunicación y tránsito de los miembros de las Comunidades Warpes en la zona, sino que además tiene un impacto en el acceso a derechos como: salud, educación, autonomía y desarrollo de la Comunidad de Aguas Verdes y zonas aledañas (Jofré, 2013). A raíz de esta denuncia se comisionó a los agentes de la Defensoría del Pueblo de la Nación para corroborar los hechos denunciados, y se cursaron pedidos de informes al Ministerio de Infraestructura y a la Dirección Nacional de Vialidad, sin obtener respuesta favorable a lo peticionado (Informe interno Defensoría del Pueblo de la Nación, 2013).

Históricamente esta zona habitada por la Comunidad de Aguas Verdes estaba cubierta por lagunas y bañados -algunos permanentes y otros temporarios- que permitían el desarrollo de la pesca, la cría de ganado y agricultura en pequeña escala -melones, zapallos, maíz, trigo-. Sin embargo, desde hace un poco más de 20 años, el humedal comenzó a retraerse aún más, iniciándose una etapa acelerada dentro del proceso de sequía y desertificación que se inició en el siglo XIX.

El agua subterránea presenta grandes contenidos de arsénico y elevados niveles de sales que en algunos lugares no la hacen apta para consumo humano -Ver Capítulo 9, a cargo de Tapia *et al.,* y Ca-

pítulo 11 a cargo de Mario García *et al.*, en este mismo volumen-. La escasez y calidad de agua para consumo, sumado a las dificultades de ingreso y egreso al territorio comunitario, constituyen un obstáculo para el desarrollo comunitario, la compra de suministros y la venta de productos se tornan muy difícil. El acceso dificultoso supone un aumento de los precios de los bienes a adquirir y la merma de aquellos que deseen vender.

En septiembre de 2013, el Defensor del Pueblo de la Provincia de San Juan emitió la resolución Nº 9.007, exhortando a Desarrollo Humano y Promoción Social, Infraestructura y Tecnología y Obras Sanitarias Sociedad del Estado a: *"adoptar todas aquellas medidas que resulten pertinentes para la protección de los derechos afectados a los miembros de la Comunidad Aguas Verdes".* Las autoridades provinciales ignoraron la situación y la recomendación del defensor del pueblo.

A siete años de aquel exhorto, los miembros de la Comunidad Warpe de Aguas Verdes continúan denunciando el mantenimiento de las situaciones constatadas ya en 2013, y a partir de lo cual debió tomar intervención la Defensoría del Pueblo de la Nación. En aquel momento, esta última también cursó pedidos de informes a la Dirección Nacional de Vialidad dentro del Ministerio de Infraestructura de la Provincia de San Juan. Requiriéndole que informe también el estado del proyecto denominado "El camino del Huarpe", traza que uniría supuestamente la Ruta Provincial Nº 319 con las Lagunas de Guanacache. A pesar de las reiteraciones formales, no se recibió ninguna respuesta por parte de dicho Ministerio.

La falta de caminos adecuados imposibilita el acceso a salud y educación de quienes habitan el lugar, también dificulta la construcción de obras y ejecución de programas como, por ejemplo, obstaculiza el acceso a energía eléctrica o la realización de pozos de agua comunitarios, debido a que la profundidad que deben tener los pozos para la extracción de agua apta para consumo humano es tal que debería realizarse su extracción con bombas alimentadas con energía eléctrica. Logrando la construcción del camino, la provisión de agua potable y el tendido eléctrico, el acceso al lugar para la construcción de otras obras se verá asegurado. De este modo, la construcción del camino no solo debería ser concretizada

para garantizar los derechos económicos, sociales y culturales de la Comunidad Warpe, sino que representa una obligación del Estado Provincial y Nacional a fin de permitir el desarrollo económico de las poblaciones en el lugar, generando así condiciones que favorezcan su autonomía y fortalezcan sus procesos organizativos locales.

En el año 2014, la Defensoría del Pueblo de la Nación envió notas al Director de Hidráulica, al director de Vialidad Provincial, e inclusive al Gobernador de la Provincia y al Presidente de Obras Sanitarias Sociedad del Estado (OSSE), para solicitar intervención ante la interrupción del cauce del canal 4, realizado por una Empresa Privada dedicada a la actividad minera en el lugar. Sin embargo, la situación de la Comunidad de Aguas Verdes seguía agravándose.

Hasta que el 21 de marzo de 2016, OSSE respondió que se ha realizado una perforación mediante los fondos que proveyó la Ley Caprina[133], y que en el Municipio de Sarmiento y el Ministerio de la Producción y Desarrollo Económico de San Juan, constaba con una perforación subterránea, y un acueducto hasta la comunidad, de aproximadamente 30.000 metros (30 km) de cañería. Y aunque la perforación fue ejecutada, queda pendiente la construcción del acueducto, cuya documentación ha sido enviada al INAI para gestionar fondos.

Posteriormente, la Defensoría del Pueblo de la Nación continuó sus actuaciones a pedido de la Comunidad de Aguas Verdes, y con el acompañamiento de quien escribe en el cargo de CPI, y a partir del año 2016. Esta vez, los exhortos se dirigieron al Municipio de Sarmiento, y al INAI. En julio de 2016 se le requirió al INAI que informe sobre el Expediente 50240/15 referido al proyecto de distribución de agua potable informado por OSSE. El presidente del INAI informó que estaba gestionando en conjunto con el Municipio de Sarmiento el proyecto: "Construcción de red de agua para consumo humano en el paraje las lagunas, Comunidad Huarpe Sawa", articulado con el Ministerio del Interior de Obras Públicas y Vivienda[134], obra que nunca se ejecutó.

[133] Ley Nacional Nº 26.141 de Régimen para la recuperación, fomento y desarrollo de la actividad caprina sancionada en el año 2006.
[134] Nota Nº 2744 del 6/7/16-Pdte. INAI Raúl Ruidiaz.

El 24 de abril de 2017, la Defensoría del Pueblo de la Nación exhortó, esta vez, al Departamento de Hidráulica, a la Secretaría de Control Ambiental y Gestión Minero, y puso en conocimiento al Ministerio de Ambiente y a la empresa minera que opera en el lugar, sobre el seguimiento del expediente 6714/15 caratulado: *"Impacto ambiental por presunta interrupción del cauce natural que alimenta a las Lagunas de Guanacache"*; y el cual tuvo como resultado de la investigación que deriva de la Resolución DP Nº 0042/17, folio 10 y 11, mediante la cual se exhorta:

> 1) al Departamento Hidráulica a: Que se abstenga de otorgar permisos para el uso del agua del canal 4, en los términos de la ley 25688, sin proceder a la realización de un estudio de impacto ambiental previo, contando con la participación ciudadana de la comunidad Huarpe de aguas verdes y teniendo los recaudos necesarios para garantizar el caudal ambiental del humedal y la sustentabilidad del uso del recurso.
> 2) Secretaria de gestión ambiental y control minero del Ministerio de minería de la provincia: a que se expida, en los términos de la ley general de ambiente Nº25675 y la ley de Evaluación de impacto ambiental de la provincia de San Juan Nº 6571, sobre el procedimiento de Evaluación de Impacto ambiental al cual debería estar sujeta la empresa Industrias Chirino S.A., debido a la actividad que desarrolla.

En septiembre de 2017, se obtuvo respuesta de la Secretaría de Gestión Ambiental y Control Minero, detectándose inconsistencias entre las declaraciones del Departamento de Hidráulica y la respuesta del Ministro de Minería al exhorto. El Departamento de Hidráulica había informado que la empresa minera cuenta con permiso para realizar necesariamente, y anualmente, *"el desembanque del material limoso que se deposita en el dren (canal 4) por acción de arrastre".* El Ministerio de Minería informó que en mayo de 2015 se detectó que la empresa se encontraba en actividad irregular, ya que no contaba con las guías de tránsito que le permiten obtener la certificación del origen de los materiales que se transportan, por lo que el Ministerio comenzó con la tramitación de un sumario administrativo. Dicha repartición agregó que, la empresa en cuestión nunca finalizó la tramitación de su Informe de Impacto Ambiental.

En enero de 2018, el Departamento Hidráulica contestó el exhorto de la Defensoría del Pueblo de la Nación del año 2017. En la respuesta no hace referencia al objeto del exhorto y proporciona argumentos que pretenden desligar la conexión entre el canal 4 y las lagunas. Según el Código de Aguas de la Provincia, contenido en la ley Nº 4.392**,** queda prohibido poner obstáculos en los acueductos, sean estos canales, ramos o desagües que pudieran entorpecer o interrumpir el libre curso de las aguas. Solo podrán disponerlo o autorizarlo el Departamento Hidráulica de la Provincia de San Juan por motivos técnicos debidamente establecidos, esta es la única autoridad competente para otorgar permisos sobre el uso del agua -Art. 23º sobre permisos-. Sin embargo, Hidráulica manifestó que la Junta de Riego Departamental informó que la empresa minera[135] cuenta con permiso para realizar el desembanque de limo arcilloso que se deposita sobre el dren Canal 4 -por acción de arrastre de crecientes aluvionales aguas arribas provenientes de los drenes Bofinger, San Carlos y Retamito-. A su vez, la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable indicó que la empresa en cuestión se encuentra tramitando Declaración de Impacto Ambiental (DIA), no habiendo cumplido aún con todo el proceso establecido en la norma ambiental vigente. Y también consignó que, debido a la actividad desarrollada por la empresa -explotación de minerales-, la solicitud de Estudios de Impacto Ambiental y su otorgamiento es competencia del Ministerio de Minería de la provincia como autoridad de aplicación en la materia.

Luego de estas gestiones se procedió a revisar el convenio entre la Junta de Riego Departamental y la empresa minera, vencido desde junio de 2012. La empresa no cuenta con una Declaración de Impacto Ambiental previa Audiencia Pública, y que además contemple el caudal ambiental necesario para mantener las funciones que requiere los usos y beneficios de las Lagunas de Guanacache, Desaguadero y Bebedero. Dicha situación evidencia que la administración provincial en materia ambiental y minera

[135] Debido a que durante el 2019-2020, la Comunidad de Aguas Verdes y la empresa minera se enfrentaron en una mediación judicial radicada en el Juzgado de Paz del Departamento de Sarmiento -mediación que aún no terminado al momento de escribir este artículo- optamos por no mencionar el nombre de la empresa, aunque sea de público conocimiento.

no han monitoreado debidamente la actividad de la empresa, permitiendo el desarrollo de actividades cuando la misma no cuenta con las debidas habilitaciones. En tal sentido, a través de Resolución 042/17 DPN, se exhortó a las autoridades provinciales a que garanticen los derechos consagrados en el art. 41º de la Constitución Nacional.

En su respuesta al exhorto el Ministerio de Minería dice que:

> no es posible concluir en una resolución aprobatoria del informe de impacto ambiental sin la debida consulta pública que involucre necesariamente a la Comunidad de Aguas Verdes y sin la intervención de la Comisión de Evaluación Multidisciplinar Ambiental Minera (CEMAM)[136].

La CEMAM está constituida por catorce organismos públicos y privados de la provincia, a saber: Departamento de Hidráulica, Subsecretaria de Conservación y Áreas Protegidas, Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable, Universidad Católica de Cuyo, Universidad Nacional de San Juan, Instituto Nacional del Agua, Instituto de la Biodiversidad, Ministerio de Salud Pública, entre otros. Y en su informe técnico, el Ministerio de Minería informa que la empresa minero es una cantera de "3º categoría", y que no es estrictamente una cantera, pero que su actividad, en época de crecientes estivales, implica la desviación parcial el cauce del Canal 4 para constituir una serie de depresiones naturales, a efectos de disminuir la velocidad del agua y con el objeto de generar una precipitación natural de las arcillas provenientes de las crecidas. Una vez finalizado el recorrido por las depresiones aludidas, el agua vuelve a su curso natural, y cuando las arcillas adquieren un determinado espesor se procede a "la cosecha" con maquinaria.

El 14 de junio de 2012 se suspendió la evaluación del Informe de Impacto Ambiental para la etapa de explotación, ya que la industria se encontraba atravesando un proceso judicial por usurpación, concluye el Ministerio de Minería en su informe del 29 de agosto de 2017. Donde, además, se dice que la empresa no acredita titularidad del dominio, ni la autorización del Departamento Hidráulica para trabajar sobre el cauce y/o desvío del Canal 4. Estos dos aspec-

[136] Folio 112, contesta oficio 06/09/2017 actuación 6714/15 Exp1100-785-M-17.

tos son indispensables para que el Ministerio de Minería levante la suspensión de la evaluación del Informe de Impacto Ambiental (Folio 6 del Expediente Nº 1100-785-M-17).

Debido a la pasividad de las reparticiones provinciales en el asunto, en el año 2015 se iniciaron en la Defensoría del Pueblo de la Nación las actuaciones 6714/15 sobre impacto ambiental por *"presunta interrupción del cauce natural que alimenta a las lagunas de Guanacache".* De la investigación de la Defensoría del Pueblo se desprende que en el convenio firmado entre la empresa y la Junta de Riego Departamental autoriza la extracción de arcillas en el Colector 3. Y que la empresa minera se comprometió a mantener limpio el colector cuatro en una longitud de 10.000m., al Este de la Ruta 40. Además de mantener en condiciones de limpieza y desembanque para un libre escurrimiento de aguas deberá tener limpio la cola del dren San Carlos, y practicar la conexión al desagüe **C**olector 4. Según el régimen de gestión ambiental del agua, Ley Nacional Nº 25.688 Art. 2-. Se entiende por utilización de las aguas: *"el estancamiento, modificación en el flujo o la profundización de las aguas superficiales".* De acuerdo al código de aguas de la Provincia de San Juan, Ley Nº 4392:

> queda prohibido poner obstáculos en los acueductos, sean estos canales, ramos o desagües, que pudieran entorpecer o interrumpir el libre curso de las aguas. Solo podrá disponerlo o autorizarlo el Departamento de Hidráulica. El quebrantamiento de esta veda será considerado infracción y castigado.

De acuerdo a la Ley de Evaluación de Impacto Ambiental Nº 6.571 de la Provincia de San Juan:

> Todos los proyectos de obras o actividades capaces de modificar directa o indirectamente el ambiente del territorio provincial, deberán obtener una DECLARACION DE IMPACTO AMBIENTAL (DIA) expedida por la Subsecretaria de Política Ambiental , quien será autoridad ambiental de aplicación de la presente ley (Art 2) y el organismo de aplicación convocará a audiencia pública a las personas potencialmente afectadas por la realización del proyecto y a las organizaciones no gubernamentales interesadas en la preservación de los valores ambientales que esta ley protege" (Art. 6º).

Debido al carácter interjurisdiccional -entre tres provincias- de Las Lagunas de Guanacache, Desaguadero y Bebedero, el Subsecretario General del Defensor del Pueblo de la Nación resolvió poner en conocimiento del contenido de todas las actuaciones del caso al Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación, a la Subsecretaria de Recursos Hídricos de la Nación y al Consejo Federal de Medio Ambiente; considerando además que el Estado Nacional se comprometió a la conservación de este humedal a través del acuerdo internacional RAMSAR, suscripto el 24 de abril 2017.

La sequía extrema en los últimos años

La inacción de las distintas reparticiones del Estado en el caso que afecta directamente a la Comunidad de Aguas Verdes queda evidenciado en las actuaciones de los expedientes donde obran las investigaciones impulsadas por la Defensoría del Pueblo de la Nación y la comunidad querellante. Paralelamente a estos conflictos, en los últimos años, la Provincia de San Juan incluyó en su planificación la difusión y el respeto a los Derechos de los Pueblos Originarios, a través de actividades donde se propone la difusión y puesta en valor de la cultura. Pero cuando reclamamos el cumplimiento efectivo de nuestros derechos nuestros reclamos no somos escuchadas y escuchados.

Desde 2015, la Comunidad de Aguas Verdes acudió a un medio local, Diario Huarpe[137], y comenzó a mediatizar de forma periódica su problemática, con la intensión de llegar a la opinión pública de

[137] Diario Huarpe es un medio de comunicación de prensa escrita, difundido en papel y en un portal web, y que tiene sede en la Ciudad de San Juan. Es propiedad del empresario Diego Fuentes, y desde 2020 forma parte del Consejo Ejecutivo de la Asociación de Entidades Periodísticas Argentinas (ADEPAS). Su nombre ha sido registrado como “marca” de esta empresa desde el año 2015.

forma masiva en la Provincia de San Juan[138]. Cinco notas salieron ese mismo año referidas al conflicto por la obstrucción del canal 4. Incluso, en una de estas notas periodísticas, quien en ese momento era intendente departamental y luego ministro de Minería de la Provincia, reconocía el accionar de la empresa y declaraba: *"yo mismo en algún momento saque los tapones que la empresa hacía para liberar el agua"*[139].

Entre 2016 y 2018, el Ministerio de Gobierno de San Juan, con otras reparticiones del Estado, organizaron tres mesas de diálogo con las Comunidades Originarias. Arbitrariamente, en ese momento, se convocaron solo algunas comunidades a la primera y segunda mesa, a partir de lo cual los conflictos como los que se planteaban en la Comunidad de Aguas Verdes no fueron tratados, a pesar de que habían tomado estado público a través de los medios de comunicación.

A partir de la tercera mesa de diálogo con la Provincia de San Juan decidimos solicitar que sean convocadas todas las Comunidades Originarias, y presentamos conjuntamente una serie de propuestas al Estado Provincial para el reconocimiento de derechos. También solicitamos la presencia de distintas reparticiones del Estado, como el Instituto Provincial de la Vivienda (IPV), el Ministerio de la Producción y Desarrollo Económico, Ministerio de Salud, de Gobierno, el Ministerio de Educación, el Ministerio de Cultura y Turismo, y el Ministerio de Ambiente. A pesar de este pedido, solo asistieron a las mesas, el Ministerio de Gobierno y el Secretario de Cultura de la provincia. En ese momento, más allá de presentar las propuestas de solución a nuestros reclamos, las comunidades expusieron las problemáticas en los territorios. A un año de la última reunión, la única respuesta que se obtuvo fue la realización de dos operativos en comunidades en el Departamento Caucete, con colaboración de Defensa Civil, Dirección de Tránsito para el otorgamiento de Tarjes SUBE, y Registro Civil. Mientras tanto, las pro-

[138] Ver *Piden liberar las aguas de arriba para que la laguna de Guanacache se llene*. https://www.diariohuarpe.com/nota/2015-8-19-1-54-34-piden-liberar-las-aguas-de-arriba-para-que-la-laguna-de-guanacache-se-llene [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

[139] *Hensel responsabiliza a Hidráulica por los desvíos del Canal IV*. https://www.diariohuarpe.com/nota/2015-8-24-10-52-0-hensel-responsabiliza-a-hidraulica-por-los-desvios-del-canal-iv [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

blemáticas de fondo siguieron postergándose, en especial temas referidos al acceso a la tierra y al agua.

El conflicto territorial en territorios warpe está asociado a la falta de agua, así lo demuestra el caso de la Comunidad de Aguas Verdes. Y aunque si bien el espacio territorial que habita dicha comunidad quedó incluido en el relevamiento territorial de la Comunidad Warpe Sawa en el año 2008 -en el marco de la Ley 26.160-, eso no impidió que un privado intentara apropiarse de parte del territorio ocupado por la primera comunidad. Este mismo privado obstaculizó el camino de más fácil acceso a la comunidad durante más de seis meses. En febrero de 2019, la situación comenzó a agravarse debido al poco caudal de agua obtenido luego de las escorrentías pluviales de diciembre a marzo, y que los laguneros guardan en reservorios por seis a siete meses. En agosto de 2019, los pobladores se quedaron sin una gota de agua, ni siquiera en los tanques cisternas, debido a que hacía un mes que el Municipio de Sarmiento no les distribuía el agua para consumo humano, como era habitual.

La situación se volvió desesperante para los habitantes del lugar y la noticia tuvo tal repercusión que, autoridades de la Comunidad de Aguas Verdes y periodistas del Diario Huarpe, decidieron realizar una campaña solidaria denominada "Resistiendo el Olvido: Agua y Caminos para Guanacache"[140]. El objetivo principal fue visibilizar las condiciones extremas de abandono estatal, el difícil acceso y la situación vivida por los/las/les pobladores. Se sumaron algunas fundaciones, Ong´s, escuelas, el Centro Cultural Warpe Coaxa Utu, músicos, y artistas. Durante un mes se realizó la campaña de difusión sobre la problemática, y 28 de septiembre de 2019 se trasladó lo recaudado con un operativo de abordaje sanitario, cultural y artístico.

La campaña fue tan masiva y su repercusión fue tal que los distintos mecanismos del Estado se activaron para tratar de confundir a la opinión pública. Por ejemplo, la publicidad en la página oficial del Gobierno "Si San Juan" publicitaba una visita de funcionarios de Desarrollo Humano a Lagunas de Guanacache festejando el "Año

[140] *Nace la campaña "Resistiendo el Olvido" Agua y Caminos para Guanacache* (diariohuarpe.com) Nota del 2 de septiembre 2019 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Nuevo Warpe" con otras Comunidades Warpes el 26 de agosto, en el Junquillal. La imagen de portada de la nota de difusión que rezaba: *"Sitio Ramsar, Lagunas de Guanacache del Bebedero y Desaguadero en territorio huarpe protegemos la fauna silvestre"*[141]. Esta noticia fue replicada por todos los medios incluso por la página oficial del Estado Provincial, acallando los reclamos que por esos días se hacían desde la Comunidad de Aguas Verdes, y haciendo caso omiso de la campaña "Resistiendo el Olvido: Agua y Caminos para Guanacache".

Aquella no fue la única acción de agentes del Gobierno Provincial para negar el conflicto y las responsabilidades del Estado en el conflicto por la falta de agua en las Lagunas de Guanacache. En una nota periodística la Subsecretaría de Conservación y Áreas Protegidas del Gobierno de San Juan manifestó públicamente: *"el problema es que no llueve"* e indicó que *"no existía ningún tapón en el canal 4"* y que *"trabajan mancomunadamente con Hidráulica para controlar esta situación"*[142]. Unos días después llego a la redacción del diario un informe del año 2016 que contradecía los dichos de la funcionaria. El equipo técnico del área que ella representaba advertía -en el expediente 1300-2259/16- la irregularidad de parte de la empresa, y el daño al medio ambiente que ocasiona en la zona. Parte del Informe dice:

> se realizó una recorrida por el sistema lagunar conjuntamente dirección de conservación y áreas protegidas y la dirección de residuos sólidos urbanos al predio utilizado por la empresa chirino S.A. para extracción de áridos, en el sitio se observó la presencia de ladrillos cerámicos huecos depositados sobre la vegetación, causando graves daños, modificando el paisaje.
> La empresa realiza todas estas actividades sin pedir autorización de ningún tipo. En el interior del predio se modifica la circulación del cauce y canales según las necesidades de la empresa, impi-

[141] Ver: *La Comunidad huarpe celebró el año nuevo en el límite entre San Juan, Mendoza y San Luis*. https://sisanjuan.gob.ar/desarrollo-humano-y-promocion-social/2019-08-26/16816-la-comunidad-huarpe-celebro-el-ano-nuevo-en-el-limite-entre-san-juan-mendoza-y-san-luis [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo de 2020].

[142] Ver: Alejandra Cano: *Hay una serie de problemas, entre ellos que no llueve*. https://www.diariohuarpe.com/nota/cano-hay-una-serie-de-problemas-entre-ellos-que-no-llueve--201982219713 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo de 2020].

diendo el curso natural del cauce y la recarga del sistema lagunar. También realizaron desmontes sin pedir autorización o dar aviso a la subsecretaria, dejando varios kilómetros sin vegetación, favoreciendo la compactación y degradación del suelo, alterando su proceso de formación, favoreciendo la erosión, la pérdida de recursos genéticos, el aumento de plagas, impide la recarga de los recursos acuíferos y altera los ciclos biogeoquímicos al momento de la inspección industria chirino estaba reencausando el canal 2 y el 4. También se encontró una gran cantidad de desperdicios cerámicos que hasta la actualidad existen, por lo tanto nunca hubo remediación, el informe actualmente se encontraría en el departamento hidráulica (Informe Subsecretaría de Conservación y Áreas Protegidas y Residuos Sólidos Urbanos, fechado el 28-8-16, citado en Diario Huarpe[143]).

Dos días después de aquella nota periodística donde se citaba dicho informe, el Departamento de Hidráulica y la Secretaría de Conservación y Áreas Protegidas realizaron una inspección ocular en el terreno. Efectuaron un acta de constatación y descubrieron que, en dos puntos del canal 4, los taludes estaban más bajos que el nivel original, y que por ahí podrían haberse desviado caudales de agua. Finalmente intimaron a la empresa para que en 72 horas reconstituyera el talud. Sin embargo todo quedó en la nada.

Posteriormente, unos días después se realizó una Audiencia Pública referida a la construcción del acueducto presupuestado en más de 536 millones de pesos con una extensión de 70 km y un plazo de ejecución de 24 meses. En la audiencia, una técnica de OSSE manifestó que la traza -la cual en un principio incluye a Retamito, Tres Esquinas, Barrio Lagunas y Guanacache- puede modificarse debido a permisos que se están tramitando ante organismos del Estado, y en función del financiamiento obtenido por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

Previo a la referida audiencia pública se desarrolló una reunión con funcionarios del BID, en la cual participaron varios técnicos/as de tercera categoría. No fueron convocados ni los representantes

[143] Ver: *Un informe de Ambiente contradice a la subsecretaria de Conservación y Áreas Protegidas*. Disponible en https://www.diariohuarpe.com/nota/un-informe-de-ambiente-contradice-a-la-subsecretaria-de-conservacion-y-areas-protegidas--201982316473 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo de 2020].

provinciales del Consejo de Participación Indígena, ni las autoridades de la Comunidad de Aguas Verdes, quienes venían denunciando la falta de agua. Tampoco se convocó a los técnicos de OSSE encargados de diseñar el proyecto. Esta situación es muy irregular, debido a que el BID trabaja con la operatoria 4.10, mediante la cual se estipula la consulta a los Pueblos Indígenas ante cualquier tipo de proyecto que se realice en su territorio o que de alguna manera les afecte. El derecho a la consulta art 75 inc. 17 de la Constitución Nacional Argentina y el Convenio 169 de la OIT, asegura a los Pueblos Indígenas el derecho a su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y demás intereses que les afecten. La participación es el derecho que asiste a toda comunidad a ser consultada de forma libre, previa, informada, y consentida, a través de sus instituciones representativas y mecanismos apropiados, toda vez que se pretenda aprobar una medida legislativa o administrativa que les afecte directamente.

> [...] el derecho a participar que la Constitución Nacional reconoce a los Pueblos Indígenas se trasunta no solo en la mera consulta, sino también se refiere a la participación en la elaboración, decisión, ejecución y control de cualquier acción que realice el Estado por si o que delegue a un particular; a desarrollarse en territorio indígena o zona de influencia, o que directa o indirectamente se relacione con el pueblo afectado" (Altabe, Braunstein, González, 1996, p. 90).

Con la promesa del acueducto que, implica primero, conseguir el financiamiento, y luego comenzar el ajuste del proyecto, por lo menos se tranquilizaba un poco a la opinión pública. Sumado a esto, se registraron por esos días algunas actividades que pretendió desarrollar la Secretaria de Ambiente en pleno conflicto. Así, por ejemplo, en el marco del FESTECA[144] -Formulando Estrategias Sustentables, Tecnológicas, Económicas, Culturales y Ambientales-, se organizaron diversas actividades que incluyen trekking, senderismo, talleres, ferias y exposiciones, una de ellas en la localidad

[144] FESTECA es un multi-evento que se organiza desde el Gobierno de San Juan para formular estrategias sustentables, tecnológicas, económicas, culturales y ambientales. Ver *http://festeca.sanjuan.gob.ar/* [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2020].

de Encón, Departamento 25 de Mayo, donde habitan comunidades warpes. La convocatoria se llamó "*Kilpanen* de la *Tayte*" -en una mala traducción del idioma warpe, significaría caminando la vida-. Se trataba de una caminata hacia las Lagunas de Guanacache, en particular hacia unos espejos lagunares con poca agua y donde se desarrollan varias actividades. La Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable tiene varios proyectos con algunas Comunidades Warpes en esa zona, y en ese marco decidieron realizar una caminata por las lagunas para "revalorizar la cultura warpe", y poner en valor a este Pueblo Originario, según la convocatoria. Parecía casi una broma de mal gusto, organizar una convocatoria con otras Comunidades Warpes, más aún cuando, solo hacía dos días antes, una funcionaria de esa cartera había desestimado el reclamo de la Comunidad de Aguas Verdes aduciendo a la falta de lluvia producto del cambio climático, y deslindando cualquier tipo de responsabilidad por parte del Estado Provincial. Por el repudio generalizado de parte de algunos miembros de las comunidades ante esta actividad en el marco del FESTECA, los organizadores decidieron no incluirla en el programa oficial del evento.

Ante las distintas notas periodísticas relacionadas al tema y las declaraciones de algunos funcionarios del Estado Provincial, nadie convocó a las comunidades reclamantes para interiorizarse del reclamo. Pese a que así lo declaraban públicamente en la prensa.

Las mediaciones judiciales recientes y los acuerdos en marcha

Inmediatamente después de las repercusiones de la campaña "Resistiendo el Olvido: Agua y Caminos para Guanacache", y con la temática a flor de piel, comenzaron a llegar adhesiones de otros pueblos y comunidades, y se mantuvo el tema en discusión en el marco de la campaña solidaria mediatizada por el Diario Huarpe. Esto motivó que, ante las denuncias públicas, la Jueza de Paz del Departamento de Sarmiento actuara de oficio y citara a la Comunidad de Aguas Verdes. Por esos días, la comunidad realizó una denuncia en la policía por la obstrucción del agua, denuncia que se adjuntó al expediente iniciado por la jueza y motivó la presentación ante la empresa y sus asesores legales. La Comunidad Warpe, acompañada de quien escribe -en mi calidad de representante CPI- debió contratar los servicios de un asesor letrado.

En la primera audiencia la Comunidad de Aguas Verdes presentó los informes de la Defensoría del Pueblo de la Nación, adjuntando también las últimas actuaciones ante el Ministerio de Minería realizados por quien escribe, y en las que le solicité a dicho organismo del Estado una efectiva remediación para el cauce de la cuenca hídrica.

Solicité:

a) informe sobre las medidas a adoptar debido a las irregularidades antes mencionadas;
b) las acciones y mecanismos para asegurar la conservación del territorio y el restablecimiento del sistema hídrico;
c) se establezca quienes serían los responsables técnicos del proceso de control y fiscalización;
d) cual sería la disposición administrativa que asegure el derecho a la consulta libre, previa e informada de la comunidad ante actividades que las afecten;

e) cuales serían las acciones que se tomaran para remediar las pérdidas producidas en la comunidad por la mortandad de animales y pérdida de la biodiversidad en el territorio comunitario, producto de la acción de un privado.
(Exp. 110068619- 30/8/19)

Con fecha 23 de septiembre de 2019 recibí respuesta al expediente. En relación al citado punto a) se respondió lo mismo que en el oficio a la Defensoría del Pueblo de la Nación, en relación al Informe de Impacto Ambiental, agregando que las actuaciones administrativas se encontraban en etapa de culminación. En relación a los demás puntos se respondió que deberán surgir del trabajo coordinado entre las distintas áreas del Estado Provincial, para que cada organismo dentro de su competencia proceda a adoptar las medidas necesarias en pos de lograr una solución al planteo efectuado.

En la misma fecha realicé presentaciones a la Subsecretaria de Conservación y Áreas Protegidas, solicitando la necesidad de realizar acciones que aseguren la cuenca hídrica del sistema de Lagunas de Guanacache. De esta nota jamás obtuve respuesta escrita. Toda esta documentación fue acreditada ante la Jueza de Paz, sumada a las imágenes satelitales que demuestran el proceso de desecamiento de las lagunas.

Figura 1. Primer cuerpo lagunar (9/28/2009)
32º 07' 31.59'' / 68º 24' 49''

Fuente: Google Earth.

Figura 2. Primer cuerpo lagunar (12/10/2015)
32º 07’ 31.59” / 68º 24’ 49’’

Fuente: Google Earth

Figura 3. Primer cuerpo lagunar (7/29/2016)
32º 07’ 31.59’’ / 68º 24’ 49’’

Fuente: Google Earth

Figura 4. Canal 4 obstrucción al cauce

Fuente: Google Earth

Figura 5. Construcción de lagunas artificiales

Fuente: Google Earth

Podemos observar la diferencia en las imágenes 1, 2 y 3 tomadas a la misma laguna en diferentes períodos 2009, 2015 y 2018. En las imágenes se puede ver el proceso de retroceso y desecamiento que tuvo la laguna. En la figura cuatro observamos la obstrucción que se le realiza al canal; y en Figura 5 cómo se construyen lagunas artificiales mediante la obstrucción del cauce del canal. El agua queda estancada en ese lugar y que no llega hasta las lagunas.

Unos días antes de la segunda audiencia ante la Jueza de Paz, la Comunidad de Aguas Verdes decidió realizar una conferencia de prensa[145] debido al poco interés que había despertado el tema en los funcionarios provinciales, no así en la ciudadanía que expresaba constantemente su apoyo al reclamo. El día 16 de diciembre de 2019, volvimos a tener una audiencia con la jueza, en esa oportunidad también se convocó al Ministerio de Minería, a la Secretaría de Conservación y Áreas Protegidas, al Departamento Hidráulica, al intendente del Departamento Sarmiento, a Fiscalía de Estado de San Juan, a OSSE, al Ministerio de Salud, y a la empresa minera, este última fue representada por su apoderado y sus dos abogados. Por su parte las autoridades de la Comunidad Aguas Verdes, fueron acompañados de su abogado, y por quien escribe[146].

Luego de un álgido debate entre las partes, y con poca participación de la Comunidad Warpe, se decidió realizar una inspección ocular al total del tramo del Canal 4. El Departamento Hidráulica se comprometió a realizar la limpieza de un tramo del canal y del dique de cola de riego, así como a presupuestar las distintas obras. El municipio se comprometió a gestionar una mayor cantidad de tanques para que la provisión de agua aumente al doble la cantidad en cada descarga. El Ministerio de Salud se comprometió a presupuestar un módulo para atención sanitaria y a enviar a vialidad provincial y al Ministerio de Infraestructura notas solicitando el arreglo del camino ante cualquier emergencia sanitaria. La repartición de Ambiente dijo que no podía comprometerse pero le solicitamos una mesa in-

[145] Ver *https://elcimbronazo.com/2019/12/18/comunicado-comunidad-huarpe-de-aguas-verdes/* [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2020].

[146] Ver: *Nos acostumbramos a pensar que el agua no iba a volver* https://elcimbronazo.com/2020/03/11/nos-acostumbramos-a-pensar-que-el-agua-no-iba-a-volver/ [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2020].

terinstitucional, y al Municipio que realice las gestiones pertinentes con las distintas jurisdicciones para realizar un plan de manejo del sitio Ramsar Lagunas de Guanacache. La empresa minera sostuvo que, de continuar nuestras denuncias públicas iniciarían acciones legales contra nosotros, y nosotras.

En pleno enero 2020, aún en período de feria judicial, fue publicado en el Boletín Oficial de San Juan el edicto de la convocatoria a la audiencia pública referida a la presentación del Informe de Impacto Ambiental de la empresa en cuestión. En estos momentos esperábamos que se nos entregue la información para poder conocer cuál es el manejo del agua planteado en el mencionado informe.

Durante el año 2021 se realizaron siete audiencias de conciliación entre distintas reparticiones del Estado, la comunidad y la empresa, quien se comprometió a ofrecer 10 millones de pesos para la construcción de un pozo de agua en la comunidad. Para esto solicitamos la participación de la Subgerencia Centro Regional de Aguas Subterráneas conocida como INA-CRAS, y de la Subsecretaria de Ambiente de la Provincia de San Juan, como coordinadora de estas mesas de conciliación, de las que también participaron Hidráulica, Minería, Secretaría de Derechos Humanos, y el Municipio de Sarmiento, Dirección de Políticas para la Equidad, Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria y la Secretaría de Agricultura Familiar.

Luego de los estudios realizados se resolvió convocar a la Fundación para el Estudio e Intervención Socio-Ambiental -EISA-, y contratar sus servicios para realizar obras de remediación ambiental. Estas últimas consisten en la construcción de azudes, o represas, en cada uno de los puestos y bordos para la recuperación ambiental del humedal, esto incluye además capacitación para los pobladores con respecto a la utilización del agua colectada por las lluvias en épocas estivales, lo que permitirá recuperar el humedal.

Durante este período en el que se realicen las tareas de remediación ambiental, la Dirección de Vialidad Provincial realizó la consolidación del "Camino del Huarpe", esto permitió que la comunidad pudiera tener derecho al acceso a su territorio en mejores condiciones. También se logró el llamado a licitación para la Obra de Conexión de Energía Eléctrica, y se estableció que en todos los procesos y proyectos a realizarse en territorio comunitario se so-

licitará como condición la Consulta Libre Previa e Informada a la comunidad. También se acordó que el Ministerio de Salud realice una asistencia periódica a la comunidad, y que la provisión de agua realizada por el Municipio de Sarmiento quede estipulada con plazos acordes a la provisión requerida por las familias.

Cabe remarcar, que es la primera vez que una empresa minera en la provincia debe destinar fondos de remediación ambiental a una Comunidad Indígena. Esto es resultado de varios años de lucha colectiva, no solo de la comunidad, sino de una gran red de diversos actores que entendieron que el camino es la lucha, y que el ejercicio de los derechos se debe realizar de manera plena, que la información ambiental es pública, y que el derecho a la consulta debe ser una de nuestras máximas. Entendemos, sin embargo, que este es el inicio de mucho de lo que vendrá, pero es un gran inicio.

Guanacache y la cultura del agua

El caso presentado nos recuerda que los Humedales de Guanacache son ecosistemas de biodiversidad biológica amenazados, y con una gran importancia cultural e histórica para nuestro pueblo. El mencionado Canal 4 es una importante fuente de agua para las lagunas, al colectar -desde el Oeste -, las escorrentías superficiales de origen pluvial de las tormentas de la precordillera.

Para sus pobladores, Guanacache tiene su significado en un arraigo cultural vinculado con la historia del mismo pueblo: *"somos de la cultura del agua",* afirman las autoridades espirituales del Pueblo Warpe. Esto es reafirmado, por ejemplo, en el saludo de Amta Paz Quiroga, quien recuerda siempre *kamariko puyutok -puyutok* es el antiguo territorio previo a la colonización española y del posterior Estado Moderno. Antiguamente, el territorio de Puyuta comprendía los actuales Departamentos Zonda, Ullúm, Rivadavia, Angaco, Albardón y Sarmiento. *Kamariko* en lengua warpe se refiere al lugar donde antes había mucha agua, y que se unía a los humedales del territorio de Guanacache.

Hay varias controversias con respecto al topónimo Guanacache. Algunos aseguran que significa "hombre que mira el agua que baja", haciendo alusión a las aguas que bajaban de distintos ríos y cauces naturales. Otras acepciones lo relacionan "al agua que hace mal a la garganta", también "agua con peces". También se lo asocia con "toro peludo astas de oro" y que da origen a la leyenda de la Laguna del Toro. Sin embargo según, los/as/les actuales warpes, indudablemente, el nombre está relacionado con el espíritu del agua.

El Pueblo Warpe tiene una estrecha conexión con el agua, siendo los creadores de canales de los que todavía quedan rastros, por ejemplo, en los Esteros de Zonda, los cuales constituyeron una fuente intensamente utilizada para el regadío de cultivos. Estos canales, que a la llegada de los colonizadores españoles se emplazaron en las tierras regadas por el arroyo de Estero de Zonda y no por el agua del Río San Juan, eran los abastecedores de la agricultura practicada en la época en los valles del Tulum o Tucma. Se regaba a través del sistema denominado por manto, inundando un predio a partir de una acequia proveedora (Ponte Ricardo, 2006).

De este modo, el nombre de los antiguos territorios se relaciona con el manejo que se hacía con respecto al agua como fuente espiritual para la vida, no solo para el usufructo de las personas sino de los demás habitantes del territorio, tales como la flora, los insectos, aves, guanacos, y toda la biodiversidad presente.

La colonización irrumpió en la forma de organización del pueblo y sus sistemas de producción, y luego la república fue reduciendo el autogobierno en nuestros territorios, confinándonos a reducciones constantemente amenazadas por el avance de terratenientes y de la frontera agrícola y minera, etc. Las políticas que se aplican y los diseños de las políticas públicas se ven reducidos a los territorios irrigados, tanto en San Juan como en Mendoza, dejando en la ruralidad al denominado "secano", y reduciendo a las comunidades a categorías de "puesteros", "habitantes del desierto lavallino" en Mendoza.

Ante los distintos reclamos por la "falta de agua", las primeras preguntas que se nos hacen a las Comunidades Warpes, son: *¿De cuánta gente se trata? ¿Por qué no se van a vivir a otro lugar con mejores condiciones?* A lo que respondemos: *"Así fuéramos una sola persona, somos Pueblo preexistente a los Estados Nacionales".*

Nosotros no preguntamos cuánta gente camina por los puentes construidos en la ciudad para atravesar una calle que costó millones de dólares, equivalente casi a dos acueductos. O, tampoco cuestionamos:*¿Cuánta gente va al nuevo Autódromo, Velódromo, Corsódromo?* Porque no estamos en contra de la obra pública, estamos en contra de *"la mala aplicación de los recursos disponibles del Estado"*, a los cuales también aportamos las Comunidades Indígenas como contribuyentes.

Nuestros territorios son constantemente saqueados, y las condiciones indignas a los que muchos hermanos y hermanas warpes se ven obligados/as a vivir, son producto de la no aplicación de las políticas públicas para Pueblos Originarios, las mismas que los propios Estados se comprometieron a respetar ante organismos internacionales. La lucha por la recuperación del agua en los cauces secundarios que llenan las Lagunas de Guanacache nos permite desarmar las retóricas y discursos *new age* de los Estados modernos, vacíos de contenido en la práctica a nivel local. Algunos de ellos son los discursos del "desarrollo sustentable", "la lucha contra el cambio climático", "la protección de bosques nativos", "el respeto a la biodiversidad", etc.

La idea de territorio para nosotros, los Pueblos Indígenas, tiene una noción global que encierra aquel lugar donde las comunidades viven, tienen sus casas, cuidan sus animales, pero que, además, comprende al territorio como un espacio más amplio de vida. En el caso del territorio warpe, desde el período pre-colonial y hasta la actualidad, se relaciona al manejo del agua que hacían nuestros abuelos y abuelas. Hoy en día, también el mal uso que se hace de los cauces de agua, ya sean de los ríos o canales secundarios, perjudica directamente a quienes viven en la zona desertificada. Como ya mencioné antes, la planificación estatal solo alcanza a los valles irrigados. La problemática del Pueblo Warpe, así como nuestra cultura y legados, fueron y siguen siendo invisibilizados por el avance del "progreso" y el "desarrollo".

Referencias bibliográficas

Altabe, R., Braunstein, J., González, J. (1996). Derechos indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el art. 75º inciso 17 de la Constitución Nacional. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología,* XXI, pp. 77-101.

Bragoni, B. y Richard-Jorba, R. (1998). Acerca de una economía regional: comercio, crédito y producción vitivinícola, 1830-1890. *Xama*, Nº 6-11, pp. 223-236.

Escolar, D. (2005). El estado de malestar, movimientos indígenas y procesos de desincorporación en Argentina: el caso huarpe. En Claudia Briones (ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 37-64). Antropofagia.

Jofré, I. C. (2012). Reclamos por el agua en la Comunidad Warpe de Aguas Verdes. Nota periodística de investigación publicada en Síntoma Social, Diario Digital, Ciudad de San Juan, 17 de diciembre de 2012.

Katzer, L. (2005). *Comunidad territorio y propiedad, los huarpes en el desierto de Lavalle* [Ponencia]. I Jornadas de Antropología Rural. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán y el Instituto Interdisciplinario Tilcara (UBA).

Martín, F., F. Rojas y L. Saldi (2010). Domar el agua para gobernar. Concepciones socio-políticas sobre la naturaleza y la sociedad en contextos de consolidación del Estado provincial mendocino hacia finales del siglo XIX y principios del XX. *Anuario del Centro de Estudios Históricos*, 10 (10), pp. 159-186.

Museo Mitre (1911). *Sarmiento-Mitre. Correspondencias 1846-1868*. Imprenta Coni Hermanos.

Ponte, R. (2006). *De los caciques del agua a la ciudad de las acequias. 5 siglos de acequias, zanjones y molinos.* Ediciones ciudad y territorio. INCIHUSA - CONICET.

Sosa H., Vallve, S. (1999). Lagunas de Guanacache (Centro Oeste de Argentina) Procedimiento de inclusión a la Convención sobre los humedales (Ramsar, 71) *Multequina,* 8, pp. 71-85. www.redalyc.org [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2020].

Otras fuentes consultadas

Actuación 3158/2013 de la Defensoría del Pueblo de La Provincia de San Juan iniciada por José Díaz, caratulada *Afectación a derechos de una comunidad aborigen*.

Código de Aguas de la Provincia de San Juan. Ley Nº 4.392. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/agua-san-juan.pdf [Sitio visita por última vez el 1 de marzo 2020].

Defensoría del Pueblo de la Nación (2013). *Viaje a San Juan, San Luis y Mendoza* [Informe interno], noviembre.

Defensoría del Pueblo de la Nación. Expediente 6714/2015 caratulado: *Impacto ambiental por presunta interrupción del cauce natural que alimenta a las Lagunas de Guanacache*.

Defensoría del Pueblo de la Nación. *Resolución DP Nº0042/2017*.

Expediente 50240/15 INAI- *Anteproyecto Acueducto Retamito-Lagunas de Guanacache*.

Ministerio del Interior Obras Públicas y Viviendas (2016). *Plan del proyecto del Acueducto Retamito - San Carlos - Tres Esquinas- Lagunas y Sawa*.

Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable - Dirección de Áreas Protegidas y Dirección de Residuos Sólidos Urbanos. *Expediente 1300-2259/2016* ref. Informe de Inspección.

Ministerio de Minería de la Provincia de San Juan (2017). *Expediente Nº 1100-785-M-17.25.*

Ministerio de Minería. *Exp. 1100-686-19- 30/8/2019.* CPI Nadia Gómez, solicita información de actuaciones en cuanto a irregularidades en la DIA, y mitigación de daños en beneficio de la Comunidad Aguas Verdes.

Nota INAI- 2744 del 6/7/2016- Pdte. INAI Raúl Ruidiaz a la Defensoría del Pueblo de la Nación.

Provincia de San Juan. *Ley de Evaluación de Impacto Ambiental Nº 6.571.* http://www.saij.gob.ar/legislacion/ley-san_juan-6571-ley_evaluacion_impacto_ambiental.htm [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2020]

Régimen de Gestión Ambiental del Agua. Ley Nacional Nº 25.688. http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/80000-84999/81032/norma.htm [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2020].

Capítulo
11

Un acercamiento a las condiciones socioambientales, a la salud oral y general de los pobladores de áreas no irrigadas de Lavalle (Mendoza)

Mario García Cardoni, Graciela García Crimi, Germán Hellwig, Teresa Hiramatsu, Rodrigo Palmili, Nadia González Pellizzari y Fabio Galdeano

Introducción

En Argentina se encuentra una de las regiones afectadas por la presencia de arsénico más extensas del mundo, comprendidas por las provincias de Córdoba, Santiago del Estero, La Pampa, San Luis, Santa Fé, Buenos Aires, Chaco, Formosa, Salta, Jujuy, Tucumán, La Rioja, San Juan y Mendoza (INTI, 2009). A raíz de esta problemática, particularmente este proyecto se desarrolla en la Provincia de Mendoza, y más concretamente en la zona árida del noreste provincial. La distribución de su población presenta un esquema que se polariza en subregiones geográficas: las zonas de cordilleras y las de llanuras; y, dentro de éstas últimas, las zonas bajo riego o de "oasis artificiales", y las sin riego o de "desierto". En principio, tal polarización se asienta en la ganancia de algunas zonas en detrimento de otras (Torres, 2003).

La concentración urbana del oasis central, trajo aparejado la acumulación de bienes naturales que a su vez la beneficiaron, así la periferia va sufriendo su deterioro ambiental, llegando a la situación de secano que hoy estudiamos. Siguiendo a Pièrre Bourdieu podemos decir que el capital cultural de la zona noreste de la provincia, vio cambiar su composición debido a las condiciones mate-

riales, que con políticas concretas, contribuyeron a su transformación. Hoy tratamos de reificar su ancestralidad, reconstruyendo su imagen histórica (Bourdieu, 1990).

La localización de las comunidades estudiadas está en zonas no irrigadas de Asunción y San Miguel, en el Departamento de Lavalle. Hace algo más de cien años era un área cubierta de lagunas formadas por los desagües de los Ríos Mendoza y San Juan (Roig Mattóns *et al.*, 1999), que fueron transformados en desierto por los usos intensivos de los oasis centrales de las Provincias de San Juan y Mendoza. También contaba con bosques de algarrobo, que fueron talados para carbón cuando existían los trenes a vapor, durmientes de trenes y luego para postes de viñedos.

Figura 1. Mapa de la Provincia de Mendoza.

Fuente: Imágenes de Lavalle, Mendoza, mapa.
Anexo: Municipios de Mendoza.
https://www.google.com.ar/lavalle+mendoza+mapa

Figura 2. Mapa de la división política del Departamento Lavalle

Fuente: Imágenes de Lavalle, Mendoza, mapa.
Anexo: Municipios de Mendoza.
https://www.google.com.ar/lavalle+mendoza+mapa

Aquellas lagunas, conocidas como las Lagunas de Guanacache, eran drenadas -hasta mediados del siglo XX- por los Ríos Mendoza, San Juan y por los desagües del Bermejo, que al unirse en esta zona deprimida daban lugar a la formación de numerosas cuencas independientes entre sí, o escasamente unidas por pequeños canales. Eran muy extensas, y a principios del Holoceno ocupaban una extensión de 7200 km^2, y dieron vida a una floreciente comunidad de pescadores, conocidos como laguneros. Actualmente se puede apreciar la desintegración de la red de drenaje por la falta de aporte de los ríos cordilleranos (Álvarez *et al.*, 2010). Las causas de este proceso se deben tanto a factores antrópicos, como la utilización del agua en los oasis para consumo humano, riego, uso industrial y canalización de los cauces naturales de los ríos; a factores naturales como los cambios en el nivel de base de los ríos, erosión retroce-

dente de las barrancas del río Desaguadero, excesiva acumulación de sedimentos aluviales en las cubetas lagunares, deriva del cauce del río Mendoza y formación de cárcavas en bañados, ciénagas y lagunas (Álvarez *et al.*, 2010). Cabe destacar que el llenado del sistema ocurre a través de pulsos de inundación, haciendo que las lagunas solo reciban agua de escorrentías superficiales de origen pluvial, desde canales de desagüe, propias de las inundaciones producidas en el oasis en tormentas de verano.

En años con nevadas abundantes, el deshielo que ocurre a fines de la primavera hace que llegue agua en el Río Mendoza, llenando parcial o totalmente el sistema. Se contabilizan los llenados, parciales, del sistema lagunar, en los siguientes años hidrológicos (Blanc 2004, p. 2):

1963-64	Crecida media
1971-72	Gran crecida
1983-84	Gran crecida
1986-87	Crecida suave
1987-88	Crecida media
1992-93	Crecida media
1994-95	Crecida suave
1997-98	Gran crecida
2005-06	Gran crecida

La construcción de la presa Cipolleti a mediados del siglo XX, y el aprovechamiento hídrico para el regadío del Oasis Norte de Mendoza, hicieron disminuir el caudal del Río Mendoza y el nivel de agua de las lagunas. En el año 2002, con la construcción del Dique Potrerillos y el posterior llenado, se empleó un porcentaje del caudal del Río Mendoza, dejando de ser disponible para el riego. Por tanto, los excedentes fueron bajos y hasta nulos.

Luego de terminado el llenado del Dique, el agua siguió disminuyendo, dependiendo de la sobrecarga por lluvias torrenciales y copiosas de verano. En este contexto, la salud se asocia con situaciones de carácter ambiental. La mayor parte del año reina la sequedad en toda el área estudiada, la aridez es cada vez más pronunciada y hay menos pasto para alimentación de las cabras.

Como señalamos al comienzo, uno de los problemas de la región es la presencia de arsénico en forma natural. En el caso presentado, la población durante muchos años y algunos hasta la actualidad, se ha provisto de agua por medio de "pozos balde" -ver Capítulo 9 a cargo de Tapia *et al*.-, una forma de aprovechamiento del agua subterránea a muy baja profundidad, con una tecnología muy rudimentaria. En relación a esto, el objetivo de nuestro trabajo es asociar la salud de los pobladores con las condiciones del ambiente habitado, entre ellas se cuentan: la relación de la tierra con la población originaria, el agua, y también las condiciones de educación que median la relación social y cultural con el medio habitado. Para ello se evaluó la presencia de arsénico en el agua, en el pelo de los pobladores, se realizaron relevamientos de datos de pacientes, previo consentimiento informado. Para llevar a cabo la investigación se articularon estrategias de atención básica de tipo preventiva con centros y postas de salud, se registraron odontogramas, muestras de pelo y agua, y se efectuaron entrevistas y observaciones no participantes. Como resultado se encontraron datos relevantes de contenido de arsénico en el agua y en el pelo de los pobladores.

Problemas del arsénico y flúor en estado libre en la región

El arsénico constituye usualmente un componente del agua subterránea que resulta tóxico para la salud humana cuando alcanza determinados tenores. Una de las enfermedades más graves produce una serie de manifestaciones dermatológicas y viscerales que se denominan "hidroarsenicismo crónico regional endémico" (HACRE) (Bocanegra, 2002). El HACRE pone en riesgo a las poblaciones residentes de varias provincias argentinas de padecer enfermedades cardiovasculares, hepatorrenales, neurológicas, respiratorias y hematopoyéticas, además de efectos teratogénicos -malformaciones congénitas-, mutagénicos, y que conducen a padecer diversas

formas de cáncer a estas poblaciones, en localizaciones cutáneas, respiratorias, digestivas y urinarias en marcado exceso respecto de poblaciones testigo de áreas del país no afectadas por hidroarsenicismo (Besuschio, 2001).

La acción del arsénico introducido en el organismo, en muy pequeñas cantidades, durante años, alcanza a todos los sistemas y aparatos del cuerpo humano, principalmente a la piel donde ha sido posible la identificación histoquímica del arsénico en pacientes de hidroarsenicismo crónico (Bertola, 1966; Villaamil Lepori, 2015); existiendo igualmente previas confirmaciones en arsenicismo crónico en otras latitudes y con otras causas (Anderson, 1932).

La intoxicación crónica de flúor se manifiesta principalmente en forma de fluorosis dental -que se manifiesta con manchas en los dientes- pero que, cuando se agrava, presenta signos de fluorosis esquelética, caracterizada por hipermineralización de los huesos, formación exostosis y calcificación de los ligamentos y del cartílago, y que pueden llegar a causar deformidades óseas en los casos más graves (García Valoria, 2001)

Las Comunidades Warpes, luego de la conquista, fueron marginadas hacia la zona noreste de la Provincia de Mendoza, su actividad productiva se desarrollaba en las Lagunas de Guanacache, donde se dedicaban a la pesca y a la agricultura, la producción de trigo, maíz, hortalizas, en sus áreas entonces irrigadas. Con la modernidad y el desarrollo de la vitivinicultura en el oasis norte, el uso intensivo de los ríos Mendoza y San Juan se acentuó, y las Lagunas se fueron secando. Hoy en día son, en su mayor parte, zonas de secano o áreas “no irrigadas”. Los Pueblos Originarios se adaptaron a la nueva situación sin abandonar el lugar, y ahora se dedican en mayor medida a la crianza de ganado menor, en especial cabras.

La problemática de la salud se relaciona estrechamente con las condiciones del ambiente. Los Pueblos Originarios, siguen siendo invisibilizados en sus reclamos y problemáticas diarias y, en la disputa por el recurso hídrico, no tienen oportunidad por la relación de fuerzas desiguales con los poderes de los capitales económicos que organizan el régimen de gobierno sobre los territorios. La polarización enfrenta las zonas cordilleranas y llanuras que mencionábamos antes, con los nuevos actores en la zona alta de la montaña, y

multinacionales que producen con alta tecnología. Es una constante lucha lograr un caudal ecológico que le corresponde a la zona de llanuras, respecto a la cuenca de los ríos que antiguamente llegaban en forma de lagunas. La falta de agua y humedad en la zona empobreció los campos, donde los caprinos encuentran cada vez menos alimento. El hecho de que no llegue el caudal de agua ecológico y la falta de lluvias en épocas en que el pasto debe brotar, hace que cada vez haya menos pastizales.

Otros condicionantes

Las Comunidades Warpes tienen acceso a la educación, la mayor parte, a través de escuelas albergue de la zona. Recordemos que, a través de la historia, primero se les prohibió tener su creencia y en las escuelas no podían hablar su lengua. Hoy, el hecho de mantener a los niños lejos de sus hogares desde los cuatro años durante una semana, también conspira contra sus prácticas sociales y culturales cotidianas, asociadas a la propia reproducción de las familias. Sin obviar que este acceso a la educación, con lo costosa que es para su calidad de vida, por el sacrificio que representa, no les provee la suficiente competencia para la continuidad de los estudios, a quienes quisieran, por ejemplo, estudiar medicina o carreras profesionales u oficios calificados. Esto sucede porque para ingresar a ciertas carreras, la mayoría de los estudiantes deben prepararse en forma privada, a veces durante más de un año, algo a lo que difícilmente un estudiante warpe de las lagunas acceda.

Por otra parte, los servicios de asistencia de salud son muy precarios. Los pobladores-acceden a centros y postas de salud, donde algunos profesionales concurren temporalmente y no tienen ninguna ambulancia para asistencias de urgencia a su alcance. Y la mirada de esta medicina está muy lejos de la visión de los Pueblos Originarios, ya que, como la educación, está diseñada y planificada desde la mirada hegemónica y colonialista. Como corolario, los me-

dios de comunicación son nulos o muy básicos. Algunos pobladores que tienen electricidad monofilar o energía solar, acceden a canales de televisión por aire, con una programación muy alejada de sus necesidades. Algunos pobladores tienen celulares y señal para comunicarse en forma limitada.

Desarrollo del trabajo realizado

Se utilizaron métodos cuantitativos y cualitativos basados en la interdisciplina. Desde lo cuantitativo, fundándonos en lo expuesto anteriormente referido al problema del arsénico y flúor en estado libre en la región, y con el objetivo de evaluar la presencia de arsénico en el agua y concentrado en el cuerpo de los pobladores, se realizaron las siguientes actividades:

1. Respecto al agua:

a. Se tomaron muestras y se realizaron análisis de contenido de arsénico y fluor en el agua de pozo de diversas zonas no irrigadas del noreste de Mendoza.
b. Se observaron análisis realizados por investigadores del Centro Científico Tecnológico (CCT CONICET de Mendoza ex CRICyT).
c. Se tuvo en cuenta el Informe Técnico Nº 8 del 24 de septiembre de 2008 cuyo título es "Informe sobre monitoreo de pozos baldes y jagüeles en la Reserva Telteca" del Ing. Enrique A. Bosch (2008).

2. Respecto a evidencias biológicas:

a. Se tomaron muestras y se analizó el contenido de arsénico en saliva, en cabellos y uñas de pies y manos de algunos pobladores voluntarios, como también examen odontológico, pre-

vio consentimiento informado y asentimiento, en especial en casos de menores. La selección se hizo sin criterios de exclusión de edades ni de sexo. Se explicará más adelante cómo se obtuvo la conformidad de la población (ver infra).

Análisis de agua

La zona a estudiar cuenta con niveles de arsénico superior a la normalidad establecida por la OMS, lo cual demuestra altos niveles en acuíferos de la región (Bocanegra, Bocanegra, Álvarez, 2002). Los estudios realizados por nuestro equipo dieron los siguientes resultados:

Cuadro 1: Contenido de Arsénico y flúor en algunos pozos de agua

Origen	**Prof. pozo**	**Mg/l Arsénico**	Mg/l Arsénico Límite CAA 0,01	**Mg/l Flúor**	Mg/l Flúor Límite CAA p/temp. media y máx 26,3-32,6ºC 0,6 - 0,8
Asunción	300 m	0,110		1,20	
Puesto *El Águila*	27 m	0,059		0,8	
Puesto *Cola Mora*	12-13 m	0,068		1,1	
Maipú	Red	0,006		0,9	

Fuente: Elaboración propia en base a datos primarios.

El pozo de "Asunción" es un pozo municipal que tiene varias décadas. Como se ve, es el que tiene más contenido de arsénico y flúor. El pozo del Puesto "El Águila" fue hecho con una tecnología intermedia y no tiene muchos años desde que se hizo. El pozo del Puesto "Cola Mora" es un pozo balde cuya finalidad es dar de beber a los animales. La muestra tomada en Departamento de Maipú tomada en una zona urbana, con agua potable, y se analizó con el fin de que fuera muestra testigo.

También se ha indagado sobre la disponibilidad de agua, de dónde pueden proveerse los pobladores, que pueden tener más de una fuente, por ejemplo, la mayoría tiene la red de agua, pero también posee pozo balde para el consumo de agua animal.

Se ha listado la variedad de las fuentes de agua que disponen, aunque tienen muchas dificultades en cada caso. Por ejemplo, la red de agua es bastante limitada, a veces se corta por períodos de tiempo muy largos, una o dos semanas. Los pozos balde cada vez tienen que ser más profundos porque se agotan fácilmente y hay que esperar "que vuelva el agua". Al haber pocas lluvias, los jagüeles son prácticamente inexistentes. Además, el río Mendoza hace casi una década que está seco, y en cuanto al brazo del río San Juan -que pasaba por San Miguel de Los Sauces- en 2006 y 2007 tenía bastante agua, pero en el 2010 "se había retirado". Existía un pequeño cauce, en vez de un brazo ancho como antaño, y desde el año 2014 está seco. Es decir que hay que esperar alguna lluvia abundante para que haya un poco de agua, a lo que se suma que el agua del río formado por deshielos es consumido río arriba y jamás llega a la zona. En el siguiente cuadro, Cuadro 2, se lista en orden alfabético los diferentes métodos para conseguir agua que tienen los distintos distritos estudiados. Hay encuestados que contestaron escuetamente diciendo que "tienen" o "no tienen", sin más explicaciones. Este trabajo se realizó en 2009, y además de Asunción y San Miguel, comprendió también los distritos de Encón y Jocolí. El Encón está en la Provincia de San Juan, a lo que hay enfatizar que para los Pueblos Originarios, ellos son "un solo Pueblo Warpe".

Cuadro 2. Fuentes de agua en los diferentes distritos

Fuente de agua	Encón	Jocolí	Asunción	San Miguel
Acueducto no potable[146]	0	0	0	2
Agua de lluvia	0	0	0	1
Bomba	0	0	0	2
Compran	0	0	0	3
Del Río	0	0	0	2
Encón[147]	0	0	0	2
Municipio[148]***	3	26	2	50
Municipio dos veces al año	0	0	0	2
Municipio y río	0	0	0	4
Pileta, Munic, río, pozo balde	0	0	0	1
Pozo balde	0	0	4	13
Pozo balde y compra	0	0	0	1
Pozo balde y Costa de Araujo[149]	0	0	0	2
Pozo balde y munic	0	0	0	10
Pozo comunitario[150]	39	12	41	11
Pozo no apto, Munic tarda	0	0	0	1
Pozo y (cdo traen) Munic	0	0	0	1
Otro	1	8	0	2
S/D	0	0	24	4
Tiene	0	0	0	58
No tiene	0	0	0	15

Fuente: elaboración propia con datos primarios.

Los estudios físico químicos del agua del brazo del río que pasaba por San Miguel -cuyo cauce actualmente está seco-, y otras fuentes, dieron como resultado altos contenidos de salinidad y metales pesados teniendo en cuenta los valores permitidos según el CAA art. 982º (Cuadro 3).

[147] El acueducto no potable existió por una planta potabilizadora que no resultó.
[148] Los que mencionan esta fuente es porque traen agua del Encón en camionetas.
[149] Según algunos encuestados y las diferentes épocas el Municipio cobra por el agua.
[150] Los que responden Costa de Araujo es porque traen agua en camionetas.
[151] En el Encón llega una red de un pozo que está bastante alejado, pero provee a todo el pueblo.

Cuadro 3. Análisis de agua del Río San Juan en San Miguel, en un pozo del Retamo y en una red de agua no potable contratada con el máximo permitido por el CAA

Elementos analizados	R. San Miguel 21/10 (1)	R. San Miguel 11/11	El Retamo Pozo	El Retamo Red no potable	Límite CAA (2)
Dureza total	570	800	2380	1900	400 mg/l
Hierro total	1,338	0,601	S/D	S/D	0,3 mg/l
Cadmio	0,04	0,04	S/D	S/D	0,005 mg/l
Manganeso	0,147	0,17	S/D	S/D	0,1 mg/l
Plomo	0,208	0,208	S/D	S/D	0,05 mg/l
Sulfatos	700,80	1027,20	2198,40	2448	400 mg/l

(1) Muestra de agua del Río San Juan (en San Miguel de los Sauces) en dos momentos diferentes
(2) Límite dado por el Código Alimentario Argentino
Fuente: Muestra de agua tomada por el equipo de investigadores y analizada en los laboratorios de la Fac. De Cs. Agrarias (UNCuyo)

Respecto a los datos aportados por el Centro Científico Tecnológico (CCT ex CRICyT) son 44 muestras de muy diversos lugares y características. Para citar algunos:

Cuadro 4. Contenido de arsénico y flúor en pozos de diferente profundidad de áreas no irrigadas de Lavalle, Mendoza.

Origen del agua	Contenido de arsénico (mg/l)	Contenido de flúor (mg/l)	Prof. (m)	Nivel freático (m)	Tipo de acuífero	Unidad Geomorf.	Unidad Geomorf. ID
Escuela La Cienaguita	0,012	3,44	320	1	Confinado	Llanura medanosa	2
Los Jagüeles	0,022	2,92	6	4,54	Libre	FF Río Tunuyán	1
Santa Irene	0,027	1,57	6	5,9	Libre	FF Río Desaguadero	3
El Cimarrón	0,008	2,38	7	3,6	Libre	Fluvio Lac. Tulumaya	4
Los Allaime	0,317	4,12	8	7	Libre	Llanura medanosa	2
Escuela El Retiro	0,336	1,27	60	11	Libre	Llanura medanosa	2
Pampa Colorada	0,494	1,51	96	5,6	Libre	FF Río Mendoza	5
Pozo Ale	0,399	4,60	7,3	7,1	Libre	Llanura Medanosa	2

Fuente: Datos del Centro Científico Tecnológico Regional Mendoza del Conicet.

Como se ve en los casos citados, no hay una correlación entre las diferentes características, pero hay bastantes muestras que sobrepasan, y por mucho, los contenidos de arsénico y flúor permitidos para el agua potable: 0,01 mg/l en el caso del arsénico, y 0,6-08 mg/l en el caso de flúor.

Utilizamos como referencia también al Informe Técnico Nº 8 del 24 de septiembre de 2008 del Ing. Enrique A. Bosch. Se trata de un monitoreo de las aguas de consumo de aguas de pozos baldes y jagüeles que utilizan los habitantes de la Reserva de Telteca. En dicho estudio se tomaron 34 muestras y el valor más alto fue el del puesto El Morcillo, que dio 1,300 mg/l, siguiendo Laguna Grande, que dio como resultado 0,420 mg/l. Algunas conclusiones de dicho estudio fueron: *"Los valores de arsénico hallados en la totalidad de los casos superan los valores límites establecidos por la OMS que es de 50 µg/L, lo que traería aparejado problemas en la salud"* (Bosch 2008, p.32).

Evidencias biológicas

La búsqueda de toxicidad puede realizarse en sangre, orina o en cabellos por métodos diversos -siendo la activación neutrónica y espectrofotometría de absorción atómica las más recientes-, recalcando que para los exámenes de sospecha en sujetos expuestos, las valoraciones de mayor importancia corresponden a cabellos y orina (Besuschio, 2001). También la toxicidad se concentra en las faneras -pelos y uñas- que son las estructuras complejas y visibles sobre la piel.

La sialoquímica -estudio de los diferentes componentes de la saliva y sus concentraciones en la misma- juega hoy un papel importante en la detección de contaminantes, fármacos, drogas y enfermedades locales y sistémicas. Su utilización se basa en la estrecha asociación que existe con los niveles plasmáticos, especialmente los de saliva de parótida, aunque el flujo salival y su composición varían de sujeto a sujeto, y aún en un mismo individuo. Determinado nivel

de distintos químicos y contaminantes ambientales se transportan hacia el interior de las glándulas salivales. Pero, exceptuando al mercurio y el cadmio, existe poca información sobre la detección de contaminantes por medio de saliva. Sin embargo, actualmente se le ha dado gran importancia a la relación entre salud dental y contaminantes presentes en el ambiente (Medina *et al.*, 2004).

Todo lo anterior nos motivó a evaluar el valor diagnóstico de la intoxicación por arsénico mediante el uso de saliva y su repercusión a nivel gingivoperiodontal. Esto justifica su empleo, ya que se trata de una técnica sencilla y no invasiva para la recolección de muestras que, además, permite detectar diferentes tóxicos y sustancias comúnmente presentes en el organismo. Nuestros resultados indicarían que la concentración de arsénico en saliva no se correlaciona directamente con la concentración en pelo. En todo caso, se tomaron algunas muestras y se analizó el contenido de arsénico en saliva, en cabellos, uñas de pies y manos, de algunos pobladores voluntarios/as/es, como también exámen odontológico, previo consentimiento informado y asentimiento en casos de menores. La selección se hizo sin criterios de exclusión de edades ni de sexo.

La forma de llevar a cabo este trabajo fue explicar nuestro proyecto de investigación a los grupos que se encontraban presentes en cada caso, en el centro de salud de Asunción o San Miguel, y se procedió consultar si estaban dispuestos a brindarnos las diferentes muestras. Algunos pacientes manifestaron que no tenían problemas, otros estaban dispuestos a permitir tomas de muestras de algún elemento y de otros no[152]. Por lo tanto, la muestra fue tomada en forma aleatoria, no es representativa de la población, pero sí puede considerarse un acercamiento a las condiciones ambientales y la salud de la población.

Las muestras tomadas fueron traídas al Laboratorio de Análisis Instrumental de la Facultad de Ingeniería. Para los estudios de arsénico, la metodología utilizada es la del EPA 7062, con el principio de espectrometría de absorción atómica, y con productor de hidruros. En el caso de las muestras de uñas, el EPA 3050 B*, se utilizó el espectrofotómetro de absorción atómica AAnalyst 7000- SHI-

[152] Por ejemplo, muy pocas personas nos brindaron muestras de uñas de los pies, lo cual nos pareció totalmente entendible, nunca insistimos.

MADZU y Productor de hidruros SHIMADZU HVG-1. Estos estudios fueron efectuados en el Laboratorio de Análisis Instrumental de la Dirección de Estudios Tecnológicos e Investigaciones de la Facultad de Ingeniería de la UNCuyo. Dado que la presencia de arsénico siempre está acompañada de fluor, también se efectuó el estudio de presencias de este elemento, conjuntamente en las muestras de agua y mediante metodología EPA 9214, con el principio de potenciometría Ión selectivo, en un equipo potenciómetro Orion EA 940.

Se ha concurrido a diversas comunidades para la toma de muestras. En cada caso se elaboró una historia clínica, previo consentimiento informado. Se tomaron las muestras específicas que determinaron la presencia, o no, de arsénico en saliva y pelo. Las muestras de saliva se almacenaron en receptáculos estériles de plástico identificados por paciente en estudio para su posterior análisis toxicológico. Con el consentimiento de las personas se realizaron cortes de cabello en zona cercana al cuero cabelludo y se almacenó en sobres individuales identificados con un número. Fue así que se encontraron trazas de arsénico en muestras de pelo y agua.

Cuadro 5. Niveles de As en sujetos normales: 1 a 1,7 mg/kg (Ishinishi y colab.-Japón) por procedimiento de Espectrometría de Absorción Atómica (Besuschio, 2001)

Análisis de ph en saliva y contenido de As en pelo de pobladores según distrito, edad y sexo					
Distrito	**Edad**	**Sexo**	**Ph saliva**	**Pelo**	**As**
Asunción	37	M	7	1	1.8
	23	F	5	2	3.3
	36	F	7	3	0.78
	47	F		4	2.1
	27	F	7		
	26	F	6	5	3.8
	41	F	8	6	1
San José	25	M	6	7	1.3

San Miguel	27[152] 56[153] 28[154] 43 47 26 92 50	F F F F F F M F	7 7 6,5 6 6,5 7 6	8 9 10 11 12 13 14 15	0.72 1.1 0.41 0.89 - 1.5 0.91 0.39
El Puerto	13	M	7,5		
Tres Cruces	17	M	7	16	<0.5
Retiro	17 16 16 17	M F F F	7 6,5 6,5 6,5	17 18 19 20	- 0.3 - 0.62
Retamo	16 16 17 16 16 18 43	F F F F F M F	6,5 7 6,5 6 7 7,5	21 22 23 24 25 26	- - 2.53 - - -
San Miguel	17	M	7	27	-
Lagunitas	17	M	7	28	-
Retiro	17	M	7	29	-

Fuente: elaboración propia en base a datos primarios.

Para constatar efectos en la salud, de los datos de arsénico encontrados en análisis de agua y cabello, se indagó sobre signos y síntomas propios de enfermedades que causa este elemento. Esto se efectuó encuestando y realizando inspecciones en pobladores voluntarios. Los resultados se muestran en los cuadros seis y siete. En el cuadro seis se han descripto las respuestas que dieron los encuestados respecto a si tienen pruritos, calambres, estrías ungueales. En el cuadro siete se describieron las inspecciones realizadas para identificar lesiones de piel, tejidos blandos y duros de la boca,

[153] Nació en 25 de Mayo, Caucete, San Juan.
[154] San Juan, San Miguel.
[155] Nació en Tres Cruces y vive hace 15 años en San Miguel.

examen de pies y manos, según edad, sexo y lugar de residencia. Cuando se ha indicado cero "0" es porque no se ha realizado ese examen, y se consignó "NO" cuando no se ha encontrado ninguna lesión. Sin embargo, estos datos no son directamente correlacionables con los datos de arsénico, se podría inferir una posible relación pero requiere otro tipo de estudio. Es una investigación muy específica que está fuera de las posibilidades de estudio de este equipo.

En cuanto a la presencia de patologías en tejidos blandos y patologías sistémicas encontradas, se pudieron observar: queilitis inflamatorias y erosivas, pigmentaciones oscuras en mucosas y semimucosa bucal, lesiones aftosas y lesiones erosivas de mayor tamaño, candidiasis y patologías inflamatorias gingivoperiodontales. A nivel de salud general pudimos observar con una mayor frecuencia patologías hipertensivas, gastrointestinales, calambres y la presencia de diversas patologías de naturaleza dermatológicas, como hiperqueratosis, sequedad de manos y pies con presencia de múltiples agrietamientos y diferentes pigmentaciones en piel.

Cuadro 6. Signos relacionables al arsénico.

Edad	Sexo	Residencia	Nacimiento	Prurito	Calambres	Estrías Ungueables	Observaciones
13	M	El Puerto	El Puerto	NO	SÍ	NO/SÍ	Piel seca
17	M	Tres Cruces	Caucete	-	En manos	0	0
17	M	Retiro	San Martín	NO	4	SÍ	Piel seca
16	F		Retiro	0	0	0	0
16	F		Santa Rosa	0	0	0	0
17	M		Santa Rosa	0	0	0	0
16	F	El Retamo	Lavalle	NO	En los pies	NO	7
16	F		El Retamo	NO	NO	NO	8
17	F		Godoy Cruz	0	0	0	0
16	F		Godoy Cruz	NO	NO	SÍ	0
16	F		Maipú	NO	NO	SÍ	0
18	M		El Retamo	1	NO	NO	NO
43	F		San Miguel	NO	NO	NO	0
17	M	San Miguel	Mendoza	NO	NO	NO	0
17	M	Lagunitas	Lagunitas		NO	NO	Piel seca
17	M	Retiro	Mendoza	NO	NO	N	Piel seca
27	F	San Miguel	25 de Mayo	2			
56	F		San Miguel	SÍ	De noche	NO	9
28	F		No Sabe	3	5	NO	10
43	F		San Miguel	NO	De noche	6	0
47	F		San Miguel	NO	De noche	NO	11
26	F		San Juan	NO	NO	SÍ	NO
10	M		San Juan	SÍ	De noche	NO	12
20	F		San Juan	NO	De noche	0	0

Referencias: (1) Cuando usa ropa de lana. (2) En las piernas. (3) Cara, tercio inferior. (4) SObre todo en las piernas. (5) En brazos, luego de sostener algo durante mucho tiempo. (6) Cambio de color y quebradizas. (7) Dolor de panza ocasional. (8) Dolor de estómago. (9) Sequedad de piel, dolor de rodilla (crugen), anemia, pecas, várices. (10) Manchas marrones, poco limitadas, superficiales (11) Hernia de disco.

Fuente: elaboración propia en base a datos primarios.

Cuadro 7. Examen de piel, tejidos blandos y duros, pies y manos.

Edad	Sexo	Residencia	Nacimiento	Lesiones			Medicación	Ex pies	Ex manos
				Pies	Tj. bl.	Tj. duro			
13	M	El Puerto	El Puerto	NO	NO	NO	NO	-	Muy Secas
17	M	Tres Cruces	Caucete	0	0	0	0	0	0
17	M	Retiro	San Martín	1	0	0	0	0	0
16	F		Retiro	0	0	0	0	0	0
16	F		Santa Rosa	0	0	0	0	0	0
17	M		Santa Rosa	0	0	0	0	0	0
16	F	El Retamo	Lavalle	NO	NO	Caries	NO	NO	Normal
16	F		El Retamo	NO	NO		NO	0	No Presenta
17	F		Godoy Cruz	0	0	0	0	0	0
16	F		Godoy Cruz	NO	NO	SÍ	NO	0	0
16	F		Maipú	NO	NO	SÍ	NO	0	0
18	M		El Retamo	NO	5	10	NO	Normal	Normal
43	F		San Miguel	NO	NO	NO	NO	0	No Presenta
17	M	San Miguel	Mendoza	NO	0	0	NO	0	Resequedad
17	M	Lagunitas	Lagunitas	0	0	0	NO	0	0
17	M	Retiro	Mendoza	NO	6	SÍ	NO	0	0
27	F	San Miguel	25 de Mayo						
56	F		San Miguel	2	0	NO	11	0	NO
28	F		No Sabe	3	NO	0	12	13	14
43	F		San Miguel	0	7	0		0	0
47	F		San Miguel	NO	8	NO	NO	0	0
26	F		San Juan	NO	NO	NO	Antib	0	Normal
10	M		San Juan	4	9	0	Vitam	0	15
20	F		San Juan	0	0	0	NO	0	0

Referencias: (1) Verrugas en manos; (2) Callo por una espina; (3) Manchas marrones poco definidas alrededor de la boca; (4) Manchas claras en la cara, manos y brazos / lesiones coloridas; (5) Nevus en labio inferior línea Klein; (6) Manchas melánicas en encía adherida; (7) Mancha marrón en mucosa de reborde alveolar inferior y superior; (8) Lesión grisácea sobre mucosa alveolar anterior inferior; (9) Lesión en mucosa bucal sobreelevada labio inferior, inflamado y descamado, vesicular con techo intacto tamaño 1cm; (10) Erosión ácida y caries; (11) P/Hipertensión; (12) Diclofenac; (13) Piel seca e Hiperqueratosis; (14) Piel seca e Hiperqueratosis; (15) Lesiones en ambas manos.

Fuente: elaboración propia en base a datos primarios.

Según entrevistas a los médicos Dra. Stella Maris Osachez, Alberto D'avicino y Alejandro Maure -este último ya fallecido- surge que el agua contiene arsénico que provoca problemas gastrointestinales, manchas blancas en la piel, manchas amarillas en los dientes, leucemia. El cáncer de estómago, piel y huesos también es consecuencia del arsénico.

> El arsenisismo crónico (HACRE) es una enfermedad que afecta con el tiempo, lo que he visto más acá es la caída de pelo por zonas, la dermatitis a nivel de piel, manchas en los dientes, a veces trastornos oftalmológicos, vas a ver en la escuela muchos chicos que llevan lentes, y se han dado algunos casos de cáncer. Han fallecido algunos pacientes, un caso que murió de cáncer de estómago, otro paciente de cáncer de esófago, un poblador de Arroyito que también murió de cáncer de estómago, o sea que es muy probable que sea producido por el arsénico a través de los años. (Entrevista a la Dra. Osachez, San Miguel de Los Sauces, 2013).

Alimentación y salud

La alimentación afecta mucho y la carencia de agua, entre otras cosas, hace que se den de forma muy escasa cultivos de hortalizas de hoja. Algunas hortalizas llegan a través de comerciantes que van en camiones a vender, pero en época de verano, cuando los calores son extremos, no dura, y no es mucho lo que traen, porque para ellos las pérdidas son muy grandes, sobretodo la verdura de hoja verde se marchita rápidamente. Por eso, la alimentación en estas poblaciones se basa en carnes rojas.

> Acá se produce la cría de chivo, también algunos puesteros tienen ganado bovino, y es lo que comen. A veces comen lo que pueden cazar en el campo como la vizcacha, liebre, quirquincho... y algunos como es el quirquincho tiene un alto contenido graso. Suelen sufrir de la patología vesicular, hay gente operada de vesícula por cálculos, debido a la carne, el colesterol... (Entrevista a la Dra. Osachez).

Política de Estado

En el 2012 se comenzó a construir un “acueducto integrado del secano” cuyo objetivo fue dotar de agua potable a la población del área de secano en la provincia de Mendoza. Hasta el momento el agua era dotada por el municipio a través de camiones cisternas, cuando no estaban rotos y los caminos eran transitables. Dicha obra de acueducto es una obra que lleva a cabo la Municipalidad de Lavalle, y es financiado por el ENOHSA -Ente Nacional de Obras Hídricas y de Saneamiento-. Tiene una extensión de 270 km y lleva agua desde una perforación de Gustavo André a las localidades de Asunción, San José, Lagunas del Rosario, Reserva Telteca, La Majada, El Retamo, El Cavadito, El Puerto, San Miguel, Lagunita, El Retamo, El Forzudo y Arroyito (Álvarez *et al.*, 2010).

Figura 3. Etapa de construcción del Acueducto Integrado del desierto de Lavalle

Fuente: Archivo Municipalidad de Lavalle

Lo cierto es que esta red de agua distribuida -a través del acueducto conectado a un pozo de Gustavo André- ha solucionado bastantes problemas a los pobladores y pobladoras que viven cerca del acueducto. Pero no tenemos datos aún de los que viven lejos de ese acueducto, ya que si se vive a un kilómetro, ya es imposible obtener agua. Hay casos de casas que han puesto 70 m de manguera para proveerse de agua pero no tienen buenos resultados, ya que la manguera no puede durar, pasa por la superficie donde está expuesta al calor y frío extremos propio de la zona.

Si bien no toda la población vive cerca del acuífero, el camión cisterna municipal reparte el agua del acuífero. A metros de la escuela de San Miguel de Los Sauces se ubican ocho tanques de almacenamiento que se construyeron para potabilizar el agua del río San Miguel[156]. Estos tanques de 50.000 litros cada uno, hoy sirven para almacenar el agua que viene por el acuífero mencionado. Al momento de escribir este trabajo, el agua era distribuida por el señor Romero a Lagunitas, El Retamo, El Forzudo y allí en San Miguel.

En cuanto a las casas que se ubican en los distintos puestos lejanos a la escuela, el agua llega por medio de un camión cisterna, y en el cual se carga agua en la planta y se la distribuye. Esto sucede en las inmediaciones de San Miguel. Es necesario investigar la situación de la población que se encuentra lejos del acueducto, en zonas donde es difícil acceder ya que hay muchos puestos donde se llega mediante una huella que se borra por lluvias torrenciales.

[156] Es necesario aclarar que el río ya no existe, y la planta potabilizadora fue probada en su momento y no sirvió.

Figura 4. Foto donde se observa el modo de cambiar el rumbo del agua (San Miguel de Los Sauces, 2015)

Fuente: Informe final becaria de iniciación a la investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado, María Luz López Iperique (2014-2015)

Conclusiones

La situación de salud de la población se encuentra afectada por las condiciones ambientales deterioradas de la zona estudiada en el área de influencia de las Lagunas de Guanacache, en especial por la acentuada presencia de arsénico en estado libre en las fuentes de agua locales. El cambio desde la abundancia de agua a la extrema sequedad significó un drástico cambio en los modos de vida local -de laguneros pescadores a criadores de cabras- y ha concentrado, no sólo el arsénico que existía en forma natural, sino también la salinidad, el fluor y otros elementos. La situación se acentúa también

por la localización de estas comunidades al final de la cuenca, es decir, río abajo. Y aunque el río no llegue a la zona, es posible que las aguas subterráneas lleguen contaminadas; los estudios sobre estas aguas dan cuenta de la contaminación que sufren por manejos incorrectos de las industrias, de la agricultura y la polución urbana.

Y si bien los datos obtenidos son reveladores, este estudio es sólo un acercamiento a las condiciones de vida de la población, respecto a los problemas ambientales y de salud. Es necesario un estudio más profundo y que contemple los cambios en el tiempo que sufre tanto el ambiente como la salud.

En el camino de reconstrucción de su ancestralidad, las diferentes Comunidades del Pueblo Warpe que habitan en las antiguas Lagunas de Guanacache y zonas aledañas reclaman por la propiedad comunitaria de la tierra, el derecho al agua y a la subsistencia como lo han venido haciendo hasta ahora. En el año 2001 lograron una ley que les confiere la propiedad comunitaria. Su lucha consiste en hacer aplicar la ley. Pero como las mediciones que existían estaban desfasadas con la realidad, se está haciendo una mensura correcta, actividad que está suspendida por falta de recursos -ver Capítulo 12 a cargo de Carina Peletay, en este mismo volumen-.

El coloniaje funciona, en varios sentidos, otro espacio de su reproducción es el sistema de las escuelas albergue, el cual conspira contra la reproducción de las Comunidades Warpes, quienes ponen en duda la efectividad de los proyectos educativos que deciden sobre las condiciones culturales y humanas de los sectores con menos oportunidades.

Nuestro trabajo estuvo, desde su comienzo, pensado desde lo interdisciplinario, ya que el marco teórico fue realizado desde una mirada sociológica en consonancia con profesionales de la salud, y todas las actividades fueron atravesadas por el trabajo conjunto y colaborativo. La problemática de salud en la zona de estudio es abordable desde este posicionamiento por lo que el estudio es integral y continúa en sus distintas variantes para contribuir a su reconstrucción de un medio ambiente sano.

Referencias bibliográficas

Álvarez Mancini, A. A., Fernández Pérez, B. M. (2012). *Políticas públicas para mejorar las condiciones de vida en el secano de Lavalle, Mendoza.* Plataforma de Información para Políticas Públicas - Universidad Nacional de Cuyo (28 de noviembre). http://www.politicaspublicas.uncu.edu.ar/articulos/index/politicas-publicas-para-mejorar-las-condiciones-de-vida-en-el-secano-de-lavalle-mendoza [Sitio visitado por última vez el día 22 de julio de 2014].

Álvarez Mancini, A., Allegretti, L., Guevara, J., García Cardoni, M., Barón, J., Greco, S., Hiramatsu, K., Passera, C., Villagra, P., Agoglia, O. (2010). *Contribuciones al mejoramiento de la calidad de vida y al desarrollo integral de los pobladores del desierto del noreste de Mendoza* **[**Informe final]. Programa I+D, Facultad de Ciencias Agrarias, Filosofía y Letras, Ingeniería y Odontología.

Anderson, N. P. (1932). Bowen's precancerous dermatosis and multiple benign superficial epithelioma; evidence of arsenic as an etiologic agent. *Arch. Dermat. & Syph*. 26, pp. 10-52.

Bertola, V. G., Biagini, R. E, Martín, A. y Mosquera, J. E. (1966). Localización histoquímica del arsénico en piel de pacientes con hidroarsenicismo crónico. *Arch Arg Dermat,* 16, pp. 185-189.

Besuschio, S. C (2001). *Hidroarsenicismo Crónico Regional endémico (HACRE) en Argentina.*

Blanc, G. (2004). *Un humedal en riesgo: las Lagunas y Ciénegas de Guanacache, en el sector San Miguel-El Retamo.* Fundación INTI Cuyum.

Bocanegra, O. C., Bocanegra, E. M., Álvarez, A. (2002). Arsénico en aguas subterráneas: su impacto en la salud. En E. Bocanegra, D. Martínez y H. Massone (Ed.), *Groundwater and human development* (pp. 21-27). UNCuyo.

Bosch, E. A. (2008). *Informe sobre monitoreo de pozos baldes y jagüeles en la Reserva Telteca*.

Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. Grijalbo.

García Cardoni, M., Martínez, G., Allegretti, L., Alvarez Mancini, A., Barón, J., Greco, S., Guevara, J. C., Hiramatsu, T., Passera, C. B y Villagra, P. (2009). Contribuciones al mejoramiento de la calidad de vida y al desarrollo integral de los pobladores del noreste de la Provincia de Mendoza. Programa I+D. *Revista de la Facultad de Odontología de la UNCuyo*, 3 (1), pp. 23-29.

García Cardoni, M. O. (2011). Reflexiones en torno a nuestro pueblo originario. Los warpes: su ancestralidad, el presente y la recuperación de su patrimonio cultural. *Revista de la Facultad de Odontología de la UNCuyo*, 5 (1), pp. 12-21.

García Valoria, A. (2001). *Toxicidad del flúor. Publicado en Geodental*. http://www.geodental.com/default.htm?d=5291 [Sitio visitado por última vez el 17 de febrero de 2017].

Instituto Nacional de Tecnología Industrial Química (2009). *Modelo de intervención para el abatimiento de arsénico en aguas de consumo*. INTI San Martín.

López Iperique, M. L. (2014-2015). *Exploración de problemas de salud provenientes del consumo de agua con altos contenidos de arsénico, en los pobladores del noreste de Mendoza* [Informe final de beca]. Universidad Nacional de Cuyo.

Medina, M. L, Merino, L. A., Miranda, O. y Gorodner, J. O. (2004). Hidroarsenicismo crónico regional endémico (HACRE) y patologías gingivoperiodontales en pobladores del Chaco (Argentina) *Boletín del Instituto de Medicina Regional,* Nº esp, pp. 94-99.

Roig Matóns, F., Roig Matóns, A., Roig Matóns, M., Roig Matóns, V. y Roig Matóns, E. (1999). *Guanacache. Fidel Roig Matóns, pintor del desierto*. Ediunc - Serie Arte.

Torres, L., Abraham, E., Torres, E. y Montaña, E. (2003). Acceso a los recursos y distribución de la población en tierras secas de Argentina: el caso de Mendoza. Aportes hacia la equidad territorial. *Scripta Nova*, VII (148). http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-148.htm [Sitio visitado por última vez el 7 de febrero 2017].

Villaamil Lepori, E. C. (2015). Hidroarsenicismo crónico regional endémico en Argentina. *Acta Bioquímica Clínica Latinoamericana*, 49 (1), pp. 83-104.

Sección IV

Conflictos en relación a las políticas de viviendas y economías populares

Capítulo
12

El proyecto de vivienda *Waro Utuk* en Lavalle (Provincia de Mendoza)

Carina Peletay

Introducción

En setiembre del 2011, dentro del seno del Instituto Provincial de la Vivienda de Mendoza, se estableció un instructivo para la participación del primer concurso nacional de vivienda social denominado "Proyectando Autonomía". El mismo estaba destinada a integrantes del Programa Federal del Integración Socio-comunitaria, y fue organizado por la Subsecretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda de la Nación, con el objetivo de llamar a concurso a las cooperativas de trabajo para el desarrollo tipológico y tecnológico aplicado a la viviendas de interés social sostenible; y donde se plasmarían saberes y prácticas obtenidas en armonía con el medio ambiente, aplicando tecnologías regionales, con ahorro de energía y respetando la forma de vida tradicional de los pobladores. Las Comunidades Güentota, Pablo Carmona y Peletay, pertenecientes al Pueblo Warpe, con sito en Lagunas del Rosario, San José y El Puerto de San Miguel Departamento de Lavalle, al Norte de la Provincia de Mendoza, se presentaron al mencionado concurso a través del proyecto *Waro Utuk*[157], contando con el asesoramiento

[157] *Waro Utuk*: voz warpe que significa "retorno -hogar".

técnico de Arquitectos, Ingenieros y Asistentes sociales del IPV. El proyecto resultó ganador del concurso, obteniendo como premio el apoyo para la ejecución de 25 viviendas de acuerdo al prototipo presentado. A tal fin, las comunidades ganadoras se constituyeron en una cooperativa de trabajo denominada "Cooperativa de Trabajo *Waro Utuk* Ltda.", con matrícula del Instituto Nacional de Asociativismo y Economía Social Nº47.469 y registro de personería jurídica provincial en Mendoza Nº1.725. Este capítulo expone algunas de las vicisitudes y obstáculos atravesadas por este proyecto de vivienda social destinado a mejorar la calidad de vida de Comunidades Warpes, y reflexiona acerca de los condicionantes burocráticos de la estructura administrativa del Estado -en sus diferentes niveles de administración- y que, finalmente terminó por violentar los derechos indígenas que dijo reconocer.

Comunidades Peletay, Pablo Carmona y Güentota

El espacio territorial que habitan las familias que constituyen las Comunidades Peletay, Pablo Carmona y Güentota forma parte del secano, con una geografía árida, típicas del desierto y poca vegetación. El Río Mendoza que bañaba el complejo de lagunas de donde se abastecían de agua las familias para el cultivo fue desviado hace más de 50 años, por lo tanto, las comunidades debieron abandonar la actividad agrícola y pesquera, actividad productiva que realizaban ancestralmente para dedicarse a la cría de chivo y algunas vacas. La distancia entre un puesto y el otro es de 5,15 a 20 km de distancia. Las comunidades más cercanas entre sí son la Comunidad Peletay y la Comunidad Pablo Carmona, ubicados en el distrito de Lagunas del Rosario y San José. La Comunidad Güentota se encuentra a 50 km de distancia en la localidad del Puerto, San Miguel, al límite con la Provincia de San Juan.

La primera etapa del proyecto de construcción de viviendas sociales, en el marco del proyecto *"Waro Utuk",* contemplaba la construcción de diez viviendas, en las cuales se repartían dos viviendas para la Comunidad Peletay, tres viviendas para la Comunidad Pablo Carmona y cinco para la Comunidad Güentota. En total, las tres comunidades están constituidas por 45 familias, de las cuales algunas viven en el territorio y otras en los pueblos cercanos.

En la zona de Lagunas de Rosario y San José, los servicios de agua potable son limitados, encontrándose familias sin el acceso al agua potable, otras están conectadas a un acueducto que sólo les proporciona agua dos veces a la semana. No tienen conexión a la energía eléctrica, el centro de salud más cercano se encuentra entre 9 a 25 km de distancia. El hospital más cercano está a 120 km de distancia, no hay transporte interno, las escuelas están a 23 y 10 km de distancia. En la zona denominada del Puerto, las familias tienen conexión a la energía eléctrica y agua potable, pero los servicios de salud, educación están a 180 km de distancia.

Habitualmente, las familias viven de la cría de chivo y durante la temporada de cosecha viajan a los pueblos cercanos para trabajar. Las viviendas en las que viven son precarias, de construcción de adobe y quinchas que, por lo general, tienen más de 70 años construidas. Las temperaturas en el territorio son abruptas ya que nos encontramos con temperaturas muy elevadas en verano, más 45 grados, y los inviernos son muy fríos.

Inicio del proyecto "*Waro Utuk*"

El proyecto dio inicio en el año 2013, a través de un proceso de análisis jurídico por parte de las gerencias jurídicas del IPV, acto seguido se hizo la presentación de las familias adjudicatarias de las viviendas. Posteriormente se realizó la primera visita de los funcionarios del IPV, de la Gerencia de Hábitat Social, a cargo de la Arquitecta Miriam Varona. En dicha visita se elaboró un mapeo del recorrido

realizado por la zona; con este registro se establecería luego la ubicación de las viviendas y de los servicios con que cuenta el área.

Desde el IPV remitieron la pieza administrativa a la Dirección de vivienda de Lavalle, en el Departamento de Planeamiento y Catastro Territorial de la Municipalidad de Lavalle, y se informó que, según los registros cartográficos y demás anteceden de la zona, los territorios de las comunidades destinados al proyecto estaban contemplados por la Ley provincial de expropiación Nº 6.920[158]. Allí comenzó un debate entre el IPV y Municipio de Lavalle sobre si era factible, o no, llevar adelante el proyecto, teniendo en cuenta la situación dominial. Se decidió remitir el proyecto al área jurídica del IPV, en donde se realizó un dictamen legal para establecer las posibilidades de llevar adelante el proyecto.

Desde las comunidades se proporcionó documentación, material y todo lo necesario para que los técnicos del IPV pudieran conocer las normativas, tanto nacionales, provinciales e internacionales sobre derecho indígena. Luego de adjuntada dicha documentación, la Gerencia de Gestión Integral del Hábitat Social solicitó dictamen legal respecto de si existe, o no, impedimento alguno para la ejecución del proyecto en el marco de la mencionada Ley Nº 6.920.

El doctor Roberto Gómez de la Municipalidad de Lavalle emitió dictamen legal en donde declaró la imposibilidad de ejecutar el proyecto, y el Contador Manuel Moreno Serrano del IPV solicitó nuevamente dictamen respecto de la posibilidad de ejecutar el proyecto mediante el otorgamiento de créditos con garantías personales. Asimismo, este último solicitó ver toda la legislación vigente sobre el tema y señaló qué se debe tener en cuenta para construir las viviendas. Posteriormente, el Dr. Gómez solicitó nuevamente informe respecto de si es factible que el proyecto se lleve a cabo en tierras fiscales a fin de evitar conflictos futuros.

Los responsables del proyecto, Osores Horacio y Carina Peletay de la Comunidad Peletay, viajamos a Buenos Aires para reunirnos con funcionarios de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda

[158] Ley provincial de expropiación N° 6.920. La misma se promulgó en el año 2001 con el objetivo de realizar un relevamiento territorial y devolver 700.000 hectáreas a las Comunidades Warpes ubicadas en el Departamento de Lavalle. A la fecha no ha podido efectivizarse.

de la Nación, con el objetivo de definir las posibilidades de darle una solución al problema. Argumentando en defensa del proyecto expusimos el hecho de que las comunidades contaban con títulos de propiedad que datan del año 1886 y títulos supletorios, mientras que además habíamos iniciado trámites ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) para la inscripción de las comunidades en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) [159] y que, además, el proyecto estaba estipulado a modo de préstamo que las familias beneficiarias debían devolver. Como resultado de aquella reunión se resolvió que el proyecto sería contemplado como un subsidio y llevado a cabo a través del "Programa Federal de Vivienda y Mejoramiento del Hábitat para Pueblos Originarios y Rurales".

Durante todo el proceso de dictámenes jurídicos emitidos por el IPV y el Municipio de Lavalle, y hasta la concreción del proyecto a través del otorgamiento del subsidio, transcurrió un año y medio, por lo que las comunidades tuvimos que establecer nuevamente los trámites correspondientes ante la nueva gestión, esta vez a cargo de la funcionaria responsable de la Gerencia de Hábitat Social en el IPV, la Arquitecta Graciela Plastina.

Ya entrados en el año 2013, la Gerencia de Hábitat Social le sugirió al municipio la necesidad de que el proyecto estuviera encuadrado dentro del "Programa Federal de Vivienda y Mejoramiento del Hábitat para Pueblos Originarios y Rurales". Ya que, teniendo en cuenta las distintas situaciones que presenta cada comunidad en cuanto a conformación, tenencia de la tierra comunitaria, ocupación y recuperación de territorio, entre otras cosas, existen instrumentos jurídicos que permiten regular de manera clara y precisa las condiciones en que se encuentran los Pueblos y Comunidades Originarias, como la Ley Nº 23.302 y su adhesión provincial, Ley Nº 6.920, entre otros.

[159] El RENACI es el Registro Nacional de Comunidades Indígenas dentro del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Las Comunidades Indígenas en el país deben hacer una presentación de su forma de organización y mecanismos de elección de sus autoridades. El RENACI se encarga de realizar visitas a las comunidades para corroborar datos y espacios de ocupación territorial. Ante la presentación del proyecto *Waro Utuk* en el RENACI, ésta institución nunca acompañó el proyecto y tampoco agilizó los trámites de inscripción de las personerías jurídicas de ambas comunidades.

Desde la gerencia del IPV, habiendo tomado conocimiento del programa para Pueblos Originarios, como también de las normativas jurídicas que avalan el derecho de las Comunidades Indígenas, se solicitó un nuevo dictamen legal dentro del área legal del IPV para que se reconsidere esto. El dictamen resultó a favor de las comunidades, y se expidió ante tres aspectos: 1º) el derecho a la tierra; 2º) el programa de ejecución de la vivienda; 3º) recupero de las cuotas de las viviendas. En términos generales éste dictamen establece el derecho a la tierra a favor de las Comunidades Indígenas, por lo que respecta las diferentes normativas jurídicas y que, en cuanto a lo establecido dentro del Programa Federal de Vivienda para Pueblos Originarios, establece que será considerada la certificación del dominio de la tierra en forma comunitaria, ya sea de propiedad de la comunidad o bien se encuentre en trámite de obtener el dominio.

En abril de 2013, mediante la Resolución Nº239, se aprobó el Convenio Específico "Programa Federal de Integración Sociocomunitaria- Vivienda Nuevas" Nº 1775/12, donde se otorga financiamiento para la ejecución de 30 viviendas, de las cuales 25 componen el proyecto "*Waro Utuk"*, entre la Subsecretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda, el IPV Mendoza y el Municipio de Lavalle. Se adjuntó la documentación técnica y legal de la Cooperativa de Trabajo *Waro Utuk*, y la Gerencia de Gestión Integral del Hábitat Social presentó un informe solicitando la creación de un marco jurídico propio del IPV, donde se contemplen las características particulares del proyecto habitacional *Waro Utuk*, en el marco de las leyes vigentes y los programas nacionales destinados específicamente a las Comunidades Indígenas.

Dicha solicitud se funda en las características específicas que presenta el proyecto, la cual exige un abordaje sociotécnico y dominial diferente a los modos tradicionales que rigen actualmente en la política pública de vivienda en la provincia. Esto significa un abordaje multidisciplinario con la participación plena de las comunidades a través de la consulta, y también con la participación de los otros actores institucionales involucrados en la temática y relacionados a ella. El tipo de intervención planteado requiere, a su vez, adaptar el sistema administrativo institucional a situaciones que

no han sido contempladas en materia de política habitacional en la Provincia de Mendoza, en el marco del reconocimiento histórico a los Pueblos Originarios, Ley Nacional Nº 23.302, sobre política indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes, su adhesión provincial, Ley Nº 6.920 sobre reconocimiento a la preexistencia étnica y cultural al Pueblo Warpe, y el cumplimiento del Art. 75º, Inc. 17 y 22 de la Constitución Nacional.

Resolución Nº 1.611
Instituto Provincial de la Vivienda

A raíz del Convenio ya firmado entre las partes, el IPV emitió la Resolución Nº 1.611, firmada por el presidente del IPV Omar Parisi y los integrantes del directorio, en la cual se establece la implementación en todo el territorio de la Provincia de Mendoza del Programa Federal de Vivienda y Mejoramiento del hábitat para Pueblos Originarios y Rurales, en el marco de la aplicación de la Ley Nº 23.302, y su adhesión a la Ley provincial Nº 6.920 correspondiente al decreto Nº 993/10 del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios; este último es quien aprueba el reglamento particular del programa. La resolución establece mecanismos de consulta dentro de lo estipulado por el Convenio 169 de la OIT, en donde se instituye el derecho al consentimiento libre e informado, y establece el aval por parte del IPV para la construcción mediante sistemas alternativos al tradicional, en concordancia con la protección del medio ambiente, el desarrollo de tecnologías regionales y el ahorro de energía, respetando la forma de vida de los pobladores. Autoriza la ejecución de la obra según el convenio específico ACU Nº 1775/12, aprobado por Resolución del Honorable Directorio del IPV -con fecha 4/02/2013- en los territorios que las comunidades habitan, comprendidas bajo la Ley Nº 6.920, y todas aquellas que surjan en el marco del derecho indígena. La resolución menciona también el otorgamiento del subsidio en carácter compensatorio

por reparación histórica a favor de las 25 familias beneficiarias de las Comunidades Peletay, Pablo Carmona y Güentota. Instrumenta como mecanismo de legitimación para las acciones a realizar en materia habitacional.

Una vez establecida la resolución que le daría un marco legal al proyecto, se derivó la misma ante la Dirección de Vivienda de Lavalle -dirigida por el señor José Blanco- en donde se debía presentar la documentación que desde esta dirección requirieron. De este modo, las familias beneficiarias presentaron toda la documentación necesaria y las comunidades establecieron, junto con los técnicos del IPV y el municipio, un plan de trabajo.

Por otro lado se envió una copia de la resolución a los funcionarios del INAI, al coordinador del RENACI, Emiliano Di Lorenzo, teniendo en cuenta la acentuada demora que poseía el trámite de inscripción de las personerías jurídicas de las Comunidades Pablo Carmona y Peletay. No hubo ninguna respuesta del INAI, ni tampoco acompañamiento ni asesoramiento. Gran parte de las demoras a la implementación del proyecto tuvo que ver por las demoras a la inscripción de las personerías jurídicas, ya que el Municipio de Lavalle consideraba que sólo se podía avanzar en la ejecución de la obra en los territorios cuyas comunidades tuvieran la personería registrada en el INAI. Sin embargo, el programa federal de vivienda para Pueblos Originarios no mencionaba eso, no era un impedimento el no tener personería jurídica para acceder al derecho de una vivienda.

Propuesta para la construcción de las viviendas

Uno de los grandes desafíos a resolver son las grandes distancias existentes entre las futuras viviendas, como así también el traslado de materiales y el suministro de servicio de agua y electricidad. Las comunidades presentaron una propuesta ante el IPV y el Municipio para que se apruebe la construcción en adobe, en virtud de que ese material es el que más se adapta a los efectos adversos del clima en el territorio.

En febrero del 2014, el Municipio de Lavalle indicó que las modificaciones solicitadas para cambiar la construcción de ladrillo por la de adobe, no se ajustan a las normas legales vigentes en materia de edificación, y que no le corresponde al municipio resolver sobre ése asunto. Desde el IPV no se resolvió tampoco el asunto, dilatando nuevamente la ejecución de la obra.

Además, el municipio solicitó que se modifique la lista de beneficiarios, ya que consideró que las familias integrantes de las comunidades, que por razones laborales viven en los pueblos cercanos, no pueden acceder a una vivienda en sus territorios ancestrales ya que, en principio, los beneficiarios debían ser sólo las familias de las tres comunidades que viven actualmente en el territorio. Ésta problemática dilató aún más el proyecto generando conflicto. De este modo, las tres comunidades implicadas en el proyecto definieron ante asamblea que las viviendas debían destinarse a las familias que viven en el territorio, como así también a las familias que viven en los pueblos cercanos, dado que a través de este proyecto se trató de lograr el retorno de las familias que, por razones laborales u otras, han tenido que emigrar.

Posteriormente, las comunidades solicitamos una reunión con el Intendente Roberto Rhigi, este aceptó, pero una vez cumplida la hora de la reunión se había retirado. Al no encontrar respuestas las

comunidades enviamos una denuncia ante el Ministerio de Derechos Humanos de la Provincia de Mendoza, que le solicitó al municipio resolver la situación a favor de las decisiones de las comunidades. Sin embargo, no hubo posibilidades de resolver el asunto. Mientras el financiamiento estaba en espera y desvalorizándose, no se podía avanzar por este desentendimiento oficiado por el municipio. Además de todos estos obstáculos, ninguna de las dos instituciones resolvía el tema del material adecuado para la construcción, a pesar de los dictámenes y resoluciones del IPV.

Las comunidades tuvieron que ceder su posición y confeccionar una nueva lista de beneficiarios en donde cinco familias se quedaron fuera de la posibilidad de acceder a la vivienda en el territorio. Por su parte, al no obtener respuestas favorables sobre el uso del adobe para la construcción de las viviendas, desde el IPV llevaron la propuesta de construir con suelo cemento, un material nuevo en la Provincia y que se adaptaría al clima del territorio. Además se suponía que serían las comunidades quienes elaborarían el material, hecho que constituiría una oportunidad laboral en el marco del proyecto de construcción de viviendas.

El 19 de noviembre del 2014 se firmó el contrato de obra entre la Municipalidad de Lavalle y la Cooperativa de Trabajo *Waro Utuk*, cuyo objeto fue la construcción de diez viviendas para las Comunidades Güentota, Peletay y Pablo Carmona. El 15 de diciembre de 2014 se firmó el pago del primer desembolso a la cooperativa, pero se requería, previo a la efectivización del pago, la verificación de las condiciones dominiales del terreno. Desde la Dirección de Catastro se establecieron los puntos cartográficos con las nomenclaturas en donde se encuentran ubicadas las viviendas antiguas de cada una de las familias beneficiarias, por lo tanto, se formó un expediente de pago del primer desembolso y se firmó el contrato de obra, quedando pendiente, por parte del municipio, el acta de inicio de obra. Asimismo, el municipio se comprometía a entregar los terrenos con los trabajos preliminares indispensables para el inicio de la obra. En éste sentido, el municipio cumplió con la construcción de terraplenes y nada más. Ya que la provisión de agua para la obra fue cobrada a la cooperativa para que llevaran un camión con agua. Y

con respecto a la energía eléctrica, la cooperativa tuvo que comprar generadores de energía porque el municipio se negó a proporcionar los que tenían.

Finalmente, la obra comenzó en abril del 2015, sin el Acta de Inicio de Obra, ya que el municipio se negó a labrar el acta. Asimismo, comenzaron a fabricarse los ladrillos de suelo cemento, sin contar con ninguna colaboración por parte del municipio, por lo que los gastos de traslado de materiales, provisión de agua y energía se resolvieron por parte de la cooperativa de manera rudimentaria, haciendo pozos baldes u ocupando las aguadas de los animales, utilizando un auto y un carro para trasladar agua de una distancia a otra. Las distancias entre una vivienda y la otra son grandes, por lo que en asamblea se decidió empezar la obra en la zona de Lagunas del Rosario y San José, para luego continuar en El Puerto de forma paralela.

El recurso económico destinado ya estaba devaluado debido a las dilataciones que las instituciones intervinientes generaron, por lo tanto, al pagarse el primer desembolso, la cooperativa tuvo que reducir al máximo los gatos para poder continuar. No se contemplaron dentro del presupuesto las distancias en el territorio, ni el hecho de que el proyecto de construcción de viviendas se desarrollaría en una zona rural sin servicios básicos disponibles, todo lo cual implicaría poner a punto redes de servicios inexistentes de luz y agua potable. El municipio no resolvió lo que le correspondía al respecto.

En junio del mismo año, las cooperativa fue notificada de una denuncia presentada por el señor Miguel Azaro, pertenenciente a la Comunidad Juan Manuel Villegas[160], quien a través de la Nota Nº 8649/15 dirigida a la Dirección de Vivienda del Municipio manifiesta textualmente *"no estar de acuerdo en que esta cooperativa siga avanzando con el proyecto, sí que se siga con la construcción de las casas, siempre y cuando lo ejecute la Comunidad Huarpe Juan Manuel Villegas...".* Así mismo en la misma nota habla de la falta de consulta a su comunidad sobre la puesta en marcha del proyecto,

[160] La Comunidad Juan Manuel Villegas se ubica en el paraje San José del Departamento de Lavalle a unos 9 km del territorio comprendido por las Comunidades Peletay y Pablo Carmona.

por lo que solicitan al intendente que frene la obra, teniendo en cuenta las condiciones que ellos desde su comunidad proponen.

En éste mismo sentido de la misiva de Miguel Azaro, el abogado Fidel Bustelo, apoderado de las Comunidades Warpes en el secano de Lavalle, hizo una presentación legal ante el IPV en donde solicitó la nulidad absoluta del procedimiento administrativo, de la Resolución dictada por el IPV, y suspensión del procedimiento y de las obras, hasta tanto no se resuelva dicha nulidad. Luego reiteró el reclamo y acusó de morosidad al IPV, en virtud que no se había resuelto la nulidad interpuesta, haciendo reparos administrativos, civiles y penales en defensa de los derechos de sus representados, y estableciendo un planzo en términos perentorio de tres días para dar cumplimiento a la normativa que ampara a los Pueblos Originarios.

El apoderado de las comunidades acusó que se habían otorgado derechos de propiedad individual a personas que no pertenecen a las comunidades y, según objetó, ni siquiera viven en el territorio warpe. Argumentó que no se ha respetado el derecho de propiedad comunitaria. Por su parte, el Area Jurídica del IPV respondió manifestando que lo expresado por el abogado Fidel Bustelo carece de sustento y es completamente falso. El Estado argentino ha reconocido la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas en el Art. 75º Inc. 17 de la Constitución Nacional, además reconoce desde una perspectiva integradora el derecho constitucional a la propiedad comunitaria indígena de las tierras y territorios, consagrando la jerarquía supra legal de los tratados internacionales, que integran el sistema de derechos actualmente vigentes o el llamado Bloque de Constitucionalidad Federal; por lo tanto, el IPV consideró que las acciones llevadas a cabo sobre el proyecto responde al amplio marco de derechos indígenas.

Otro fundamento del escrito de nulidad presentado por el apoderado de las Comunidades Warpes se manifiesta sobre la violación del derecho a consulta y participación que el Estado y sus reparticiones deben respetar para que las decisiones sean válidas:

> que respecto del derecho de consulta, la Resolución Nº 1611/13 en su artículo 7mo establece como instrumento de legitimación para las acciones a realizar en materia habitacional la consulta de

> los pueblos originarios de Mendoza, se entiende que respecto de lo dispuesto en dicho artículo, en las presentes actuaciones se ha dado cumplimiento parcial en cuanto a lo formal, por lo que se sugiere algunas cuestiones a considerar para concretar la consulta".

Por otro lado, en cuanto a Comunidades Warpes a consultar, y atendiendo al reclamo del abogado, el IPV, decidió ampliar la consulta a las comunidades que participan del Proyecto *Waro Utuk* desde 2010, Güentota, Peletay y Pablo Carmona, quiénes han manifestado su conformidad con el mismo desde su inicio y la Comunidad Juan Manuel Villegas, más las que surjan del informe del Área de Agrimensura. De este modo se ordenó dar continuidad a la construcción de las diez viviendas planificadas, *"previo cumplimiento de la formalidad de la Consulta por el método que disponga el Área Social del Departamento"* (Folio 600, Dra. Laura Martínez, Departamento de Hábitat, IPV).

Resolución del Municipio de Lavalle Nº 776/15

En el mes de junio de 2014 notificaron a la Cooperativa de Trabajo *Waro Utuk* Ltda. de la Resolución del Municipio de Lavalle (Resolución Nº 776/15), por la cual en su artículo primero resuelve:

> Suspender la construcción de las obras en los terrenos en los que se presenta el conflicto de intereses, esto es en el distrito de San José, hasta tanto las Comunidades Huarpes en conflicto, Juan Manuel Villegas, Comunidad Peletay, Comunidad Pablo Carmona y Comunidad Guentota acompañen la documentación necesaria que justifique la legitimación que haga a su derecho, acompañando títulos por el que se reconoce la posesión de las tierras en cuestión.

De esta manera la obra fue suspendida. La cooperativa presentó una acción de revocatoria que nunca fue respondida por el municipio, luego se llegó a un acuerdo de continuar la obra en el territorio

de la Comunidad Güentota, por lo que el municipio debió visitar la obra para realizar la certificación necesaria para efectivizar el siguiente desembolso que permitiría continuar la obra de construcción en la localidad de El Puerto. Sin embargo, le comunicaron de manera informal, y sin justificación, a la Arquitecta Mercedes Chala Directora Técnica de la obra, que habían decidido no avanzar.

El requerimiento del municipio de presentar documentación para legitimar la ocupación es contradictoria, ya que la ocupación por sí sola es un hecho y los títulos de propiedad es otra realidad que es difícil concretar, ya que es el mismo Estado -a través de órganos descentrados como INAI- el que ha negado hasta el momento la posibilidad de que las comunidades puedan acceder a títulos de propiedad comunitaria. Las Comunidades Peletay y Pablo Carmona tienen una demora mayor de cinco años sobre la inscripción de sus personerías jurídicas que, de hecho, cuentan con dictamen técnico positivo por parte del RENACI del INAI.

Por otro lado, cabe destacar que, tanto el Reglamento Particular del Programa Federal de Integración Socio Comunitaria, como el Programa Federal para Pueblos Originarios y Rurales, sobre los requisitos que deben cumplimentar los beneficiarios, establecen que: *"al no poseer el dominio se contemplará el hecho de que se encuentren en trámite de obtener el dominio".* En éste sentido, la Ley provincial Nº 6.920 de expropiación no ha generado avances para la mensura de territorios warpes en la Provincia de Mendoza, convirtiéndose de este modo en un obstáculo, más que en un avance en materia de recomposición territorial indígena.

Ante estas circunstancias, las comunidades tuvieron que frenar la obra, quedando diez familias sin viviendas, 20 familias sin trabajo, y la cooperativa con deudas impositivas. La Comunidad Villegas nunca hizo presentación de la documentación que acreditara su ocupación territorial. Las comunidades afectadas ya habían presentado toda la documentación que se solicitó para poder avanzar en las firma de los convenios y contratos entre la cooperativa y el Municipio de Lavalle.

El conflicto no pudo resolverse, se enviaron denuncias al INAI, sin ninguna respuesta hasta el momento. La obra duró solo tres me-

ses, con un 10% realizado. Con el fin de llegar a alguna solución, el IPV le solicitó al Municipio de Lavalle que renuncie al proyecto para que el IPV se encargara de llevarlo a cabo junto con la Secretaría de Vivienda de la Nación, sin embargo, el municipio nunca respondió y no se pudo avanzar. Luego ante el cambio de gestión administrativa en el IPV, las comunidades solicitaron una respuesta y la devolución del recurso otorgado para las comunidades, con la intención de resolver, por los propios medios, la construcción de las viviendas. En este caso, el recurso fue destinado para otros proyectos, por lo que desde el IPV solicitaron nuevamente presupuesto ante la Secretaría de Vivienda de la Nación.

Más tarde, a principios del año 2016, de manera informal, el IPV le comunicó a la cooperativa que, todas las obras que no tenían el Acta de Inicio de Obra realizado hasta la fecha quedarían contempladas dentro de la Resolución Nº 62 y 63 de la Secretaría de Vivienda de la Nación, y que se le daría de baja a los Programas de Integración Sociocomunitaria y al Programa Federal de Vivienda y Mejoramiento del hábitat para Pueblos Originarios y Rurales. Es decir que debido a que el Municipio de Lavalle nunca quiso realizar el Acta de Inicio de Obra, el proyecto *Waro Utuk* fue dado de baja.

A modo de reflexiones finales

Hasta el momento, a pesar de las denuncias y reclamos de las comunidades, no ha existido ningún avance en el tema aquí presentado. Las comunidades se encuentran en proceso de regularizar los balances que les son solicitados por el IPV y el municipio. Mientras que la cooperativa sigue sumando deudas impositivas que son difíciles de cancelar, ya que las familias no poseen recursos económicos extras para poder afrontarlos. Tampoco se ha podido obtener un asesoramiento legal gratuito, por lo que las familias han tenido que afrontar gastos para que la causa sea llevada a cabo por un asesor letrado. Sin embargo, hasta el momento, no se ha logrado

concretar una demanda que permita poner en claro ante la justicia a los responsables de la paralización de éste proyecto, y que logre cumplir con el derecho que ha sido discriminado.

Las Comunidades Warpes fuimos ganadoras de un concurso nacional que nos fue arrebatado. Fuimos sometidas a regulaciones institucionales y dictámenes jurídicos para poder acceder al derecho de la vivienda digna, no obtuvimos acompañamiento de las instituciones, fuimos víctimas de dilaciones y negación. Los recursos destinados por convenio fueron utilizados para otros proyectos, y las familias quedaron sin trabajo, sin posibilidad de acceder a los servicios básicos que eran contemplados en ése proyecto.

El Municipio de Lavalle actuó de manera ilegal para no responder a la inversión que debía aportar a éste proyecto, y a pesar de reconocer a las Comunidades Warpes, plantó un conflicto de intereses para que la obra fuera definitivamente frenada. Las familias beneficiarias del proyecto viven desde siempre en el territorio y, de hecho, aparecen en los registros de puesteros del municipio, por lo tanto, no se estaba tratando de una supuesta usurpación de territorios hacia la Comunidad Villegas que, como queda en claro según manifestaron por escrito, no estaban en contra del proyecto, aunque sí deseaban formar parte de un proyecto que no concursaron y del cual no participaron en su diseño y gestión.

Para finalizar, todo lo que se llevó a cabo estuvo encuadrado dentro de los convenios internacionales del derecho indígena, así como las normativas constitucionales y provinciales, sin embargo, las instituciones que intervinieron en éste proyecto hicieron caso omiso del proceso regulatorio del proyecto, hasta de los dictámenes y resoluciones que en sus propias instituciones se encargaron de establecer.

Por otro lado, la intervención de los referentes warpes que, debido a su incapacidad para resolver las problemáticas de las familias de su comunidad, quisieron aprovecharse de la puesta en marcha de un proyecto innovador y que, además, proporcionó un proceso de reorganización importante en el territorio, frenó la posibilidad de establecer derechos para todas las comunidades y marcar precedente dentro del territorio.

El Proyecto *Waro Utuk* es un fiel reflejo de la incapacidad que tiene el Estado argentino para concretar el derecho que pregona en la Carta Magna. El reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas debe traducirse en políticas públicas que impulsen soluciones para romper con las estructuras de sometimiento e imposición que venimos sufriendo desde hace siglos.

Capítulo **13**

Desafíos en torno a la soberanía alimentaria

en el marco del desarrollo del agronegocio en Mendoza

Diego Montón

El panorama global

Amplios niveles de incertidumbre rodean a la época actual. El capitalismo, actualmente hegemonizado por el capital financiero, ha desarrollado y profundizado una convergencia de crisis que no encuentran resolución bajo sus propias reglas. Desde el 2008, la crisis financiera impacta en las economías mundiales, la misma no parece poder resolverse en el corto plazo y así lo exteriorizan los resultados de las diferentes reuniones de la elite mundiales: G20, OMC, G7, Davos, etc.

La crisis alimentaria tampoco ha cedido, pues el desarrollo del capital en la agricultura y la subordinación del mercado de alimentos transformando a los mismos en mercancías solo han agravado la situación. Al 2016 existían en el planeta 800 millones de hambrientos, 2000 millones con deficiencia nutricional y 1000 millones de obesos[161], más de la mitad de la población mundial con hambre o mal alimentada.

La crisis climática continúa agravándose por las emisiones de gases con efecto invernadero, y la destrucción de bosques nativos y

[161] Fuente: FAO/ IPES-Food

selvas. De la mano de una crisis energética que surge de modelos de desarrollo que se basan en un consumo irracional y desmesurado de combustibles fósiles y balances energéticos altamente deficitarios. El capitalismo no solo no da respuestas a la convergencia de crisis, sino que es la causa fundamental de las mismas. De no revertir estas tendencias es la vida, y el propio planeta, los que corren el riesgo de desaparecer. La madre tierra está en peligro.

En este contexto, podemos asegurar que el desarrollo del capital en el campo y las formas de destrucción, producción, especulación y comercialización agrícola que este impone son componentes estructurales de estas crisis.

Hacia un gran monopolio global:
La tendencia a la concentración y subordinación de los mercados y territorios en manos de transnacionales

Con la revolución verde inicialmente, y la "revolución transgénica" después, el capital se lanzó en una ofensiva hacia el campo, destruyendo sistemas y dinámicas de producción y comercialización locales para desarrollar nuevas mercancías en el mercado financiero global. Nuevas mercancías a partir de alimentos, tierra, agua, bienes naturales y "funciones ecológicas". En ese proceso, la tendencia es a la fusión corporativa por un lado, y a la fusión de mercados por otro, generando poderosas compañías que controlan el sector.

La fusión del mercado de semillas con el mercado de agrotóxicos fue posible con la aparición de tecnología -como la transgénica- y con la modificación de regímenes legales, y apartándose de la ética, al imponer los derechos de patente y propiedad intelectual de plantas, semillas y genes.

En la última década, los seis gigantes corporativos más grandes: *BAYER, DOW, MONSANTO, BASF, DUPONT, SYNGENTA,* controlan el

75% del mercado global de agrotóxicos, el 63% del mercado de semillas, y más del 75% de la investigación agrícola de semillas y químicos del sector privado. La tendencia de fusiones desde 2018 se redujo a solo tres compañías: *Syngenta* + *ChemChina*; *Dupont* + *Dow*; *Monsanto* + *Bayer.*

Así solo tres megaempresas controlaran: 65% agrotóxicos y 61 % de semillas comerciales, y el 75% de la investigación agrícola del mundo. Pero además se observa la fusión frente a otros mercados, principalmente el de maquinaria y de informática, aspirando a generar un paquete tecnológico completo en mano de unas pocas corporaciones. Bajo el concepto de "agricultura inteligente", los monocultivos avanzarían casi sin necesidad de mano de obra. Aviones, tractores, sembradoras, semillas y agrotóxicos colonizarán los territorios coordinados por *sofware* y satélites. En esta dirección avanzan las negociaciones entre *Monsanto* y *Microsoft*; valga recordar que Monsanto ya adquirió *Climate Corporation*[162].

Sin embargo, el sistema corporativo, como mencionamos -lejos de resolver las crisis- es una de sus principales causas, actualmente el sistema alimentario agroindustrial solamente llega a 30% de la población mundial, pero usa 75-80% de la tierra (, 2014), 70% de agua de uso agrícola, 80% de los combustibles fósiles en agricultura[163]. Del 33 al 40% de lo que se produce, procesa y vende, se desperdicia[164].

Según la propia FAO, 223 kilogramos de comida por cada persona en el planeta se desperdician anualmente -en el campo a hogares- en el sistema alimentario agroindustrial. De la mano de la especulación y la escala de la cadena, esto es el equivalente a 1400 millones de hectáreas de tierra cultivable. En América Latina, el desperdicio equivale a las necesidades de comida de 300 millones de personas.

Por otro lado, a la hora de analizar la correlación de la crisis climática y la agricultura corporativa, el sistema alimentario

[162] Fuente: FAO/ IPES-Food.

[163] Ídem anterior.

[164] Fuente: GRAIN, Informe Mayo 2014. El detalle de las emisiones: a) 15-18% Deforestación (la mayoría para expansión de frontera agrícola industrial); b) 11-15% Agricultura industrial; c) 5-6% Transportes; d) 8-10% Procesamiento y empaques; e) 2-4% Refrigeración y venta al menudeo; f) 3-4% Desperdicios: emisión gases de basura orgánica.

agroindustrial es el responsable del 44-57% de gases con efecto invernadero.

Los campesinos y campesinas alimentan al mundo y enfrían el planeta

La Agricultura campesina, los sistemas locales de producción y distribución de alimentos, garantizan la alimentación de la mayoría de la población mundial, presentan balance energético mucho más favorable y, por lo tanto, emiten mucho menos gases con efecto invernadero. Por esto, "La Vía Campesina Internacional" asegura que "la agricultura campesina" alimenta a los pueblos y enfría el planeta. Además de preservar la biodiversidad. Por esto cabe la pregunta ¿quién nos alimenta hoy?

El 70 % de la población mundial se alimenta por los "pequeños": campesinas y campesinos, indígenas, pescadores artesanales, pastores, huertas urbanas, recolección y caza silvestre, que sólo ocupan el 25% de la tierra[165]. En el siguiente cuadro podemos comparar la diversidad de especies y variedades que utilizan los sistemas campesinos y locales respecto a la agricultura industrial.

[165] Fuente: La Vía Campesina (19/06/2014), *"Hambrientos de tierra: los campesinos alimentan al mundo con menos de una cuarta parte de la tierra agrícola".* El detalle del abastecimiento corresponde a: 35-45% cosecha de parcelas campesinas; 15-20% huertas urbanas; 5-10 % pesca artesanal; 10-15% caza y recolección; 80-90% de las semillas de la producción en pequeñas parcelas son semillas campesinas.

Cuadro 1. Cuadro comparativo entre los principales rasgos de los sistemas campesinos y el sistema agroindustrial.

Sistemas Campesinos	Sistema Agroindustrial
• 7000 especies de cultivos • 2 millones de variedades alimentarias adaptadas a miles de geografías, microclimas y todos los ecosistemas. • 50-60,000 plantas parientes silvestres • 40 especies pecuarias • 7000 razas locales, adaptadas a gran diversidad de condiciones • Todas en manos de campesinas y otros pequeños proveedores de alimentos, en familias y comunidades, con libre intercambio	• 150 cultivos, se enfoca en 12 • 80,000 variedades, uniformes, solo para tierras planas e irrigadas, la mayoría variedades ornamentales • 5 especies pecuarias • Menos de 100 razas híbridas • Todas propiedad de una veintena de transnacionales, bajo patente o propiedad intelectual

Finalmente, respecto al balance energético, aquí mencionaremos solo tres ejemplos de estudios en los que podemos apreciar que la agricultura campesina es mucho más eficiente que la agricultura industrial. La agricultura de países industrializados gasta cinco veces más energía comercial para producir 1 kilo de cereal que la agricultura africana. 1 kilo de maíz producido en EEUU utiliza 33 veces más energía que lo que utiliza un campesino mejicano, o 1 kilo de arroz producido por un agricultor estadounidense gasta 80 veces más energía que un campesino tradicional en Filipinas (La Vía Campesina, 2009).

Sin embargo, frente a numerosas evidencias de que la agricultura campesina y local es una respuesta a la crisis convergente actual, produciendo alimentos sanos y accesibles para los pueblos y siendo amigable con la naturaleza, el avance del agronegocio destruyendo sistemas locales se profundiza. La violencia, la criminalización de organizaciones y dirigentes campesinos e indígenas, así como la sanción de legislación que favorece a la agricultura industrial y vio-

la los derechos campesinos son procesos sistemáticos en favor del capital. Ante este panorama, las luchas campesinas se han intensificado en todo el mundo, a tal punto que la Vía Campesina Internacional es una articulación que se ha fortalecido con el tiempo, permitiendo expresar la voz del campesinado y articular globalmente la lucha contra las transnacionales, por la "Soberanía Alimentaria y la Reforma Agraria Popular".

El panorama Nacional

En Argentina, el relato histórico de las élites dominantes excluyó y negó sistemáticamente al campesinado y a los Pueblos Originarios. Diversos intelectuales de diversas disciplinas han elaborado una mirada parcial que niega el protagonismo y hasta la existencia de estos sujetos en nuestro campo. La propia metodología de los censos y revelamientos agrarios dificultan la cuantificación y cualificación de los sujetos del campo. Sin embargo existen luchas y conflictos que han permitido emerger a la vida campesina indígena, a partir de esto diversos trabajos han recuperado la memoria histórica del campo profundo y el rol de la agricultura campesina, indígena y familiar en la vida y producción agropecuaria argentina.

En los últimos años, la importancia de la Agricultura Familiar Campesina Indígena no puede ignorarse:

- Constituyen el 75% de las explotaciones rurales del país.
- Ocupan solamente el 18% de la superficie bajo explotación.
- Abastecen al mercado interno en rubros alimenticios en proporciones altas, además de algodón y tabaco.
- Lo realizan con el 24% de la superficie cultivada en el país.
- En ganadería aportan más del 50% de caprinos, porcinos, pollos parrilleros y explotaciones con tambo.
- Contribuyen con el 27% del valor de la producción agropecuaria del país.

- El 84% posee tractores con 15 años o más de antigüedad.
- Contiene al 66,7% de las personas residentes en las explotaciones rurales.
- El 82% de los productores trabajan directamente en la explotación.
- Aportan el 64% del empleo total agropecuario permanente.

Además producen el 83% del ganado caprino, 70% de la yerba mate, 62% del tabaco, 61% de pollos parrilleros y aromáticas, 60% de los porcinos y el 60% de las hortalizas[166].

La Agricultura campesina Indígena y Familiar (ACIF) representa un factor de producción, arraigo y cultura de envergadura en la Argentina. Por otro lado, la ofensiva del capital financiero en el campo -de la mano del agronegocio-, presiona para desplazar la agricultura familiar mercantilizando la tierra y los alimentos. La ampliación de la frontera del agronegocio en desmedro de la ACIF, con mecanismos en su mayoría violentos e ilegítimos que, generalmente, incluyen articulación y corrupción de sectores del poder judicial, de las policías locales y de funcionarios. Solo como muestra de esto, la Secretaria de Agricultura Familiar de la Nación hizo un muestreo de casos -que hacía el año 2013- planteaba que existían 857 situaciones de conflictos en todo el país, abarcando una superficie del territorio nacional del orden de 9.293.233,80 ha que afectan a 63.843 familias de agricultores familiares. Esto ha ido en aumento en los últimos años.

Las consecuencias del corrimiento de la frontera del agronegocio son cada vez más evidentes. Las grandes extensiones de monocultivo y el uso masivo de agrotóxicos provocaron importantes desequilibrios ambientales, con superpoblaciones de plagas y super malezas resistentes a herbicidas. Las deforestaciones y cambios en el uso del suelo disminuyen la capacidad de absorción de agua y provocan importantes inundaciones. Más de 10 millones de hectáreas de la Provincia de Buenos Aires quedaron inundadas en

[166] INTA (08/06/2017) *La agricultura familiar produce casi el 80% de los alimentos*.

2017, provocando cuantiosos daños y pérdidas económicas[167] y la situación se repite año a año.

En referencia al uso masivo de agrotóxicos, tanto las poblaciones urbanas como rurales están expuestas a problemas graves de salud. La Argentina utiliza 317 millones de kg/litros de pesticidas por año aproximadamente, de eso, 200 millones de litros son Glifosato. Según SENASA, 62% de los controles realizados oficialmente sobre frutas y verduras dieron como resultado la existencia de residuos de agroquímicos y en el caso de los cítricos superaron el 90% de las muestras (Fuente SENASA)[168].

En estudios realizados por el Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI) en febrero de 2013, los niveles de plaguicidas (organoclorados) presentes en la leche materna fueron un 15% superior a los autorizados en el Código Alimentario argentino. Eran todas madres de zonas urbanas del gran Buenos Aires[169]. Diversas asociaciones y grupos de médicos e investigadores sostienen que el uso masivo de agrotóxicos ha incrementado abruptamente los casos de cáncer, malformaciones genéticas, problemas respiratorios, alergias, entre otras afecciones en la población[170].

El problema del Empleo

El desarrollo del agronegocio trae implícito la valoración económica del trabajo como un costo y, por lo tanto, considera la disminución de mano de obra como una condición. A su vez, la propia lógica del lucro, como principal parámetro del proceso productivo económico, conlleva a que ocurran sistemáticamente situaciones

[167] La Nación (12/09/2017) *Las inundaciones ya afectan 10 millones de hectáreas del área productiva*.

[168] INFOBAE (03/05/2017) *Veneno en la heladera: el 60% de las frutas y verduras del Mercado Central tienen restos de agroquímicos*.

[169] La Capital (18/02/2013) *Hallan altos valores de plaguicidas en la leche de madres bonaerenses*.

[170] iProfesional (26/06/2015) *Argentina envenenada: proliferan el cáncer y las malformaciones por el uso de químicos para producir alimentos*.

de trabajo precarizado, o en negro y muchas veces en situaciones de esclavitud. En el caso de la producción de la soja, el sistema productivo que impone el agronegocio emplea en promedio un trabajador cada 500 hectáreas. Si consideramos la productividad promedio de la zona núcleo, podemos afirmar que en manos campesinas, podrían generarse dos puestos de trabajo por hectárea.

La concentración del agregado de valor y la comercialización

Esta situación se agrava por el avance del control oligopólico del agregado de valor a los productos agropecuarios y el mercado interno. Situación que favorece el aumento sostenido de los precios de los alimentos y la mala calidad de los mismos. Además el segmento de los pequeños productores recibe precios muy por debajo de los del mercado. Los precios promedios de las góndolas superan desde el 500% al 1000% los precios pagados al pequeño productor[171].

En las provincias del interior, para invisibilizar al campesinado, se construye el relato de "Economías Regionales" como si fueran núcleos económicos compactos y con los mismos intereses. Sin embargo, en cada región los agricultores familiares, campesinos e indígenas presentan rasgos económicos, sociales y culturales muy diferentes al agronegocio, el cual también subordina y explota esas economías.

En Argentina, el 1,5% del total de establecimientos agroalimentarios controlan 93% de las exportaciones de alimentos y más del 80% de la facturación total de la industria de alimentos y bebidas (Halliburton, 2015). Algunos ejemplos de esto son:

[171] RedCame (24/04/2016). *Del campo a la góndola: el precio de los productos agrícolas se multiplicó por 5,6 veces en marzo*.

- En la Yerba Mate: cuatro corporaciones procesan el 50% de la producción de yerba mate: Establecimiento Las Marías, Grupo Las Marías (Argentina); Molinos Río de la Plata - Grupo Pérez Companc (Argentina); Corp Gral. de Alimentos - Grupo Pérez Companc (Argentina), y La Cachuera - Grupo Amanda (Argentina).
- En la Industria Láctea: El 2% de las empresas procesan el 74% de la leche (Halliburton, 2015).
- En la vitivinicultura diez bodegas controlan el 75% de la comercialización del Vino en el mercado interno y externo y 10 bodegas controlan el 80% de la comercialización del mercado interno de un total de más de 850 bodegas en todo el país.

La exportación también es controlada por un puñado de corporaciones: si se consideran a las ocho primeras su participación acumulada crece al 70%. Cargill -EE.UU. encabezaba el lote con el 14% de las toneladas exportadas-. La acompañan en el podio Bunge-Brasil y Dreyfus- Francia. La primera embarcó un 10% del total. La segunda cargó el 9,2%. Entre las diez primeras exportadoras también aparecen Aceitera General Deheza (AGD) - Argentina (7,5%), Toepfer - Alemania (5,5%), Asociación de Cooperativas Argentinas - Argentina (5,4%), Noble - China (5,45%), Nidera - China - Holanda (4,9%), Archer Daniels Midland (ADM) - EE.UU. (4,7%) y Molinos Río de la Plata - Argentina (4,1%) (Halliburton, 2015).

Algunas conclusiones a nivel nacional

A medida que avanza la subordinación de la tierra al control del agronegocio se agravan las consecuencias de la crisis convergente. Los alimentos mercantilizados sirven a los intereses especulativos de un puñado de corporaciones, mientras que el mercado interno queda expuesto al aumento de precios según los intereses de esas corporaciones. El uso de agrotóxicos y el transporte irracional de los alimentos a miles por miles de kilómetros genera alta demanda

energética, encareciendo la distribución de los mismos y profundizando la emisión de gases con efecto invernadero. Las familias campesinas, indígenas y de la agricultura familiar, son despojadas de su tierra y obligadas a migrar a las periferias de las grandes ciudades.

De la mano del agronegocio no hay posibilidad de garantizar soberanía alimentaria. La concentración de la tierra es un flagelo que afecta negativamente a las mayorías populares del país. Argentina requiere, tal como se planteó en la constitución de 1949, que la propiedad de la tierra esté condicionada a su función social. Prioritariamente debe poder constituir el derecho al hábitat, el derecho al trabajo y a la alimentación. Por consiguiente, los derechos de los Campesinos Indígenas están asociados a los intereses de las mayorías. Recuperando la tierra para los sectores populares y estableciendo políticas para reestructurar el mercado y el agregado de valor, será la totalidad del pueblo argentino el que gozará del servicio de producción de alimentos sanos y cuidado del ambiente, que realizan las campesinas y campesinos de la mano de la agroecología. Por todo esto es urgente lograr consensos en torno a la necesidad de una Reforma Agraria Popular, que vuelva a poner la tierra en función de los intereses nacionales y populares.

Una mirada local desde Mendoza

Mendoza está en una región árida, cuyas precipitaciones promedio están por debajo de los 250 mm anuales. Esto determina que solo puede desarrollarse la agricultura en zonas bajo riego. El riego proviene fundamentalmente del agua de deshielo. Y según las estimaciones alcanza para regar tan solo el 3% de la superficie de la provincia. Es decir que el 97% no puede destinarse a agricultura. Así, de una superficie total de 14,8 millones de hectáreas, solo están sistematizadas para riego 491.522[172].

[172] Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y PROSAP (2014) *Estudio de ampliación del potencial de irrigación en argentina. Áreas Existentes. Anexo Provincia de Mendoza.*

El riego por la asignación de derechos de la Ley de Aguas, está concentrado en las cuencas de los cinco ríos más importantes, determinado por los oasis donde se concentras las economías preponderantes. De esta superficie con derecho de riego y sistematizada, más de 150.000 ha están abandonadas e improductivas[173], la mayoría altamente endeudadas con el Departamento General de Irrigación y sujetas a la especulación inmobiliaria y operaciones de grupos de abogados y logias de remates.

En este contexto, en la Provincia de Mendoza, los conflictos y la disputa entre la vida campesina indígena y el agronegocio, no es solo en torno a la tierra, sino también al uso y acceso al agua. La ofensiva de la conquista, y luego la campaña del desierto, desplazó de la mano de la violencia y la persecución a miles de familias indígenas y campesinas, desde los oasis hacia las zonas de secano. La apropiación del agua por parte de las elites dominantes, no fue solo a mano del desplazamiento forzado de las Comunidades Originarias, también se sirvió de la declaración de ilegal al uso consuetudinario del riego a partir de la implementación de la ley de aguas, donde los originarios carecían de representación institucional, y luego con las obras de derivación de los cauces de los ríos. Esto, asociado a la papeleta del conchabado, constituyo un paquete de medidas coercitivas en torno a someter a los/as/es originarios en la fuerza de trabajo explotada por la élite.

A partir del desarrollo vitivinícola de principios del siglo XX, Mendoza perdió diversidad productiva y se construyó un relato en torno a la vitivinicultura como el centro de la economía agraria, abandonando de este modo diversos esquemas productivos.

Actualmente, en la provincia, productos esenciales como la carne, el aceite, la leche, son "importados" desde otras provincias, lo que acarrea ciertos costos de logística. Pero por sobre todo son rubros que dominan las grandes corporaciones y que implican dudosa sanidad en torno a su elaboración industrial y altos precios para el consumidor. Además de que no generan empleo en la Provincia de Mendoza.

Si miramos la estructura social agraria, las vidas de los agricultores campesinos indígenas aparecen en diferentes situaciones

[173] Ídem.

empujadas a la marginalidad. En las zonas sin riego viven y producen más 5000 familias denominadas *puesteras*, una forma peyorativa de negar su posesión ancestral de la tierra. Las comunidades y parajes cuentan con la posesión comunitaria de vastos territorios de la provincia, pero esta situación nunca fue regularizada. La Ley Provincial de Arraigo nunca se implementó por no haber recursos para lograrlo. La superposición de títulos y planos que existe en la Provincia, de la mano de la corrupción y problemas de gestión de Catastro, agravan la precariedad de la tenencia desde la perspectiva jurídica liberal. Esto sumado al desconocimiento y muchas veces también la corrupción de sectores del poder judicial, también de la mano de intereses económicos que presionan para despojar de sus tierras a las familias campesinas indígenas de Mendoza.

En los oasis, existen más de 40.000 familias sin tierra, cerca de 8.000 pequeños productores de vid, entre otros sujetos que completan el mundo rural: contratistas, trabajadores y trabajadoras rurales, etc.[174]. La mayoría de la población rural se encuentra en situaciones de pobreza o supervivencia, el trabajo es escaso, temporario y precarizado. Los esquemas de producción en arrendamiento son de explotación desproporcionada para "los sin tierra", desde 50% de la producción hasta relaciones del 70% para el propietario de la tierra cuando este pone algunos insumos.

Esta estructura agraria, su modo de producción y comercialización corporativa, no solo afecta a la vida rural sino también a los sectores populares de las ciudades, tanto por el problema de precios y calidad de alimentos como por el éxodo rural que engrosa las periferias, produciendo ciudades desequilibradas desde el punto de vista social, urbano y ambiental.

Un desafío, entonces, es dejar de mirar la producción agropecuaria desde la perspectiva del libre mercado y plantear un modelo que integre los oasis y las zonas áridas y principalmente a los campesinos indígenas y agricultores familiares, quienes prestan servicios sociales fundamentales como la producción de alimentos y el cuidado del ambiente.

[174] Fuente: Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra.

Más allá de la vid, Mendoza produce el 17% de los cabritos (chivos) del país, posee 700.000 cabezas de ganado caprino, y ocupa el primer lugar junto a Neuquén y Santiago del Estero. Más del 80% de la producción caprina corresponde a la vida campesina indígena. Sin embargo, a pesar de la importancia del sector, este carece de visibilidad. No hay políticas públicas para fortalecer la producción, el consumo de chivo en la Provincia no ha sido promovido, y la producción se destina a provincias como Córdoba y Buenos Aires, con cadenas de intermediarios que como siempre perjudican al productor.

El sistema de producción caprino de la Provincia es muy eficiente en términos energéticos, pues practicante no cuenta con insumos externos, hace un uso óptimo de las condiciones de pasturas y de las aguadas. Este modelo productivo es posible, entre otros factores, por el uso comunitario de la tierra, lo cual permite que las dinámicas de pastoreo y aprovechamiento del agua sean rotativas y en función de las precipitaciones y desarrollo de arbustos y pasturas. Además de ser economías familiares, y cuyo objetivo es la reproducción de la familia y no la renta, las familias combinan la producción caprina con producción ovina y bovina.

La presión del avance de la frontera del agronegocio en la Pampa húmeda -que ya ha impuesto más de 20 millones de hectáreas de soja transgénica, sobre 11 millones de hectáreas que eran ganaderas- hace que diversas empresas de la carne intenten desarrollarse en zonas áridas como la nuestra, como consecuencia se profundizan los conflictos sobre la tierra. Los esquemas ganaderos una vez que se imponen destruyendo estas dinámicas locales y verdaderamente sustentables.

Existe una discriminación irracional hacia el secano de parte de las instituciones y el poder económico, una forma de no considerar su importancia en cuanto a superficie y las potencialidades que tiene en cuanto a lo productivo. Así históricamente se denomina al secano como “desierto” y de este modo se invisibilizan sus pobladores y sus productos. En el Departamento General de Irrigación (DGI), por ejemplo, durante mucho tiempo han considerado que el agua de los ríos que atraviesa los oasis y llega al secano es agua “desperdiciada”, sin considerar los aportes a la recarga de acuífe-

ros y el desarrollo del monte nativo. Desde la llegada de capitales ganaderos, esto empieza a ponerse en debate pero solo desde la perspectiva del agronegocio.

En cuanto a la comparación de generación de empleo en los rubros predominantes como la vitivinicultura y la horticultura también podemos apreciar grandes ventajas a favor de la agricultura familiar campesina indígena. Por ejemplo, la vitivinicultura industrial emplea un trabajador cada 25 hectáreas, mientras que la vitivinicultura familiar campesina emplea un trabajador cada 5 hectáreas. En el caso de la horticultura, en el modelo industrial se emplea un trabajador cada 10 hectáreas a diferencia de la Agricultura Campesina Familiar hortícola un trabajador cada 2 hectáreas[175].

Algunas propuestas a corto plazo

Analizando entonces las potencialidades de los Campesinos Indígenas y Agricultores Familiares, podemos plantear algunas propuestas de corto plazo que incidirían directamente en la economía de la Provincia en beneficio de las mayorías. El primer elemento es garantizar la permanencia en el campo de las familias rurales, fortalecer la articulación productiva entre el secano y los oasis y entre estos y el mercado interno de Mendoza. A partir de las 150.000 ha improductivas y abandonadas y que, además, están endeudadas con el Departamento General de Irrigación (DGI), planteamos debe conformarse una reserva de tierra para adjudicar a las "familias sin tierra" de la provincia. La adjudicación puede ser en formas cooperativas y bajo carácter de usufructo a condición de cumplimentar los planes de producción que se establezcan.

En Mendoza se consume el equivalente a 450.000 novillos al año[176], mientras que se engordan solo 50.000 novillos localmente. En el secano existen 520.000 cabezas de ganado bovino, de los cuales se

[175] Fuente: Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra.
[176] Estos datos están actualizados al 2018.

obtienen 150.000 terneros al año. Unos 100.000 terneros son llevados fuera de la Provincia y luego retornan como novillos, con un alto consumo de combustibles fósiles -2000 viajes en camión- y 350.000 novillos más son traídos de distancias relativas de 500 a 1.200 km, lo que equivale a 5.000 viajes en camión aproximadamente.

Para analizar y proponer desafíos en torno a la cuestión proponemos el eje sugerido anteriormente, la integración de los sistemas de secano con los oasis y los sujetos agrarios. En virtud del análisis podemos deducir que, en principio, 100.000 terneros producidos en el secano pueden ser engordados y faenados en la provincia, de esta manera es posible disminuir el costo de logística y generar más trabajo y agregado de valor local. Esto es factible pues, como mencionamos antes, se dispone de 150.000 ha con derecho de riego, improductivas y abandonadas, y además endeudadas con el Estado Provincial, y 40.000 familias sin tierra en las zonas rurales. El Estado, a través de una política apropiada, puede poner en producción parte de esas tierras, adjudicando programas de terminación de terneros para que puedan desarrollarlo las propias familias sin tierra. Además estos programas pueden encadenarse en sistemas diversificados de producción de forrajes, hortalizas y frutales para que las familias tengan esquemas sustentables.

La política además debe considerar la regularización y garantía de la tenencia de la tierra en el secano, respetando las formas comunitarias y estableciendo apoyos de infraestructura y mejoras para la captación de agua, instalaciones así como madres y genética de bovinos, de manera de aumentar la cantidad de vacas, así como mejorar los índices de preñez y parición para aumentar la producción de terneros. Consecuentemente se pueden recuperar los frigoríficos y mataderos municipales con gestión estatal, así como una dinámica de organización de las carnicerías y almacenes locales para que la carne llegue al consumidor distribuyendo la renta en toda la cadena. Esta lógica puede seguirse en distintas categorías:

- Organizar la cadena del cuero caprino, estimulando el curtido en la Provincia y el desarrollo de fábricas artesanales de calzado, carteras e indumentaria de cuero en general.

- Estimular el consumo de chivo y carne de capón de cabra en el mercado interno y facilitar la dinámica de faena y comercialización popular.
- Estimular el consumo de harina de algarroba -cada vez más utilizada entre celíacos y consumidores que buscan alternativas a la harina industrial de trigo con gluten-, organizando sistemas de cosecha de las vainas de algarroba y desarrollando molinos locales.
- Estimular cuenca lechera de cabras -la leche de cabra es más digestible por los humanos que la de vaca-.
- Promover y establecer tambos familiares en fincas improductivas, bajo riego y con usinas locales.
- Articular el uso del guano de cabra promoviendo la disminución de fertilizantes químicos en la producción hortícola de la Provincia -articulando cooperativas de campesinos horticultores con organizaciones de campesinos productores de cabras del secano-. Además de bajar los costos de los campesinos chacareros, se puede agregarle valor al guano y diversificar ingresos de los productores caprinos. De este modo se fomentan prácticas agroecológicas mejorando los suelos y la calidad de las hortalizas.

La lista de soluciones puede extenderse a medida que analicemos el mercado y las costumbres de consumo de la provincia, las potencialidades de la integración de los oasis y el secano, considerando como como principio fundamental las necesidades del pueblo de Mendoza y los sujetos agrarios que existen. Para ello será necesario derribar los mitos en torno a los dogmas de desarrollo que son impuestos por el capital financiero y que caracterizan formas de colonización en este siglo. Es también condición poder mirar la realidad desde la periferia, no con los lentes eurocéntricos con los que las élites dominantes leen y explican la actualidad y el proceso histórico.

Reflexiones Finales

Cuando intelectuales y funcionarios neoliberales analizan la situación de las familias campesinas, indígenas y agricultores familiares, concluyen que son inviables económicamente y que requieren "asistencia social". Esto se lo hace desde una visión que parte de que sólo lo que genera acumulación de capital puede promover desarrollo. Sin embargo, si partimos desde el análisis de las crisis convergentes que atraviesa la humanidad actualmente y sus causas, veremos justamente que esa lógica de acumulación del capital es una de las principales fuentes de las crisis. El desarrollo del capital en el campo, la salida del Estado de su rol de planificador y controlador, y la des-regulación de las economías atenta directamente no solo contra los intereses de campesinos indígenas, sino con las mayorías comunidades humanas urbanas y rurales.

La Vida Campesina Indígena tiene acumulado un bagaje cultural y de conocimiento que es fundamental para la reconstrucción de una estructura agraria acorde a las necesidades populares. Así mismo, en tiempos en los que la ética quedó subsumida la ganancia desmesurada y la meritocracia como valores liberales absolutos, las prácticas culturales y cosmovisión de las comunidades agrarias son una reserva moral que recuperan la importancia de los bienes comunes, la solidaridad, el interés común por sobre el individualismo, la cultura del trabajo, del esfuerzo y el respeto a la naturaleza. Así una salida posible a esta etapa de incertidumbre y destrucción global en nombre de la ganancia y el lucro es la resignificación de la vida y la cultura campesina indígena.

Entonces es posible pensar el territorio mendocino desde una óptica integral, articulando oasis y secano y los sujetos agrarios hacia una propuesta de desarrollo inclusiva y sustentable, que garantice el abastecimiento de alimentos diversos y de calidad a la población de la mano de la generación de trabajo digno y arraigo para la

población rural. Dinamizar estos procesos, acompañando de políticas públicas integrales que mejoren la calidad de vida en el secano y en el oasis -vivienda, educación, salud, transporte, comunicación, etc.- permitirá reorganizar territorialmente a la población y garantizar los derechos económicos sociales y culturales de los campesinos, indígenas y agricultores familiares. La Reforma Agraria no solo es posible en Mendoza, sino que es una condición necesaria para el desarrollo económico, social y cultural del pueblo mendocino.

Referencias Bibliográficas

GRAIN (2014*). Hambrientos de tierra. Los pueblos indígenas y campesinos alimentan al mundo con menos de un cuarto de la tierra agrícola mundial* [Informe]. Mayo.

Halliburton, E. (2015). *Radiografía de las Corporaciones Económicas 2003-2013.* Instituto de Estudios Políticos Rodolfo Puigrós.

La Vía Campesina (2009). *Los pequeños productores y la agricultura sostenible están enfriando el planeta.* Documento de Posición de La Vía Campesina https://viacampesina.net/downloads/PAPER5/SP/paper5-SP.pdf [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2019].

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y PROSAP (2014). *Estudio de ampliación del potencial de irrigación en Argentina. Áreas Existentes. Anexo Provincia de Mendoza.* http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/rlc/utf017arg/estudio/riegointegral/areasexistentes/Anexos/PROVINCIA_DE_MENDOZA_FINAL.pdf [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2019].

Otras fuentes consultadas

INFOBAE. (03/05/2017) *"Veneno en la heladera: el 60% de las frutas y verduras del Mercado Central tienen restos de agroquímicos".* https://www.infobae.com/sociedad/2017/05/03/veneno-en-la-heladera-el-60-de-las-frutas-y-verduras-del-mercado-central-tienen-restos-de-agroquimicos/ [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2019].

INTA (08/06/2017). *"La agricultura familiar produce casi el 80 por ciento de los alimentos"*. http://inta.gob.ar/noticias/la-agricultura-familiar-produce-casi-el-80-por-ciento-de-los-alimentos [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2019].

iProfesional (26/06/2015). *"Argentina envenenada: proliferan el cáncer y las malformaciones por el uso de químicos para producir alimentos"*. http://www.iprofesional.com/notas/212108-alimentos-salud-agroquimicos-pesticidas-envenenado-Argentina-envenenada-proliferan-el-cancer-y-las-malformaciones-por-el-uso-de-quimicos-para-producir-alimentos [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2019].

La Capital (18/02/2013). *"Hallan altos valores de plaguicidas en la leche de madres bonaerenses"*. https://www.lacapital.com.ar/informacion-gral/hallan-altos-valores-plaguicidas-la-leche-madres-bonaerenses-n431464.html [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2019].

La Nación (12/09/2017) *"Las inundaciones ya afectan 10 millones de hectáreas del área productiva"*. http://www.lanacion.com.ar/2062027-las-inundaciones-ya-afectan-10-millones-de-hectareas-del-area-productiva [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2019].

La Vía Campesina (19/06/2014), *"Hambrientos de tierra: los campesinos alimentan al mundo con menos de una cuarta parte de la tierra agrícola"*. https://viacampesina.org/es/hambrientos-de-tierra-los-campesinos-alimentan-al-mundo-con-menos-de-una-cuarta-parte-de-la-tierra-agricola/ [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2019].

RedCame (24/04/2016). *"Del campo a la góndola: el precio de los productos agrícolas se multiplicó por 5,6 veces en marzo".* http://www.redcame.org.ar/contenidos/comunicado/Del-campo-a-la-gondola_-el-precio-de-los-productos-agricolas-se-multiplico-por-5_6-veces-en-marzo.1300.html [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2019].

Sitios web consultados

ETC GROUP. www.etcgroup.org /es Fuente Grain y La Via Campesina [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2019].

FAO/ IPES-Food. Internacional Panel of Experts on Sustainable Food Sistems. http://www.ipes-food.org/1 [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2019].

Capítulo
14

Estrategias socioeconómicas de las Comunidades Huarpes Millcallac

Departamento Lavalle, Mendoza

Virginia Miranda Gassull
y Heliana Gómez Carrizo

Introducción

En el territorio se despliegan estrategias económicas que tienen objetivos, fines y modos organizativos diversos, de acuerdo a la racionalidad económica e intereses que persigan. Las estrategias producen configuraciones en el territorio, pero según la forma en que los actores sociales se apropien, exploten y habiten ese territorio, es el resultado del tipo de desarrollo y modelo económico que prevalece. En la provincia de Mendoza, las Comunidades Huarpes habitan principalmente en el territorio no irrigado de los Departamentos Las Heras y Guaymallén, un territorio excluido de las políticas socioeconómicas de la provincia por su marcada sequedad. Esto convierte a este territorio en un espacio poco rentable para la inversión económica, como también por su deficiente apoyo a las estrategias económicas de larga y renovada tradición que ha desarrollado la población.

Área de estudio

El territorio no irrigado (ver Fig.Nº1) se ubica en el departamento de Lavalle[177], abarcando casi (9.900 km^2). Se denomina área de secano o popularmente como "desierto", a pesar de que el termino no representa el "espacio vivido" de una población dispersa constituida por aproximadamente 3.600 habitantes -según Censo Nacional 2010-. La población del secano constituye el 13% de los hogares totales del departamento, 10.67 hogares, y que representan el 76% de la población total que habita en la zona no irrigada. Esta población presenta, según los datos de INDEC 2010 y DEIE -Encuesta de Condiciones de Vida, 012-, que el 43% de los hogares presentan al menos un indicador de NBI. La población en su mayoría es puestera y han comenzado un proceso de recuperación de la identidad huarpe (Escolar, 2000, 2005). Las características naturales del lugar son expresadas por Bocco, quien afirma que: *"la extrema sequedad de esta vasta zona se combina con extensos peladales, superficies medanosas y restos de antiguos bosques de algarrobos y chañares hoy muy degradados por los procesos de desertización antrópica por su tala indiscriminada"* (Bocco, 2005, p. 4).

El área de estudio representa el 92% (9450 km^2) del territorio departamental no irrigado -el total es 97%- e involucra los distritos de Asunción, Lagunas del Rosario, San Miguel, San José, Jocolí -zona no irrigada- y San Francisco, según plano de mensura de la Dirección de Desarrollo Territorial Mendoza. La Comunidad de Asunción se encuentra al noreste de la ciudad de Mendoza, a sólo 90 km por la Ruta Provincial 142, o "camino de las altas cumbres", en el kilómetro 44. San José queda a 105 km de capital, pasando por

[177] Lavalle es uno de los 18 departamentos de la Provincia. Se ubica al noreste y sus límites son: al norte, la Provincia de San Juan; al este, la Provincia de San Luis; al oeste, el Departamento Las Heras y al sur, los Departamentos Santa Rosa, La Paz, San Martín, Maipú y Guaymallén. La superficie aproximada del departamento es de 10.242 km^{2,} representando el 6,8% de la superficie provincial.

Asunción, o ruta camino a Lagunas del Rosario. Lagunas del Rosario que se ubica a 130 km de la Ciudad de Mendoza, yendo por Ruta 40 hasta Algarrobo Grande y entrando por un enripiado de 41 km.

Figura 1. Mapa del territorio no irrigado del departamento Lavalle

Fuente: Gudiño et al., 2015.

Metodología

Este artículo sólo expresa una parte de la investigación que se viene desarrollando desde el año 2013 en la zona no irrigada. En el transcurso de estos años se emplearon diversos instrumentos para la recolección de datos, teniendo como principal línea de investigación el modelo cualitativo y la investigación-acción. Sin embargo, debido al objetivo de la investigación fue necesario recurrir a la triangulación metodológica en cuanto al uso de técnicas de índole cuantitativo y cualitativo y para el tratado de datos. El muestreo fue de tipo intencional, no probabilístico, utilizando un criterio de selección con ponderación de características previamente construidas, haciendo hincapié en que el fenómeno estudiado pueda ser abordado desde

un enfoque interdisciplinario. La muestra estuvo compuesta por un universo de 45 familias puesteras y familias puesteras auto-reconocidas como parte del pueblo Huarpe en siete comunidades: San José, Lagunas, Asunción, Tres Cruces, El Cavadito, El Puerto y La Majada. En esta muestra se tuvo en cuenta que al menos dos integrantes habitaran el territorio de manera permanente. La unidad de análisis son las estrategias económicas desarrolladas por las familias para la satisfacción de necesidades, tomando como grupo social etario a jóvenes y adultos de 18 años a 60 años.

En una primera instancia de la investigación se emplearon técnicas cuantitativas. Se identificó geográficamente la zona de estudio y el nivel de N.B.I, a través de datos estadísticos de los Censos 2001 y 2010, como así también otras fuentes secundarias que aportaran información de la zona y las condiciones de hábitat. También la aplicación de encuestas desde los de proyectos de investigación de la SecTyP- UnCuyo, proyectos de extensión financiados por el Área de articulación social de la Universidad Nacional de Cuyo y de forma particular (financiado por CONICET) para la elaboración de las tesis doctoral[178].

En una segunda instancia en este trabajo se aplicaron técnicas cualitativas, entrevistas en profundidad a tres familias por comunidad, un mapeo colectivo en la comunidad de Asunción y un taller participativo sobre las condiciones económicas del hábitat entre las Comunidades de Asunción, San José y Lagunas del Rosario.

[178] 2012 a marzo de 2017. Becas de investigación y formación, CONICET. Temáticas: *La Economía Social y Solidaria en el Desarrollo Territorial Sostenible* y *Hábitat de producción social en tierras secas*. Lugar de trabajo: Instituto CIFOT, Facultad de Filosofía y letras, Universidad Nacional de Cuyo. Provincia de Mendoza. 2012-2013. *El territorio, espacio de construcción del desarrollo: complementariedad entre economía social y solidaria, mercado y Estado*. Secretaria de Ciencia Técnica y Posgrado, Universidad Nacional de Cuyo - Instituto CIFOT, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Dirección: Dra. Maria Elina Gudiño. 2013. *Proyecto tejiendo lazos en el secano Lavallino*. Programa de Inclusión social e igualdad de oportunidades, Gustavo Andrés Kent. Universidad Nacional de Cuyo. Instituto CIFOT, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. 2014-2015. *Aportes al desarrollo territorial sostenible: nuevas formas de asociación y comercialización entre la Economía Social, el mercado y el Estado*. Secretaria de Ciencia Técnica y Posgrado, Universidad Nacional de Cuyo - Instituto CIFOT, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo. Dirección: Dra. Maria Elina Gudiño. 2014-2015. *Ando habitAndo. La Producción social del Hábitat en la comunidad de Asunción, Lavalle* Programa de Inclusión social e igualdad de oportunidades, Gustavo Andrés Kent. Universidad Nacional de Cuyo. 2016-2017. *Ando habitando* en la Comunidad Huarpe de Asunción Paula Guaquinchay, Lavalle. Programa de Inclusión social e igualdad de oportunidades, Gustavo Andrés Kent. Universidad Nacional de Cuyo.

La tercera y última instancia de la investigación fue la triangulación de datos, a través de la codificación y saturación teórica y la elaboración de una matriz de datos para el cruzamiento de los resultados, que permitieron la comprobación de los supuestos de partida.

Situación política-organizativa de las Comunidades Huarpes

En esta zona se identifican dos actores sociales predominantes que se auto-reconocen en relación a su identidad cultural como Comunidad Indígena Huarpe y/o como puesteros. Tanto la denominación de originario Huarpe como puestero son dos recortes a las múltiples formas de apropiación que existen en dicho territorio. En este sentido, la antropóloga Leticia Katzer afirma que referirse al universo etnopolítico resulta una mirada superadora al sistema bipolar del universo indígena-no indígena. Así mismo, Katzer (2014) expresa que:

> La "etnopolítica" es la red constituida por actores indígenas y no indígenas [...] Como todo campo histórico constituido, delimita y es delimitado por una red de fuerzas organizadas en una jerarquía y orden de subordinación que no deja de estar sujeta a la trama colonial de la modernidad (p. 67).

A los términos de este trabajo, el universo de trabajo de nuestro estudio se determina por las familias auto-identificadas como huarpes, que pueden ser organizadas o no; y los puesteros caprinos que no se auto-perciben o identifican como huarpes. Las comunidades son reconocidas por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en el marco de la Ley Nacional Nº 23.302 de 1985 y la Ley Provincial Nº 6.920 del 2001, esta última reconoce la preexistencia étnica cultural del Pueblo Huarpe Milcallac. En la actualidad, la Comunidad Originaria que habita en el departamento de Lavalle representa el 90% del pueblo indígena de la provincia.

En dicho territorio, el Pueblo Huarpe está constituido por catorce comunidades, de las cuales doce de éstas, se encuentran en la zona de estudio. Estos datos son arrojados por el Ministerio de Salud en el Proyecto de Funciones Esenciales de la Salud Pública, Plan de Acción para Pueblos indígenas Provincia de Mendoza (Ministerio de Salud de Mendoza, 2009/2010: 2). Según Lobos (2004, p.14-17):

> las comunidades originarias se organizaron desde el año 1998, principalmente, por el apoyo de la Iglesia, maestros albergados y funcionarios comprometidos. La división en doce comunidades en el mismo territorio responde a la organización del pueblo alrededor de escuelas albergues e iglesias existentes en el lugar.

Sin embargo existen Comunidades Originarias organizadas, que aún no obtienen la personería jurídica que otorga el INAI, debido a conflictos internos entre comunidades y con el ente nacional[179].

Si las familias se encuentran asociadas a una Comunidad Indígena reconocida con personería jurídica, se inscriben en lo que Katzer (2015) define como "comunalización étnica", mientras que aquellas familias no organizadas bajo comunidad, la autora las denomina como siendo parte de trayectorias de des-comunalización étnica. Los puesteros son familias que se organizan bajo las relaciones de parentesco, ligadas al territorio donde habitan, denominadas según Katzer como el circuito impersonal/ a-comunal (ídem). Los puesteros son habitantes organizados en familias que viven en los denominados "puestos", los cuales representan el espacio de producción y consumo de dichas familias.

A las diversas formas de reorganización que ha desarrollado la población que habita el territorio no irrigado se debe agregar y destacar también la compleja trama construida desde mediados de los años 80 del siglo XX, respecto a las formas de identificarse y el acceso al dominio de la tierra. En este sentido, Leticia Saldi (2015) afirma que una característica del área es el ordenamiento territo-

[179] El reconocimiento a través de personería jurídica que otorga el INAI, desde la sanción de la Ley N° 23.302 ha impactado en la organización sociopolítica de las Comunidades Huarpes, por lo cual justifica desarrollarlo como tema en otro artículo. Para profundizar en este tema ver el Capítulo 6 de Nadia Gómez en este mismo volumen.

rial complejo; producto de títulos de propiedad superpuestos, títulos falsos, familias que habitan en el lugar pero no tienen todos los documentos que acrediten su tenencia, propietarios totalmente desconocidos, etc. Esta situación y las amenazas de expropiación desencadenaron hacia la década de los años '90 en la formación de comunidades (Saldi, 2015, p. 146), y la formalización de familias puesteras inscriptas en el listado de arraigo de puesteros y propiedad raíz (Miranda Gassull, 2017)

En los últimos 30 años, el universo indígena huarpe como la población puestera es reconocida por el ámbito público a través de dispositivos jurídicos que se asocian a la regularización dominial de la tierra ligada a la manera de identificación territorial. En este sentido se afirma lo expuesto por Diego Escolar (2007, 2010) sobre la organización política de las comunidades, la cual fue significativamente intervenida por mediadores externos que llevaron a la par de los procesos de institucionalización de las comunidades huarpes el despojo de los espacios de toma de decisión, representación y participación de los pobladores en las comunidades.

Los puesteros se rigen por la Ley Provincial Nº6.086 de Colonización y Promoción de Arraigo de Puesteros en Zonas no Irrigadas (1993) que reconoce como Puestero a quien efectivamente ocupa la tierra a título poseedor o tenedor, habitando y realizando en ella personalmente actos de aprovechamiento agropecuario. Considera que la tierra está sujeta al régimen de promoción y arraigo y serán adjudicadas en propiedad, usufructo, uso u otro modo de explotación a organizaciones formadas por puesteros o individualmente a estos. El derecho concedido al puestero y grupo familiar es considerado inherente a su persona. Siendo un "bien de familia" por un plazo no inferior a diez años. Mientras que las Comunidades Originarias se rigen por la ley antes mencionada Nº 6.920 de Reconocimiento Preexistencia Étnica Cultural del Pueblo Huarpe Milcallac (2001), que declara la utilidad pública de la expropiación de la fracción del terreno, para su posterior transferencia a nombre de las Comunidades Huarpes Milcallac (Miranda Gassull y Gómez Carrizo, 2016). Por lo tanto, existe una dualidad de leyes que intentan establecer un marco regulatorio sobre la propiedad de la tierra, pero

explicitan reconocimientos e instrumentos distintos de aplicación para la adjudicación de la propiedad.

De esta manera, rigen dos leyes que se establecen sobre un mismo territorio que se concibe desde perspectivas diferentes. Por un lado se reconoce el territorio como propiedad comunitaria del Pueblo Huarpe prevaleciendo la función social de la propiedad, y por el otro se establece el acceso a la propiedad privada priorizando el derecho individual (Miranda Gassull y Gómez Carrizo, 2016). Sin embargo más allá de los instrumentos y dispositivos jurídicos que aplique el ámbito público, para ambos actores en la función del territorio prevalece la función social sobre la propiedad de la tierra, es decir, que el valor de uso social sobre el valor de intercambio mercantil (Miranda Gassull, 2015).

Las Estrategias socioeconómicas

Un aspecto común a las diversas formas de organizarse en torno al binomio identidad-territorio es la crítica situación socioeconómica de la población de las zonas no irrigadas. Hay que mencionar lo expuesto por Laura Torres (2008), quien expresa que las condiciones económicas son producto de la desigualdad histórica en que se ha inscripto este territorio, marginal y/o periférico, principalmente hacia la década de los años 90, por la relación de dependencia o subordinación respecto a los territorios centrales u oasis de riego. *"La situación de deterioro ambiental del territorio y la profunda desertificación de las tierras son condicionantes también del estado actual de la población"* (Torres, 2008, p. 203). Así mismo, otro hecho que estructura la realidad económica es la organización sociopolítica -desde mediados de los años 80- expresada anteriormente, lo cual conlleva que la población adopte diversas estrategias económicas asociados a una estructura "comunitaria" -como es el turismo, artesanía en telar o las fiestas patronales-, o de carácter familiar -la mayoría de las actividades económicas.

Por lo general, las estrategias económicas que predominan en un territorio, corresponden a la lógica dominante capitalista, con prevalencia del principio económico de intercambio, basado en una economía de mercado. Sin embargo, existen otros tipos de estrategias económicas poco reconocidas por el Estado y el mercado, debido a que no priorizan el crecimiento económico por acumulación, sino más bien, tienden a la búsqueda de la satisfacción de necesidades humanas de manera igualitaria. Siguiendo a Manfred Max Neef *et al.* (1986), las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables, y son las mismas en todas las culturas y en todos los periodos históricos. Cada comunidad adopta diferentes estilos para la satisfacción de las mismas necesidades humanas fundamentales. En cada sistema, éstas se satisfacen -o no se satisfacen- a través de la generación de diferentes tipos de satisfactores. Es decir que lo cambiante a lo largo de la historia y las sociedades son las maneras de satisfacerlas, es decir los "satisfactores" que utilizan.

Según Max Neef *et al.* (1986, p. 21): *"Los satisfactores no son los bienes económicos disponibles sino que están referidos a todo aquello que, por representar formas de ser, tener, hacer y estar, contribuye a la realización de necesidades humanas".* Pueden ser como *"entre otras, formas de organización, estructuras políticas, prácticas sociales, condiciones subjetivas, valores y normas, espacios, contextos, comportamientos y actitudes"* (Boltvinik Kalinka, 2005, p. 199). Desde este posicionamiento, resulta necesario comprender la lógica económica que predomina en las estrategias que llevan adelante las comunidades en su territorio.

Para poder analizar estas estrategias resulta clarificador desde donde pensamos a la economía. El autor Arturo Lahera Sánchez (1999, p. 31), citando a Polanyi. K (1976), menciona que el significado o definición sustantiva de la economía *"supone que los seres humanos requieren un entorno físico que les sustente, siendo dependientes de la naturaleza y del resto de seres humanos para lograr su sustento y su reproducción a través de una interacción institucionalizada".*

Es decir, que la economía es pensada como una forma de institucionalizar las maneras en que las sociedades organizan la pro-

ducción, distribución y consumo de bienes y servicios, de acuerdo a la satisfacción de sus necesidades.

Siguiendo a los autores José Luis Coraggio (2008) y Franz Hinkelamert (2009) la reproducción de la vida en una sociedad capitalista ha sido usualmente teorizado como consumo de mercancías y acumulación desmedida como único sentido de la vida de las personas. Sin embargo, desde la noción de reproducción ampliada de la vida humana planteada por Coraggio (2008), se supone que la acumulación de capital debe estar subordinada a la reproducción igualitaria de la vida, donde es necesario establecer otro tipo de unidad entre la producción como medio y la reproducción como sentido, esto implicaría modelos económicos no economicistas que consideren otra relación jerárquica entre los equilibrios necesarios para la vida.

En el caso de las comunidades que habitan la zona no irrigada, las estrategias económicas y políticas que despliegan se basan principalmente en la búsqueda de satisfacer necesidades pero para comprender la lógica que predomina en esta satisfacción es necesario describir las actividades que desarrollan y luego analizarla desde la perspectiva de la economía sustantiva, para saber si es economía social, economía popular o economía de subsistencia.

Actividades económicas

La principal actividad económica de la zona se basa en el ganado caprino. Según Saldi, el pastoreo de animales se caracteriza por ser a campo abierto, pudiendo los animales pastar en toda el área sin importar de dónde provengan o sean sus dueños (Saldi 2012, p. 143). Los chivos tienen un valor aproximado por unidad de seiscientos pesos ($600, valores de agosto 2016[180]), esto demuestra un aumento considerable, respecto a los valores de agosto del 2013, que era de doscientos pesos argentinos ($200). El precio por

[180] Hay que tener en cuenta que al momento de enviar a publicación este trabajo en 2018 las autoras trabajaron con los cálculos de precios recuperados en investigaciones realizadas entre 2013, 2016 y 2018.

unidad se construye a partir del valor que le asigna el productor que tiene la primera parición caprina de la zona, y es colocado de acuerdo al sentido común y experiencia en la actividad. La época de parición de los chivos son dos veces al año, la primera es entre los meses de mayo-julio, y la otra es a fin de año, entre los meses de noviembre y diciembre. Otro ingreso económico que se desprende de la actividad ganadera es la venta de guano a los finqueros aledaños. El precio es de $80 por tonelada (agosto, 2013) y se comercializa por camionada (6m^3), alcanzado a comercializarse hasta dos camionadas por temporada.

No se ha registrado en el trabajo de campo un mercado formal y organizado en el que se realice la venta directa de caprinos. Cada productor se encarga de establecer sus contactos comerciales determinados por la época de parición y cantidad de producción caprina. Los posibles compradores están conformados por: intermediarios que compran grandes cantidades de chivos, grupos familiares que adquieren de manera directa el producto para consumo propio y turistas que lo consumen en el servicio gastronómico ofrecido por el productor. Es decir que son múltiples las formas de comercializar el ganado caprino, permitiéndoles a los productores subsistir económicamente y cubrir las necesidades básicas. En la actualidad, esta actividad encuentra sus límites por la ausencia del recurso hídrico.

El corte de junquillo es una actividad económica que se ha reducido en los últimos años, y cada vez hay menos familias que se dedican a esta actividad de larga tradición en la población de la zona. La forma de recolección se realiza sin arrancar sus raíces y la cosecha es dos veces al año -es una planta de rápido crecimiento y abundante en la zona-. El junquillo suele ser vendido por paquetes a fabricantes de escoba, cestería y artesanías. El valor por paquete es de $0,50 -valores de diciembre de 2012-. Cabe destacar que el junquillo -nombre científico: *Sporobolus rigens*- crece en suelos arenosos donde forma comunidades extensas conocidas como junquillales o junquillares. Esta especie ha sido citada como la más importante de las especies samófilas indígenas para la consolidación de dunas, por su rápido crecimiento, su altura y su resistencia a la sequía. Sus granos, que pueden cosecharse con facilidad por su

tamaño, su abundancia y por persistir en la panoja hasta después de maduros, pueden ser sembrados sin dificultad con medios mecánicos (Soria *et al.,* 2007).

Otra actividad económica es el arte en arcilla, cuero y telar. En cuanto a las artesanías elaboradas en cestería, las más vendidas son las paneras grandes a un precio de $ 100 y los costureros con tapa a $80, precios de ventas colocados por el artesano que vende sus productos al mercado artesanal de la Provincia -valores del año 2013-. Esta venta se realiza cada dos o tres meses, mediante pedido del Mercado Artesanal -más de 10 productos de cada uno- y en su mayoría el artesano debe llevarlos hasta el lugar de comercialización. Esta dinámica corresponde a un programa del mercado artesanal denominado "Promoción del Artesano Folclórico", que continuó vigente hasta el año 2017.

El arte en telar es un trabajo familiar que se realiza con dos tipos de lana: gruesa y fina. La lana gruesa es producida por tres hilanderas pertenecientes a Asunción, mientras que la lana fina es comprada a la Provincia de Catamarca, debido a que su elaboración conlleva un trabajo más especializado. El pedido de lana fina se hace de forma colectiva entre los artesanos interesados, siendo su valor de $120 el kilo -al 2013- y se retira por la terminal de ómnibus mediante sistema de encomienda. La producción de una alfombra se lleva a cabo por tres personas estimando un promedio de entre 15 a 18 días para llegar a la culminación del producto. El hilado de lana gruesa se realiza a mano y las tinturas son naturales, producidas con corteza natural. La alfombra tiene un valor de $2500 pesos, estos son valores de agosto 2016.

Los productos de mayor demanda son las mantas y alfombras que son vendidas a la empresa "Reflejos de mi tierra" mediante encargos mensuales permanentes. La cantidad solicitada ronda entre uno y dos productos mensuales. El precio de una manta de 3 x 2 m con hilado fino y grueso posee un valor directo colocado por el artesano, y rondaba en un valor total de $5500, en el año 2016. Este vínculo comercial se realiza desde aproximadamente siete años, conformándose en una red estable de comercialización, brindándole no solo estabilidad económica, sino que también el precio pagado es el impuesto por el artesano. Esta situación produjo la desarticulación

comercial con el mercado artesanal de la Provincia de Mendoza que pagaba un precio menor por los productos. Además se realizan bolsos, morrales, caminos de mesa, tapices, los cuales son vendidos a un precio menor a los turistas, estableciéndose un mercado variable. En el año 2016 se ha producido una disminución de las ventas en el mercado internacional impactando directamente en la merma de la producción artesanal.

Otra actividad económica que se realiza hace pocos años es el turismo. Esta actividad desde el 2007 es llevada a cabo por un grupo organizado de la Comunidad de Asunción llamado *"Tintihuili Kanay Ken",* que en lengua huarpe milcallac, significa "Ramblón de amigos". Desde el 2005 venían observando la necesidad de organizar los recorridos por la frecuente concurrencia de turistas por la zona, ya que muchas veces estos eran desarrollados por operadores turísticos de la ciudad de Mendoza -Según entrevista realizada a referentes del grupo de turismo, año 2013-.

El proyecto de turismo consta de tres circuitos: turismo rural, cultural-religioso y naturaleza-aventura. Además cuenta con dos cabañas, realizadas de quincha, para ofrecer alojamiento. El día de alojamiento cuesta $700 -valor mes de febrero, año 2018 -. También se ofrecen comidas típicas y recorridos por la zona, siendo una alternativa para potenciar el turismo como fuente de trabajo local. A partir del año 2016, este proyecto se consolidó con acompañamiento del Municipio de Lavalle y quedaron siete familias desarrollando de manera sostenible esta actividad. En julio del año 2017, el Municipio de Lavalle, la Red de Turismo Rural y el grupo de Turismo Comunitario de La Asunción, lanzaron una propuesta[181] con descuentos y promoción del turismo en Asunción, siendo estos los puestos promocionados: Puesto Santa Lucía, Camping El Coco, Puesto El Algarrobo, Puesto El Águila, Puesto Los Hermanos González .

Una particularidad de la actividad turística es el incipiente desarrollo gastronómico como una actividad económica de fuerte crecimiento, generando nuevas alternativas laborales que involucran a todo el núcleo familiar. El servicio se ofrece en los puestos, con

[181] Publicado en *http://www.prensa.mendoza.gov.ar/este-fin-de-semana-lavalle-invita-a-vivir-y-crear-tus-propias-experiencias/* [Sitio visitado por ultima vez en julio 2019].

comidas típicas y la posibilidad de que los turistas compartan y conozcan las familias del lugar.

Las fiestas patronales de cada comunidad y que se realizan una vez al año, también son fuente de trabajo y espacios de encuentro para la población de las tierras no irrigadas. Las fiestas han cobrado desde hace muchos años una popularidad que atrae a miles de turistas de la región de Cuyo. Por lo general, para la organización de las fiestas se dividen en comisiones que organizan los distintos momentos, como es la celebración religiosa de la fiesta -procesiones y misas-, y los que organizan las comidas para los trabajadores del evento -seguridad, sacerdotes, funcionarios, etc.- y otra que organizan los bodegones y fiestas populares. Cada familia también abre las puertas de su puesto para invitar a los turistas a compartir una jornada con comidas típicas y guitarreadas. Esto convierte a las fiestas patronales en una celebración religiosa y cultural esperada por los/las/les, como así también una posibilidad de ingreso económico. Los valores aproximados que se manejan por el servicio en mesa eran: $350 el medio chivo y $700 el chivo completo, $80 la docena de pasteles y $60 la porción de pollo (¼), este servicio incluye productos agregados como el pan casero y ensalada de lechuga -valores en pesos argentinos de agosto 2016-.

Otro ingreso económico en la zona corresponde a los puestos de celadores, cocineros, preceptores o agentes sanitarios en las escuelas albergues, o postas sanitarias, como así también los empleos municipales. Por lo general, no ocupan los cargos profesionales o docentes, sino que el personal "calificado" viene de la ciudad. Los cargos o contratos del Estado son cotizados en el sector por la estabilidad que propone un sueldo mensual, que por lo general esto lleva a una decisión interna en las comunidades de quien es el postulante a dicho cargo.

Una fuente laboral detectada en las zonas irrigadas adyacentes a las comunidades es la cosecha de uva, poda de frutales y trabajo en la construcción. Estas actividades son temporales, y emplean mano de obra de la población que se encuentra en edad activa de trabajo. Para establecer dichas actividades diferenciamos a las comunidades en dos grupos según su ubicación geográfica y las rutas a las que acceden para transportarse a las zonas más pobladas -ver figu-

ra Nº 2-. Por un lado tenemos el grupo A, integra las Comunidades Asunción, El Cavadito, El Puerto, La Majada, etc., que se encuentran ubicadas hacia el Noreste del secano, conectadas mediante caminos de huella a la Ruta Provincial Nº 142, teniendo vínculo comercial y laboral, principalmente, con las localidades mendocinas de Nueva California, Gustavo André y Costa de Araujo. Mientras que el grupo B, integra a las Comunidades de Lagunas del Rosario, San José, etc., que se encuentran ubicadas al noroeste y están conectadas mediante caminos de huella a la ruta nacional Nº 40. Estas comunidades tienen mayor vínculo comercial y laboral con las localidades de la Provincia de San Juan, distantes aproximadamente entre 40-60 km, entre ellas Media Agua, El Encón y Villa Sarmiento, y en la Provincia de Mendoza se vinculan con la localidad de Jocolí.

Durante la época de la cosecha, tanto familias como jóvenes se trasladan a dichas zonas productivas por el período de entre tres a cuatro meses, entre febrero a mayo, para trabajar como mano de obra asalariada. El trabajo es remunerado por cantidad de tachos metálicos cargados, y de entre 15 y 20 kg de uva, en jornadas laborales de ocho horas, siendo la paga por cada tacho completo aproximadamente de $5, según entrevistas realizadas en abril del 2016.

Otra actividad que se realiza en las localidades descritas previamente es la mano de obra asalariada masculina en el sector de la construcción. Las jornadas rondan entre seis a ocho horas dependiendo del avance de obra en cuestión -replanteo, obra gruesa, terminaciones, etc.-. El valor de la jornada se paga entre $120 y $130 el día, según entrevistas realizadas en julio del 2013; presentándose mayor demanda en época invernal, entre los meses de marzo a noviembre.

Las actividades económicas descritas permiten afirmar lo expuesto por Torres (2008, p. 210) sobre el panorama económico de dinámica transformación producto de una clara tendencia a la pluriactividad, ya sea combinando diferentes actividades del sector primario, adicionando ingresos por actividades primarias y terciarias, o combinando varias actividades del sector terciario.

La mayoría de las estrategias económicas en esta zona, se desarrollan de forma autónoma, temporales y con escasa organización social. Además se practican bajo condiciones de vulnerabilidad so-

cial: situación de riesgo social, trabajo precario, salario insuficiente, ausencia de protección social, carencia de derechos sindicales. Se puede hacer una distinción entre aquellas prácticas tradicionales como el arte en telar, arcilla, cuero, cestería y la actividad caprina, y aquellas incorporadas recientemente, desde mediados del S. XX, como modo de subsistencia económica; es decir, la cosecha, la construcción y el turismo, actividades definidas por Torres (2008) como formando parte de lo que la autora denomina "pluri-actividad".

Figura 2. Grupos según ubicación geográfica y ruta comercial. Fuente: (Gudiño *et al.*, 2015)

Flujos comerciales:
Consumo de productos no elaborados en el ámbito local

A los habitantes del territorio no irrigado, por sus condiciones físicas, les resulta difícil tener producción de hortalizas y frutas. En algunos puestos tienen huerta para consumo propio en los meses de verano, observándose la siembra de los siguientes productos: acelga, ajo, cebolla, tomate, zapallo y sandía, según entrevistas realizadas en julio del 2013. El consumo de carne caprina es durante todo el año, el de verdura se acrecienta en épocas estivales y los granos y trigo en épocas invernales. Los productos de la canasta básica familiar "CBA" -según el INDEC, 2013- se proveen en centros comerciales cercanos o proveedores de la zona. Los productos más solicitados son harina, arroz, leche, aceite, yerba, azúcar, sal, hortalizas y frutas.

Las comunidades del sector Este (grupo A) en la Figura Nº2, incluyendo Asunción, realizan sus compras en los comercios de Costa de Araujo, y en menor medida en comercios de Gustavo André. Las compras de los alimentos básicos se realizan una vez al mes, en los cuales se transportan por movilidad propia, o se contrata un flete que cobra un precio de $240, ida y vuelta desde Asunción.

Las comunidades del Grupo Oeste (grupo B) en la Figura Nº2 realizan sus compras mensuales en la localidad de Media Agua y Villa Sarmiento de la Provincia de San Juan. La movilidad es propia o contratan un flete- trafic que les cobra aproximadamente $300 desde San José, y $500 desde Lagunas del Rosario, ida y vuelta. En ambos grupos se identifican vendedores o proveedores que visitan las comunidades cada quince días, comercializando hortalizas y frutas en mayor medida. Esto se complementa con la disponibilidad de productos en despensas locales que, por lo general, surten de productos como bebidas, cigarrillos, golosinas y en algunos casos

alimentos no perecederos. Se determinaron tres productos no perecederos y tres hortalizas de mayor consumo por las familias, como: harina, aceite, arroz, papa, cebolla y tomate.

A continuación se analizan los precios de la harina, aceite y arroz de acuerdo a lo establecido por el Programa de Congelamiento de Precios del INDEC -año 2013-, por un supermercado en la ciudad de Mendoza y los reconocidos por la población del secano -ver Tabla 1-. En el caso de las verduras se tomó los precios de la Feria de Guaymallén, una verdulería barrial de ciudad y los obtenidos en el secano -ver Tabla 2 -.

Tabla 1. Precios comparados de productos del CBA

	s/INDEC [1]	**Supermercado [2]**	**Secano**
harina trigo 000 x kg	2,77	6,19	8
aceite girasol 900 cc	5,36	8	10
arroz largo fino x kg	7,03	10,6	12

Fuente: elaboración propia, 2013.
(Los precios no tienen incluido el costo de traslado en el caso del secano)

Tabla 2. Precios comparados de frutas y verduras

	Feria de Guaymallén [3]	**Verdulería [4]**	**Secano**
tomate x kg	6,5	13	14
papa x kg	1,6	3,5	4
cebolla x kg	2,82	6	6

Fuente: elaboración propia, 2013.
(Los precios no tienen incluido el costo de traslado en el caso del secano)

Para poder establecer si existe aumento en los precios de los productos que adquiere la población del secano respecto a la ciudad se realizó una comparación de precios mediante un cálculo promedio. En este método se obtuvo que los precios del secano con respecto a los establecidos por locales comerciales de la ciudad, son de 1,5. Mientras que, en relación a los precios congelados expuestos por el INDEC y la Feria de Guaymallén, el promedio de aumento en el secano es de 4,7. El resultado es una diferencia relativamente reducida en el caso del valor obtenido en la primera comparación, es decir que no existe un exceso en el aumento de precios de los productos que consiguen las personas en la población del secano con respecto a los precios de la ciudad o zona irrigada. Estos precios son obtenidos en la compra directa de los productos, no incluyen el alto costo de traslado desembolsado para el pago de transporte privado por los particulares.

Los flujos comerciales se establecen hacia los centros rurales más cercanos, denotando diferencias entre las comunidades situadas al margen del RN40 en el Oeste, y las situadas al RN142 hacia el Este. A su vez se observa un alto incremento del valor de los productos de consumo de las familias puesteras en relación a los centros de abastecimiento del Gran Mendoza.

Si bien estos datos corresponden al año 2013, no difieren en relación al porcentaje de diferencia existente de los precios del año 2018-2019, para los productos obtenidos en el área metropolitana de Mendoza y la zona no irrigada de la provincia. Siempre es mayor el precio y la dificultad para acceder a ciertos productos.

Discusión: ¿Economía social, economía de subsistencia o economía popular?

El trabajo de campo realizado arroja un diagnóstico descriptivo de las estrategias económicas desarrolladas por la población que habita el territorio no irrigado. A partir de ello, surge como interrogante ¿cuál es el tipo de economía que enmarca estas estrategias económicas? Se realiza un análisis desde la perspectiva sustantiva de la economía definida por Polanyi: *"Como un proceso de interacción de los hombres entre sí y con la naturaleza cuyo resultado es la provisión continua de medios materiales que permitan la satisfacción de las necesidades"* (Coraggio, 2009, p. 349). Pero específicamente se toman las concepciones teóricas de la economía social y la economía popular para clasificar las estrategias.

A mediados del S.XX surgen en Latinoamérica iniciativas de economía social y solidaria, también denominadas como economía popular, economía del trabajo, entre otras. Aunque sus denominaciones teóricas y conceptuales difieren, su objetivo sigue siendo el mismo, desarrollar estrategias económicas de forma asociativas, colectivas, comunitarias con primacía en los vínculos sociales y el ser humano, para satisfacer necesidades -ver el Capítulo 13, a cargo de Diego Montón en este mismo volumen-.

La expresión "economía social" no tiene un único sentido, sino que, constituye un término polisémico, manifestado por diferentes autores, expertos en la materia (Razeto, 2001; Coraggio, 2009; Laville, 2009; Hintze, 2010). A los términos de este trabajo se define a la economía social como las formas de producir, consumir, intercambiar, comunicar, educar y desarrollarse promoviendo un nuevo modo de pensar y de vivir. Estableciendo como sus principios básicos: la sustentabilidad, la práctica de la solidaridad, el trabajo colectivo, la democracia participativa y la autogestión. Las Comu-

nidades Huarpes, si bien habitan de manera colectiva y familiar, producen, consumen e intercambian entre ellos, aún no presentan estrategias socio-zeconómicas que se desarrollen puramente desde la economía social y solidaria, debido a que no poseen una fuerte organización asociativa y auto-gestionada en su manera de producir y comercializar. Desde este punto de vista, podríamos decir que desarrollan un tipo de economía de subsistencia.

La economía de subsistencia, es aquella que se basa en la agricultura, ganadería y demás actividades económicas desarrolladas por el grupo familiar para el auto-consumo y abastecimiento de necesidades básicas de la familia o grupo social, y en la que no se producen excedentes que permitan el comercio. En caso de que se produjera excedentes, son escasos y se destinan de forma inmediata a la venta o trueque con otras familias o grupos sociales. Su objetivo fundamental radica en "asegurar la vida" a partir de la comercialización o intercambio de bienes y servicios, empleando trabajo familiar. Hasta aquí la economía que realizan las comunidades sería de subsistencia, sin embargo, se agrega un tercer punto de análisis, tomando la definición teórica y clasificación de la economía popular. Siguiendo a José Luis Coraggio se define como economía popular:

> al conjunto de actividades que realizan los trabajadores a partir de sus capacidades de trabajo y otros recursos. Aunque su sentido no es la ganancia, sino la reproducción ampliada de la vida de sus miembros, es parte de la economía capitalista y cumple entre otras funciones la de reproducir la fuerza de trabajo que requiere el capital. (Hintze, 2010, p. 32)

En el sentido apuntado por Coraggio, la economía popular está compuesta por el conjunto de bienes que comandan las actividades que se realizan para satisfacer sus necesidades de manera inmediata o mediata; las reglas, valores y conocimientos que orientan tales actividades y los correspondientes agrupamientos, redes y relaciones que se organizan para su reproducción ininterrumpida de su fondo de trabajo. El citado autor parte de concebir a la "unidad doméstica" como base social y contextual proveedora de la fuerza de trabajo que necesita el capital y la denomina "fondo de trabajo".

Según Coraggio la unidad doméstica es un:

> grupo de individuos vinculados de manera sostenida, que son solidaria y cotidianamente responsables de la obtención y distribución de las condiciones materiales necesarias para la reproducción inmediata de todos sus miembros, puede abarcar o articular uno o más hogares. Y fondo de trabajo, al conjunto de capacidades de trabajo que pueden ejercer en condiciones normales los miembros hábiles de la misma para resolver solidariamente su reproducción. (Coraggio, 2008, p. 172).

A continuación se clasifican las actividades económicas que desarrollan las comunidades, según destino de la producción y dependencia, utilizando las categorías teóricas preestablecidas por Coraggio -Ver Tabla Nº 3-.

Trabajo mercantil

a) **Trabajo por cuenta propia** -individual o colectivo- productor de bienes y servicios para su venta en el mercado. La producción del hábitat en zonas no irrigadas difiere en relación a la zona irrigada, por un lado se utiliza el puesto como la unidad doméstica de consumo y al mismo tiempo es la unidad de producción. En su mayoría la organización productiva se basa en el trabajo familiar y auto-gestionado, lo cual les posibilita alcanzar la subsistencia económica para todo el grupo familiar. Una de las principales actividades económicas que realizan es la ganadería en pequeña escala, sobre todo ganado caprino, debido a la limitante del recurso hídrico.

b) **Trabajo asalariado**, vendido a empresas capitalistas, al sector público o a otras organizaciones o unidades domésticas. Dentro del sector público, encontramos los puestos de celadores, cocineros, preceptores y agentes sanitarios en las escuelas albergues o postas sanitarias, como así también los empleos municipales. Mientras que dentro del sector empresarial, la cosecha de uva, poda de frutales y trabajo en la construcción, generan una fuente laboral no estable, pero que sirve para la

subsistencia familiar. Estas actividades son temporales, y emplean mano de obra de la población que se encuentra en edad activa de trabajo.

Trabajo de reproducción propiamente dicha

a) Trabajo de producción de bienes y servicios para el autoconsumo de la unidad doméstica. La ganadería es una actividad que también se desarrolla para el autoconsumo de la unidad doméstica, no solamente mercantil.

b) Trabajo de producción solidaria de bienes y servicios para el consumo conjunto de una comunidad. Dentro de esta categoría, colocamos al turismo social que se realiza de manera organizada a nivel local desde el año 2007. Las fiestas patronales de cada comunidad realizadas una vez al año, también son fuente de trabajo.

Tabla 3. Síntesis del análisis desde de la economía popular

Trabajo Mercantil			**Trabajo de Reproducción**	
Por cuenta propia (familiar o individual) Colectivo	Asalariado **Estado**	 **Privados**	Producción de bs. y ss. para autoconsumo	Producción de bs. y ss. para consumo comunitario
-Ganado caprino -Arte en tela, cuero, arcilla, cestería	-Celadores -Cocineros -Preceptores -Agentes sanitarios -Empleos municipales.	-Cosecha -Obrero rural -Construcción	-Ganado caprino -Fiesta Patronal	-Turismo social -Fiesta Patronal

Fuente: elaboración propia (2016).

Luego del análisis realizado consideramos que la lógica de producción y reproducción de las actividades económicas que desarrollan las Comunidades Huarpes se enmarcan dentro de la economía popular y no dentro de la economía de subsistencia ni de la economía social y solidaria. Esto debido a que utilizan su fondo de trabajo tanto para la producción de bienes y servicios, para el autoconsumo e intercambio y comercialización local, como así también para su venta como mano de obra asalariada en el mercado y Estado.

Conclusión

El intento de clasificación y análisis para determinar dentro de qué lógica económica producen- reproducen las Comunidades Huarpes, en el Departamento Lavalle en la Provincia de Mendoza, posibilita diferenciar sus formas de apropiación territorial, identificando algunas debilidades y potencialidades que permiten esbozar un posible surgimiento de una futura economía social y solidaria, adaptada a su forma de habitar en el territorio. Si bien las Comunidades Huarpes se encuentran enmarcadas dentro de una economía de subsistencia, se observa después del análisis que tienen lógicas de producir, consumir y comercializar de la economía popular, ya que mantienen la reproducción del fondo de trabajo dentro de la unidad doméstica y dotan de mano de obra al sistema capitalista; como así también producen para el auto-consumo familiar y micro-emprendimientos colectivos. Sin embargo, no todas las actividades económicas que realizan en el territorio son suficientes para el abastecimiento familiar, porque ciertos productos alimenticios de consumo diario, como son las hortalizas y alimentos no perecederos, son productos que deben ser comprados en localidades de la zona irrigada del Departamento Lavalle, o en el área metropolitana de la Provincia de Mendoza. Esta situación expresa la subordinación del territorio no irrigado respecto de las áreas centrales aledañas ubicadas en las zonas de riego del departamento, tanto

sea en la adquisición de productos de consumo no elaborados en el secano, como en el intercambio de los -escasos- recursos existentes y en la provisión de mano de obra asalariada.

La lógica del sistema capitalista dentro del territorio huarpe no sería ni la adecuada ni la aceptada, a pesar de que emplean mano de obra barata para diferentes actividades de la zona en oasis u otras provincias, aprovechándose de la necesidad de subsistencia familiar y la satisfacción de necesidades. Coincidimos con lo expuesto por Torres (2008) sobre el desarrollo de actividades pluri-activas locales como estrategia de subsistencia a la crisis económica; acentuada por la subordinación hacia otros territorios. Se concluye también que la organización sociopolítica que ha tenido la población del territorio no irrigado de Lavalle desde mediados de los años 80 ha sido el escenario estructurante para impulsar una economía de subsistencia asentada en las estrategias pluri-activas que, va desde una organización basada en la "familia hacia la comunidad".

Por lo tanto, según lo dicho hasta aquí, si bien en la actualidad la economía local tiene un carácter crítico e inestable, se considera que las actividades que se vienen desarrollando de forma colectiva y auto-gestionada son los principales elementos potencializadores de una futura economía social y solidaria, que acompañe las lógicas territoriales de las comunidades. Los ejes centrales para la consolidación de otra economía y un desarrollo territorial sostenible se sustentan en apoyar la propiedad colectiva-comunitaria, promover la autogestión de trabajo, no solo de forma familiar, sino también colectiva, tratando de rescatar valores sociales inculcados desde sus ancestros, satisfacción de necesidades en base a su forma de vida y territorio.

Referencias bibliográficas

Bocco, A. (2005). Análisis participativo del proceso de transformación productiva e institucional en el departamento de Lavalle, Provincia de Mendoza. En *Estrategia del desarrollo Rural para la Argentina. Documento de trabajo* (pp. 1-143). Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.

Boltvinik Kalinka, J. (2005). *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano. Volumen I* [Tesis de Doctorado]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.

Coraggio, J. L. (2008). *La economía social desde la periferia contribuciones latinoamericanas*. Ediciones UNGS.

Coraggio, J. L. (2009). Karl Polanyi y la otra economía en América Latina. En A. Caillé, J. L. Laville, C. Ferraton y J. L. Coraggio, *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*. Ciccus.

Coraggio, J. L. (2009). Los usos de Polanyi en la lucha por otra economía en América Latina. En J. L. Coraggio, *Qué es lo económico.* Ciccus.

Escolar, D. (2000). Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena: subjetividad y crisis de soberanía en la población andina de la Provincia de San Juan. En A. Grimson (Ed.), *Fronteras nacionales e identidades: La periferia como centro* (pp. 256-278). Ciccus - La Crujía.

Escolar, D. (2005). El Estado del malestar. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe. En C. Briones (Ed.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 45-77). Antropofagia.

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades Huarpe y modos de producción de soberanía en la Argentina*. Prometeo.

Escolar, D. (2010). Acompañando al pueblo huarpe: luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades huarpes de Guanacache, Mendoza. En G. Gordillo y S. Hirsh (Comp.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 173-206). La Crujía.

Gudiño de Muñoz, M. E. (2013). *Estrategia de Complementación de la economía social, el mercado y el estado para un desarrollo territorial más equitativo y sostenible.* UNCuyo.

Gudiño, M. E., Gómez Carrizo, H., Miranda Gassull, V. y Giménez, G. (2015). *Territorio y Economía Plural. Una Aproximación al desarrollo.* Zeta Editores.

Hinkelammert, F. y Mora Jiménez, H. (2009). Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, pp. 39-49.

Hintze, S. (2010). *La política es un arma cargada de futuro: La economía social y solidaria en Brasil y Venezuela.* CLACSO.

Katzer, L. (2015). La etnicidad como "acontecimiento". Una etnografía de las trayectorias de subjetivación y des-comunalización étnica huarpe en Mendoza y San Luis. *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 4, pp. 63.

Lahera Sánchez, A. (1999). La crítica de la economía de mercado en Karl Polanyi: el análisis institucional como pensamiento para la acción. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, Nº 86, pp. 27-54.

Lobos, N. (2004). Para pensar la identidad cultural en el desierto de Lavalle. *Revista Confluencia,* 1 (4), pp. 14-17.

Manfred, M. N., Elizalde, A. y Hopenhayn, A. (1986). Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro. *Development Dialogue,* Nº especial, pp. 1-56.

Ministerio de Salud (2010). *Plan de Acción para Pueblos indígenas*. Gobierno de Mendoza.

Gassull, M. V. y Gómez Carrizo, H. (2016). Territorio dominado vs. Territorio apropiado. *RevIISE,* 8 (8), pp. 75-88.

Miranda Gassull, V. (2015). Habitar las tierras secas. La tierra cruda como vehículo de habitabilidad en el territorio no irrigado del norte de la Provincia de Mendoza, Argentina. *Revista Hábitat Sustentable,* 5 (2), pp. 68-76.

Miranda Gassull, V. (2017). *Hábitat de producción social en tierras secas del norte de la Provincia de Mendoza* [Tesis doctoral]. Facultad de Filosofía y Letras, UnCuyo.

Saldi, L. (2012). Procesos de comunalización y territorialización indígena: disputas, rupturas y alianzas en el caso huarpe (centro-oeste argentino). *Revista: Cuadernos Interculturales* 10 (19), pp. 137.

Soria, N. D., Salomón, M. A., Rubio, C. y Fernández, R. (2007). *Informe Técnico Herbario digital secano de Lavalle*. LADyOT - IADIZA - CRICYT.

Torres, L. (2008). Nueva ruralidad en territorios periféricos: los productores caprinos del noreste de Mendoza (Argentina). *Universitas humanística,* 66, pp. 199-218.

Otras fuentes consultadas

INDEC (2010). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

INDEC- DEIE (2012). Encuesta de Condiciones de Vida.

Sección V

Conflictos referidos a las políticas patrimoniales y turísticas

Capítulo
15

El regreso de nuestros/as ancestros/as al territorio

Reflexiones sobre los archivos de la demanda warpe desde la mirada de sus protagonistas

Ivana Carina Jofré y Nadia Celia Gómez

Ustedes los warpes son el archivo vivo de San Juan
Mario Zaguirre
ex Secretario de Cultura de la Provincia de San Juan
San Juan, 29 de septiembre 2017
Apertura de la *3º mesa de diálogo entre el Gobierno de San Juan y Pueblos Originarios*.

Introducción

Este capítulo aborda uno de los reclamos que constituye una de las piedras angulares de las acciones que realizamos actualmente por la defensa del territorio y nuestras memorias, buscando restablecer el vínculo con nuestros territorios desde la conexión con nuestros/as abuelos, abuelas, ancestros y ancestras. Se trata de lo que conmunmente en Argentina se denominan "demandas por restituciones de cuerpos/as[182] humanos a Comunidades Indígenas" y que nosotras denominamos como "el regreso de nuestros/as ancestros/as a su morada", buscando impugnar el sentido limitado

[182] Decidimos también nombrar las cuerpas de nuestras ancestras, para evitar el lenguaje de "indiferencia" que pesa sobre ellos/as. Esto es parte también del trabajo de humanización.

que tiene la figura jurídica y política de la "restitución"[183].

A diferencia de las restituciones de cuerpos indígenas más conocidas, como arquellas realizadas desde el Museo de la Plata, y vinculadas al genocidio perpetrado por el Estado argentino en los siglos XIX y XX, en este caso se trata de cuerpos/as exhumados, desde la segunda mitad del siglo XX, por la arqueología desarrollada en la Provincia de San Juan y que, en la mayoría de los casos, tienen una antiguedad que supera los cien años y hasta 1450 años AP (antes del presente) aproximadamente. Y aunque si bien estas exhumaciones arqueológicas -que consideramos saqueos- no fueron realizadas en el contexto de campañas militares, o como resultado directo de ellas, sí fueron resultado de la experiencia genocida emprendida por el Estado Nacional y sus provincias desde el siglo XIX. Marco histórico en el cual disciplinas como la antropología y arqueología construyeron sus "epistemologías represivas", las cuales se vieron reforzadas posteriormente por las concepciones del Estado terrorista de la segunda mitad del siglo XX, y en cuyo contexto dictatorial nacieron muchas universidades argentinas, tal es el caso de la Universidad Nacional de San Juan, creada en el 1973 dentro

[183] El concepto de "restitución" proviene de la justicia transicional internacional y es uno de los componentes de las "politicas reparatorias" reconocidas en el Documento de 2005 de las Naciones Unidades denominado: "Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones". Aunque ya se conocía en documentos previos, es en 2005 cuando la restitución se consolida como concepto para referirse a una de las medidas o reparaciones sustantivas a las que estan obligados los Estados que subscriben a los principios básicos establecidos en internacionalmente en materia de derechos humanos. En Argentina, luego del regreso a la democracia a partir del llamado a elecciones en 1983, se comenzó un fuerte trabajo de construcción de una "justicia transicional" propia que permitiera responder al imperativo reclamado por los organismos de derechos humanos y buena parte de la población argentina, la de enjuiciar a los responsables de los crímenes cometidos durante la última dictadura cívico-eclesiastica-militar. En ese contexto de la historia reciente argentina, no es casual que la jurisprudencia nacional contemporánea adoptara conceptos de la justicia transcional internacional para referirse a las obligaciones de los Estados frente a crímenes de lesa humanidad y/o genocidios contra la población. La Ley Nº 25.517 sancionada en 2001, no contenia inicialmente este concepto en su cuerpo, pero luego fue reinstalado en su Decreto Reglamentario del año 2010. Esta relación de la Argentina con la justicia transicional es la que explica la diferenciación con otros países, como EEUU donde la devolución de cuerpos/as a Pueblos Indígenas ha sido planteada como "repatriaciones" de nación a nación -establecido en la ley "Native American Graves Protection and Repatriation Act", mas conocida como NAGPRA- , sin subscribir necesariamente a la idea de que detrás de estas existieron comisiones de crímenes y delitos cometidos por los Estados nación modernos contra la población indigena.

del Plan Taquini implementado por el gobierno de facto Agustín Lanusse (Jofré y Heredia, 2021).

Este conflicto condensa una larga historia de reclamos iniciada en en la década de 1980 por nuestros mayores y mayoras en los cuatro puntos del territorio, ellos/as reclamaron el trato humano digno de los/as cuerpos/as cosificados como "restos arqueológicos" en colecciones de museos provinciales y privados en San Juan. En este capítulo haremos un repaso por el derrotero que sufrió, durante diez años, la demanda presentada formalmente en 2011 por nuestra Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum ante el Consejo Superior de la Universidad Nacional de San Juan -de aquí en más CS UNSJ-. Durante diez años, la demanda, convertida en un abultado expediente, tramitó en el CS UNSJ. Recién en el año 2017, por primera vez, nuestra comunidad fue escuchada mediando la intervención de la Defensoría del Pueblo de la Nación en el caso. Este texto trabaja sobre los archivos de esa demanda warpe, producidos desde 2011 hasta la fecha en el CS UNSJ. Intentamos subrayar tres aspectos importantes de esta demanda: su trayectoria como reclamo orientado por la propia Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, como un recorrido necesario para la descolonización de las prácticas disciplinares universitarias y de las instituciones del Estado que se sirven de ellas; y las características de la demanda, la cual se distingue de otras demandas indígenas porque se entiende como un pedido genérico colectivo por los/as cuerpos/as exhumados, coleccionados y exhibidos por la arqueología en contextos no avalados por las comunidades, y contra la voluntad, del Pueblo Warpe. Un tercer aspecto a subrayar en esta demanda es que logra poner en intersección las diferentes opiniones, algunas disímiles y encontradas, de les funcionarios/as del Ministerio de Turismo y Cultura de la Provincia de San Juan, al CS de la UNSJ, a la Aseoría Letrada de la UNSJ, de las autoridades de la Facultad de Filosofía Humanidades y Artes y de las arqueólogas responsables del IIAM "Prof. Mariano Gambier", del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, y de la Defensoría del Pueblo de la Nación, de cuya relación se observa la poca capacidad de las instituciones del Estado Provincial para "escuchar los reclamos de los Pueblos y Comunidades Indígenas", sobre todo en materia patrimonial arqueológica.

La demanda de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum

Desde finales de los años 90 -incluso antes- la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum lleva adelante un lucha enfocada en la defensa de los cuerpos de nuestros/as abuelos, abuelas, ancestros y ancestras y sus pertenencias (Escolar, 2007; Jofré, González y Biasatti, 2010; Jofré, 2014, 2015; Gómez y Jofré, 2019; Jofré, y Gómez, 2019; Jofré, 2020). Estos cuerpos/as, primero, fueron exhumados por coleccionistas, exploradores de la primera mitad del siglo XX, y luego por la arqueología practicada desde San Juan, Argentina, constituida en la Provincia desde la década de 1960. Esta demanda sintetiza numerosos reclamos de diferentes comunidades en muchos puntos de la provincia, en especial, en lugares como Lagunas de Guanacache, Jáchal, Iglesia, Valle Fértil y Calingasta, todos ubicados en zonas con profusa presencia de materialidades de nuestra memoria indígena. En octubre de 2011, por primera vez, la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum formalizó nuestra demanda en un petitorio presentado ante la universidad. Ese petitorio, con ocho puntos, fue presentado en público y con acompañamiento del *Honoris Causa* de la UNSJ, Osvaldo Bayer. Posteriormente, se convirtió en el oficio Nº01-7750/2011, dirigido al por aquel entonces ex Rector Benjamín Kuchen, en su carácter de Presidente del CS de la UNSJ. A continuación, transcribimos un fragmento del documento presentado, donde se explicitan los ocho puntos del petitorio.

SOLICITAMOS:

- Ordenar inmediatamente a sus dependencias, en todas sus facultades de Museos, Institutos y Centros de Investigación -tales como el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo "Prof. Mariano Gambier"-, la implementación y acatamiento de la Ley Nacional Nº 25.517, cuyo órgano de aplicación es el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), sobre Restitución

de Cuerpos Humanos a Comunidades Originarias, por la cual se establece en su Art. 1º "que los restos mortales de aborígenes, cualquiera fuera su característica étnica, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen"

- Tomar conocimiento y dar lugar a los petitorios de reclamos de restituciones de cuerpos humanos a sus lugares de enterramiento original demandados públicamente por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum y de la Comunidad de Malimán (Depto. Iglesia) por los cuerpos exhumados de los Sitios Sagrados de Morrillos y de la Capacocha del Cerro El Toro, y dar lugar a otros reclamos que pudieren presentarse teniendo en cuenta los marcos legales que amparan estas demandas.
- Ordenar inmediatamente el retiro de exhibición de TODOS los restos de cuerpos humanos indígenas en posesión de todas sus dependencias y facultades de la UNSJ.
- Someterse a la confección de un inventario exhaustivo de los restos de cuerpos humanos indígenas, cualquiera sea su procedencia, etnia y edad cronológica, alojados en sus dependencias de museos e institutos para iniciar los procesos de restituciones según lo establece la mencionada ley, como así también garantizar el tratamiento respetuoso de los restos mientras se determine su restitución a las comunidades.
- Ordenar la implementación de la consulta, previa e informada a las Comunidades Indígenas -con o sin personería jurídica- antes de la realización de cualquier proyecto de investigación o estudios de impactos arqueológicos que contemplen estudios sobre restos humanos y lugares de memoria indígena.
- Asegurar la participación indígena en los Consejos Universitarios -vinculados a sus facultades, institutos y museos- de decisión relacionados a la administración, custodia, investigación y gestión de restos mortales indígenas y del patrimonio histórico-arqueológico de las Comunidades Originarias.
- Arbitrar los medios para que la UNSJ revea los contenidos y metodologías de sus Políticas Educativas y Culturales para Pueblos Originarios, asegurando el respeto a la autonomía de las comunidades y organizaciones indígenas que se ven intervenidas por los distintos programas y planes de trabajo implementados por esta casa de Altos Estudios.
- Expedirse en un lapso no mayor de seis meses dando respuesta

al presente petitorio[184].

En su artículo primero, la mencionada Ley Nacional Nº 25.517, establece que los museos deben poner a disposición de *"los pueblos indígenas o comunidades de pertenencia que los reclamen"* los restos humanos de aborígenes que formen parte de sus colecciones. Esto también incluye la restitución de los -denominados por dicha ley- restos humanos, que integren colecciones públicas o privadas, a las comunidades reclamantes, así como el resguardo de aquellos que no sean reclamados. En su artículo tercero, se establece como requisito la autorización de las Comunidades Indígenas involucradas para realizar investigaciones científicas sobre esos cuerpos humanos. Mediante el Decreto Reglamentario Nº 701 del año 2010, se estableció que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas -en adelante INAI- sería el encargado de coordinar, articular y asistir en el seguimiento y estudio del cumplimiento de las directivas y acciones dispuestas por la Ley Nº 25.517. De esta manera, el INAI está facultado para *"efectuar relevamientos tendientes a identificar los restos mortales de aborígenes que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas y propiciar su restitución".*

Si bien dicha Ley Nacional introduce por primera vez la temática del respeto por nuestros muertos y la necesidad de la participación indígena en la autorización de los lugares de memoria donde yacen les cuerpos/as de nuestros/as abuelos, abuelas, ancestros y ancestras, lo hace desde una perspectiva estatal y científica "restituyente", que sigue objetivando les cuerpos/as como restos humanos y bienes bioantropológicos, y no como *cuerpos-territorios*. Es decir, como cuerpos -cualquiera sea el grado de conservación de los mismos- que son inescindibles de las memorias y genealogías familiares y colectivas inscriptas en territorios físicos y simbólicos, y desde donde los Pueblos Indígenas hoy nos reconstruimos a pesar de las historias de dolor, que nacen del genocidio, racismo y discri-

[184] Petitorio a la Universidad Nacional de San Juan para las restituciones de cuerpos humanos a Pueblos Originarios, Oficio Nº01-7750/2011, p. 14, folio 30, Expediente 01-2246-D-13 reconstruido a Pedido del Defensor del Pueblo de la Nación y reclasificado con el Nº 01-2960-D-2016 del CS UNSJ.

minación, que nos atraviesan históricamente como pueblo.

En su petitorio, la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, también solicitó a la Universidad asegurar la participación indígena en el diseño de las políticas de investigación y formación que, en su diseño y ejecución, involucran a Pueblos y Comunidades Indígenas en el territorio provincial.

Pasaron seis años hasta que esta demanda, convertida en un abultado expediente que transitó por diferentes reparticiones, dentro y fuera de la mencionada Universidad, tuviera una respuesta en el Consejo Superior. En el año 2017, durante la gestión del Rector Oscar Nasisi y la Vice Rectora Mónica Coca, por primera vez, el CS UNSJ dió tratamiento específico a esta demanda, escuchando los argumentos de la Comunidad Warpe demandante, comenzando así un trabajo inédito en esta institución.

Los fundamentos del petitorio warpe

Los fundamentos de nuestros reclamos deben ser entendidos en su particularidad. Es decir, en el contexto de producción local de soberanías provinciales sobre el cuerpo indígena a través de las narrativas y prácticas disciplinarias de la historia y la arqueología; y en el contexto de las demanda de reconstrucción de un pueblo diezmado por las hegemonías dominantes en el Centro Oeste argentino, las mismas que aún siguen desconociendo la contemporaneidad warpe.

El primer elemento clave de este caso, como ya anticipamos, es que la demanda y los trámites de seguimiento del mencionado expediente en el ámbito universitario -no judicializado- son realizados por la propia Comunidad Indígena, a través de delegadas warpes, y no a través del Instituto Nacional de Asuntos Indignas (INAI), otros actores, comisiones de mediación, u otras instituciones, como

ha sucedido en otros casos en el país[185]. Si bien existe el Programa Nacional de Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas, a partir del cual el INAI tiene la competencia de registrar y acompañar los reclamos realizados por los diferentes Pueblos y Comunidades Indígenas en Argentina y en países limítrofes, no siempre las comunidades y familias involucradas en estos reclamos tienen control pleno de la toma de decisiones administrativas y, mucho menos, la posibilidad de plantear sus propias subjetividades en las negociaciones -en el sentido de agenciar los reclamos desde nuestra propia perspectiva- en cada caso (Jofré, 2021).

Otra situación particular del reclamo warpe por los/as cuerpos/as de nuestros/as ancestros y ancestras en poder del Instituto de Investigaciones y Museo "Prof. Mariano Gambier" de la UNSJ radica en el hecho de que no fue acompañado por el INAI, sino hasta el año 2015. Más específicamente fue en el año 2017 cuando dicha institución comenzó a participar más activamente en el caso, a partir de la presentación realizada por la Autoridad Warpe en el Consejo Nacional de Participación Indígena, Nadia Gómez[186]. Por esta inacción del INAI, desde la Comunidad Warpe de Territorio del Cuyum decidimos recurrir a la Defensoría del Pueblo de la Nación, repartición que tomó un papel decisivo en el caso a partir del año 2015 y hasta el año 2017 cuando emitió la Resolución Nº 106/17[187]. Este recorrido no es habitual, en relación con otras reclamaciones de cuerpos humanos a Comunidades Indígenas en Argentina. Esto expresa la producción de un archivo escrito con características únicas, en el cual se imprime también la voluntad warpe de orientar autonómicamente todo el proceso de demanda y los términos de las reclamaciones realizadas. Hecho que, sin dudas, ha promovido el fortalecimiento

[185] Sirva de ejemplo las identificaciones y restituciones promovidas por el Colectivo Guías (2008), la restitución realizada en 2015 por el CENPAT-CONICET a la comunidad Pu Potú Mapú *https://www.eldiariodemadryn.com/2015/11/provincia-y-el-cenpat-restituiran-restos-de-750-y-2-600-anos-de-antiguedad-a-pueblos-originarios/*, o la mayoría de las restituciones realizadas por el Museo de La Plata *https://www.lavoz.com.ar/numero-cero/restituciones-humanas-un-lento-camino-casa.*

[186] Desde el año 2011, año en que se hizo la presentación a la UNSJ, el INAI fue puesto en conocimiento a través de documentación escrita, durante la gestión de Lucia Battagia y de Nina Jaramillo, sin obtener ninguna respuesta concreta al pedido de acompañamiento, en el marco de la Ley Nacional 25517, cuyo órgano de aplicación es el propio INAI.

[187] Ver Resolución 106/17 en *http://www.dpn.gob.ar/articulo.php?id=31349&pagN=1* [Sitio visitado por última vez en 1 de diciembre 2019].

de nuestra autonomía indígena frente a instituciones siempre mediadas por otras perspectivas y subjetividades que tienden a bloquear nuestras voces a través de una especie de ventriloquía, muchas veces, difícil de eludir por su grado de institucionalición en las prácticas universitarias y estatales.

Para explicitar algunos de los puntos de vista que caracterizan a la demanda warpe deseamos señalar que ella debe comprenderse en relación a la historia de lucha del Pueblo Warpe, conformado por más de 40 comunidades habitando distintos y distantes lugares del territorio del antiguo Cuyum -en lo que hoy son las provincias de San Juan, Mendoza, San Luis y La Rioja-. La Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, cristaliza su lucha por la recuperación de nuestro pueblo en el territorio desde los años 80 -aunque el inicio de estas luchas se hunde más en el tiempo, hasta épocas coloniales-. La participación de nuestras mujeres warpes ha sido clave en la modificación de la Constitución Nacional Argentina, en su art. 75º, inciso 17, donde la República Argentina reconoció, por primera vez, la preexistencia étnica y cultural de nuestros pueblos y el derecho a la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupamos. Iligue Quiroga Chapanay, de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, participó activamente de esa Asamblea Constituyente histórica para el país y nuestros pueblos. Desde entonces, nuestra comunidad ha sido punta de lanza en la lucha por la recuperación del Pueblo Warpe[188].

El primer objetivo de aquella lucha fue reconstruir al Pueblo Warpe a partir de una revitalización sociocultural y espiritual, objetivo cristalizado en un proyecto educativo transformador, el proyecto "Educar para la vida", asentado en las prácticas y conocimientos de nuestros abuelos y abuelas aún vivos/as en el territorio. De manera paralela, esta práctica educativa transformadora demandó un trabajo de deconstrucción crítica de la historia oficial de "exterminio indígena" promocionada por las instituciones educativas y de investigación, tales como las escuelas formales y las institu-

[188] Una buena síntesis conceptual e histórica de la organización y lucha de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum ha sido publicada en el libro *Memorias del Útero: Conversaciones con Amta Paz Argentina Quiroga*, libro coordinado en 2014 por Ivana Carina Jofré y financiado por el Fondo Nacional de las Artes.

ciones universitarias. A razón de esto, el reclamo por "el regreso de nuestros/as ancestros y ancestras al territorio del Cuyum" nace en este contexto de disputa por la imaginación histórica producida por la nación y por la provincia, contra sus conocimientos disciplinados y disciplinadores del pasado y del presente, tales como son la arqueología, la antropología y la historia. Autoridades de nuestra comunidad, como Amta Paz Argentina Quiroga, consideran que no puede haber una reconciliación intercultural entre el Pueblo Warpe y el Estado Nacional y Provincial, en tanto no se reconozca la larga historia de exterminio genocida que operó desde el siglo XV, durante la colonia española, y que continúa operando desde los últimos 200 años de la República Argentina.

En provincias argentinas como San Juan, durante todo el siglo XX, y lo que va del siglo XXI, las políticas de conocimiento del "otro indígena" en las escuelas y universidades fueron antagónicas al espíritu constitucional reformulado en el año 1994, como resultado de nuestras luchas. Hasta el día de hoy, siguen desconociéndose, a través de diferentes e innumerables prácticas, discursos y perfomances, el derecho a nuestra autodeterminación como Pueblo y Comunidades Warpes, basado en nuestra lectura histórica y autopercepción de nuestras identidades, remontándose a épocas anteriores a la conformación del Estado Nacional argentino y sus provincias. De este modo, esta es una lucha por la recuperación del/les cuerpos/as de nuestros/as ancestros y ancestras y es, también, una lucha por la descolonización de las prácticas y los conocimientos del Estado moderno neo-colonial (Smith, 2016). Es una lucha por la descolonización de las instituciones que, como las Universidades Nacionales, han sido colonizadas durante décadas por el racionalismo metodológico cientificista y el historicismo cultural que nos declararon -y siguen declarando- como pueblos extintos.

La existencia y trascendencia warpe se remontan a más de 10.000 años de antigüedad en los territorios actualmente delimitados políticamente como de la Provincia de San Juan en la República Argentina. Esto es constatable a través de las huellas y las memorias de los lugares, mal denominados, "arqueológicos". No existen las fronteras étnicas que tanto la antropología como la arqueología, han construido en sus imaginarios científicos para explicar, "a su modo", las tem-

poralizaciones de la nación y la provincia. A través de estas temporalizaciones, nuestra larga memoria milenaria es fragmentada para construir teorías que plantean nuestra formación como pueblo en el siglo XV y XVI, y nuestra desaparición en el siglo XVIII (Michieli, 1983). Los escasos fundamentos de estas teorías se basan, principalmente, en lecturas poco críticas del archivo colonial, las cuales, hoy en día, pueden ser desmontadas, incluso, por las propias teorías académicas y científicas que se producen en Argentina y en Cuyo. No es posible sostener que nuestro pueblo "apareció de la nada" y fue totalmente exterminado en épocas coloniales, sólo porque el archivo colonial escrito así lo sugiere. Como si ese archivo estuviera desprovisto de propósitos histórico-políticos para instituir "nuestras desapariciones". Sin dudas, estamos frente una estrategia retórica de los/as historiadores/as y arqueólogos/as, por medio de la cual buscan negar la profundidad temporal de nuestro pueblo, enraizada en la memoria milenaria de nuestros ancestros en el territorio. Nuestro pueblo se remonta a linajes milenarios herederos del Cóndor en las montañas, allí donde *Unuc-War* dio vida a los seres. Por lo dicho, nuestras reclamaciones de los/as cuerpos/as de nuestros/as ancestros y ancestras no pueden someterse a las prescripciones de las cronologías arqueológicas creadas a medida del tiempo de la nación, dentro de la experiencia moderno eurocentrada reproducida en los saberes expertos disciplinarios (Fabian, 2019). Esas no son nuestras temporalizaciones, nuestra historia es en clave de una memoria milenaria, esta "no es sin el territorio y nuestros/as ancestros/as, cuerpos/as hechos territorios, territorios hechos cuerpos/as". Allí radica nuestra capacidad de "emparentar con el territorio y los seres que en él cohabitan/ron".

La Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum nace de un concepto territorial amplio donde "no hay territorios con fronteras". De allí que en la reclamación de nuestros/as ancestros y ancestras no hay discriminación sobre los/as cuerpos/as como pertenecientes a diferentes pueblos o etnias -como incas, diaguitas, capayanes etc.-, porque su sola presencia ancestral en el territorio del Cuyum es la prueba para nosotros/as de nuestra vinculación relacional, en un tiempo de larga duración, con quienes nos antecedieron, gracias a quienes hoy somos y estamos en el territorio.

La continuidad entre nuestros/as cuerpos/as presentes y los/as cuerpos/as de nuestros/as ancestros y ancestras -hoy "desaparecidos/as"[189] en los museos y colecciones- es el fundamento basal de nuestra pertenencia en el territorio amplio del Cuyum. Hoy somos y estamos gracias a ellos/as y por ellos/as. Utilizamos intencionalmente el término de "desaparecidos/as", retomando la fuerte carga histórica, social y política implicada en la semántica de esta palabra. Perseguimos hacer nuevo sentido para referirnos a los/as cuerpos/as de nuestros/as ancestros y ancestras deshumanizados/as, cosificados/as en las colecciones del patrimonio provincial. Hasta tanto no se reconozca su condición humana, ellos/as están sujetos/as a un "acto desaparecedor" de sus vínculos y relaciones ancestrales con los territorios, de los que fueron arrancados/as al momento de ingresar a las colecciones del museo. Las relaciones entre los/as "cuerpos-territorios" fueron rotas, discontinuadas, y luego negadas en la reclasificación de estos/as cuerpos/as como "sujetos sin identidades" y pertenecientes a "culturas arqueológicas" imaginadas por la arqueología, y sin vínculo aparente con los Pueblos Indígenas contemporáneos. Reconocer este acto moderno científico arqueológico clasificador y coleccionista como un "acto desaparecedor" es tanto un acto de justicia frente a nuestra memoria negada, como un acto descolonizador de la disciplina arqueológica.

La discusión acerca de la "pertenencia del reclamo", en términos de "filiación cultural", también opera en este "registro desaparecedor". ¿Acaso no es la filiación cultural una interpretación antropológica-arqueológica fundada en la relación entre rasgos culturales construidos como dispositivos lógicos moderno-eurocentrados de las investigaciones? Porque entonces se le niega a las subjetividades warpes una operación interpretativa propia. La reconstrucción

[189] "La escisión de cuerpo y sujeto involucra una clausura del cuerpo indígena en su acepción cultural propia como partícipe de una naturaleza que lo trasciende y que le proporciona una semántica corporal estrechamente vinculada a metáforas asociadas al universo vivo (que comprende a las plantas, animales, montañas, ríos, viento, lluvia, aire, sol, luna, seres humanos y seres no humanos, etc.). Finalmente, el *cuerpo* indígena así patrimonializado puede ser exhibido porque está despojado de determinados atributos que permiten verlo como "el cuerpo de un sujeto". El régimen de verdad que orienta a esta arqueología disciplinante excluye la auto-narración de los sujetos que poseen intereses distintos a los intereses científicos y académicos (Haber, 2006).

del Pueblo Warpe implica una reclamación autoral que nos inscribe como "intérpretes" de "nuestra propia historia", en la cual, desde nuestra cosmovisión, los/as ancestros y ancestras son todos/as los/as "cuerpos/as indígenas" y "seres". Nos referimos a: los cerros, las montañas, las lagunas, los árboles, las aves y cóndores, y también el fuego, el agua y el viento, todos/as les abuelos y abuelas, ancestros y ancestras que habitan/ron y emparenta/ron en/con el territorio que hoy habitamos.

Otro argumento warpe se funda en la existencia de nuestras propias investigaciones. Estas investigaciones plantean que, como ya señalamos, nuestros pueblos existieron en formaciones de linajes emparentados en territorios no circunscriptos a las fronteras étnicas (Jofré, 2013). Desde este posicionamiento, las reclamaciones por el regreso de los/as ancestros y ancestras a su morada se fundan en un sentido amplio del término, y no excluyen a los/as ancestros/as incas o de otros pueblos étnicamente clasificados como distintos al Pueblo Warpe. Pues, su presencia en los territorios de Cuyum dio como resultado la permanencia y alianza de linajes emparentados, tal y como sigue sucediendo. Consideramos que su condición de ancestros/as está basada en su relacionalidad en y con otros seres en el territorio, en un tiempo de contemporaneidad. De la misma manera, desconocemos el concepto de "extranjeros", considerándolo como una idea moderna producto de la colonialidad del saber (Lander, 2000), y fundamento de los Estados naciones modernos y sus aparatos disciplinadores, cuyo relato histórico hoy nos fragmenta en el espacio por el reemplazo del tiempo (Fabian, 2019), trabajo incesante producido por los regímenes de verdad de las ciencias y los Estados.

Una arqueología del archivo construido en esta demanda

Las herramientas proporcionadas por la "Arqueología del saber", teoría desarrolladas por el filósofo Michael Foucault (2005) para comprender analizar el archivo como una trama político-discursiva, permite denunciar los *aprioris* históricos que regulan el orden social del discurso y la positividad de los enunciados puestos en juego en el conflicto por el regreso de nuestros/as ancestros/as al territorio warpe. Recordemos que:

> El archivo, tal como lo comprende Foucault, es el sistema de la discursividad que conforma los límites y las formas de la enunciación, de la conservación de los enunciados, de la memoria, reactivación y apropiación de lo dicho en una trama político-discursiva. La positividad en cambio designa la condición de los enunciados que remiten a reglas de construcción de las formaciones discursivas, son aprioris históricos. Finalmente, la episteme es un espacio de dispersión de enunciados que determinan la condición de posibilidad de lo que puede ser pensable y lo que no puede serlo en un periodo determinado, al interior de su configuración epistemológica (Hernández Castellanos, 2010, p. 50).

Situadas en algunas nociones básicas también provistas desde la crítica poscolonial, el estudio del archivo nos permite algunas digresiones importantes para este trabajo crítico. El historiador Mario Rufer (2016) nos recuerda algunas nociones clásicas en este campo, entre ellas la notable y aguda definición provista por Michel de Certeau acerca del archivo "*como un espacio de estrecha relación con la muerte (o al menos, con aquello que por definición está muriendo)"* (De Certeau, 2006, p. 84). Y asociado a esto -dice Rufer- podemos traer a colación el texto de Derrida, el "Mal de archivo", donde señala que "*el archivo lidia tácitamente con la noción de origen, de original y sobre todo, con la idea del fantasma al que hay que, de alguna*

manera, poner en orden" (Derrida, 1997, citado en Rufer 2016, p. 161). Continuando con la elaboración teórica de Rufer acerca de las evocaciones del archivo, suma el aporte de Achille Mbembe, filósofo camerunés, cuando añade otra arista a la discusión: "*el archivo, justamente, evoca aquello que no acaba de morir, lidia con los espectros"* (Mbembe, 2002, p. 22-24, citado en Rufer 2016, p. 161).

Aquella relación entre el archivo y la muerte deja de ser una apreciación sutil cuando el estudio se concentra, específicamente, entre la relación que este archivo tiene con las experiencias de genocidio en nuestro país y las prácticas científicas *necropolíticas*[190] que sirven de fundamento a la historia de estos genocidios. A raíz de esto, el estudio propuesto se basa en esta idea central señalada originalmente por De Certeau.

Otro aspecto de la visión histórica poscolonial del archivo señala la dimensión de "institucionalización" del archivo. Elemento clave por el que se subraya la relación entre el archivo y el Estado. Aunque no todo archivo sea un archivo estatal propiamente dicho, todo archivo, cualquiera sea su naturaleza, reproduce lógicas, imaginarios y discursos de estatalidad que se imponen en los mecanismos de archivación, *"aun cuando los repositorios que se creen pretendan desafiar las narrativas oficiales"* (Burton, 2005, citado en Rufer 2015, p. 166). Este reconocimiento del archivo como producido por los mecanismos, lógicas y discursos de la estatalidad alcanza, por supuesto, como veremos en este trabajo, al archivo creado por la demanda warpe.

Como ya lo planteamos en otro texto (Jofré, 2015), la expropiación del cuerpo mismo "del indio" es efecto de una desposesión histórica producida por una determinada formación nacional de alteridad (Briones, 2005), en cuya matriz otrificadora se permiten determinados criterios éticos a la ciencia encargada de proveer de fundamentos a los proyectos político-sociales y económicos de los Estados modernos. Es decir, para que hoy exista una demanda por la restitución de los/as cuerpos/as de nuestros/as ancestros y an-

[190] Achille Mbembe (2003) denominó "necropolitica", a la política contemporánea global que funciona como el trabajo de la muerte, y que no solo busca desplazar a las poblaciones humanas -y también de seres no humanos- sino que también pone en riesgo la vida en los territorios.

cestras, previamente, debió existir un acto de violencia y despojo constituido por la exhumación de estos cuerpos/as en nombre del Estado y de la ciencia. Acto por el cual el Estado extendió su soberanía sobre el cuerpo indígena, legitimado por una larga historia de genocidios silenciosos, y otros no tanto.

En la producción del conocimiento arqueológico se actualiza constantemente la expropiación de los/as cuerpos/as de nuestros/as ancestros y ancestras. A su vez, en ese acto se actualizan y resignifican nuestras marcas infligidas por la historia de despojo y de expoliación sufrida por aquellos que nos precedieron, y que aún habitan nuestro/a cuerpo/a (Jofré, 2015, 2020, 2021). Sentipensar (Fals, 2015) nuestra historia de esta manera nos permite avizorar otros caminos para empezar a pensar y a actuar más allá de estas formaciones éticas abismales (Santos, 2010).

En este archivo, el orden del discurso regulador la conflictividad (Foucault, 1992) proviene de una matriz provincial de colonialidad otrificadora de los/as sujetos/as y Comunidades Indígenas, decretadas -tanto por la Historia como por la Arqueología- extintas a la llegada española y no contemporáneas de la construcción provincial.

Aunque la regulación jurídica en Argentina haya cambiado su punto de vista, reconociendo constitucionalmente la preexistencia étnica indígena en el territorio nacional[191] -a lo que se suma la adhesión a tratados, convenios y declaraciones de derechos

[191] La Constitución Nacional argentina del año 1994, en su artículo 75º, inciso 17, reconoce la pre-existencia étnica y cultural de las comunidades originarias, se garantiza el respeto a su identidad y se asegura la participación de dichas comunidades en aquellos intereses que los afecten. Mientras que en su artículo 41º establece el compromiso de las autoridades para la preservación tanto del patrimonio natural y cultural.

humanos en materia indígena[192], y la promulgación de leyes específicas de restituciones de cuerpos a comunidades, tal como es la Ley Nacional Nº 25.517, reglamentada por el Decreto 701/10-, provincias como San Juan aún no realizan una incorporación plena de este fundamento jurídico en sus prácticas políticas de gobierno[193]. Resultado de esto es la vigencia, a nivel local, de un paquete de legislaciones provinciales contravencionales al derecho indígena, tales como la Ley Provincial de Patrimonio Arqueológico, Ley Provincial

[192] Mediante la Ley Nº 24.071 de 1992, la República Argentina ratificó el Convenio 169 tratado en la 76ª Conferencia de la Organización Internacional del Trabajo efectuada en Ginebra en el año 1989, aunque el instrumento de ratificación se hizo recién en el año 2000, adquiriendo jerarquía institucional. En el apartado sobre Política General en este Convenio 169 de la OIT se establece claramente la necesidad de la participación de los Pueblos Originarios en las medidas legislativas y administrativas que se tomen, reconociendo sus valores y prácticas socio-culturales y salvaguardando a las personas, instituciones, bienes, cultura y medio ambiente de los pueblos interesados. De la misma manera señalamos que algunas disposiciones contenidas en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) tienen directa incidencia con los sitios y colecciones arqueológicas: "*Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones culturales y costumbres. Esto incluye el derecho de mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones de su cultura pasadas, presentes y futuras, tales como sitios arqueológicos e históricos, artefactos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales y dramáticas y literatura. -Los Estados garantizarán este derecho a través de mecanismos efectivos, los cuales pueden incluir la restitución, desarrollada conjuntamente con los pueblos indígenas, con respecto a su propiedad cultural, intelectual, religiosa y espiritual tomada sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación a sus leyes, tradiciones y costumbres (art. 11º). -Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones espirituales y religiosas, costumbres y ceremonias; el derecho a mantener, proteger y tener acceso privado a sus sitios religiosos y culturales; el derecho a usar y controlar sus objetos ceremoniales y el derecho a la repatriación de sus restos humanos. -Los Estados deberán garantizar el acceso a y/o la repatriación de objetos ceremoniales y restos humanos que se encuentre en su poder a través de mecanismos justos, transparentes y efectivos desarrollados en conjunto con los pueblos indígenas involucrados (art. 12). -Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, conocimiento tradicional y expresiones culturales tradicionales* [...]. *También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual sobre su patrimonio cultural, conocimiento tradicional y expresiones culturales tradicionales. Los Estados deben tomar medidas efectivas para reconocer y proteger el ejercicio de esos derechos (art. 31º)*".

[193] Como veremos más adelante en los debates que presenta este trabajo, la Provincia de San Juan no adhirió a la Ley Nacional 25.517, aunque promulgó una ley reconociendo las Comunidades Indígenas en el territorio provincial, Ley Provincial Nº 477-E en adhesión a la ley Nacional Nº 23.302 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades, sancionada el 09/06/1994 (ex6455).

571-F[194], antiguamente Ley Nº 6.801, y sus dos leyes modificatorias. Estas leyes desconocen la contemporaneidad indígena en el territorio provincial, invalidando, de este modo, las reclamaciones de los Pueblos y de las Comunidades sobre sus muertos/as, los lugares y pertenencias comunitarias previas a la conformación estatal, y a los cuales, el Estado Provincial considera como "su patrimonio", contraviniendo lo planteado en el derecho indígena en Argentina e internacionalmente.

La política gubernamental sobre los temas que atañen a los Pueblos y a las Comunidades Indígenas en la Provincia de San Juan es, definitivamente, precaria y puede describirse de este modo: por un lado, existe un flagrante desconocimiento estatal provincial, y en sus órdenes municipales, de los derechos indígenas reconocidos jurídicamente a nivel nacional e internacional; mientras que por el otro, existe un creciente interés por producir un "archivo estatal referido a la situación indígena", a través del diseño orientado de censos, relevamientos e informes. Este archivo estatal de la situación indígena no se ha formalizado aun en alguna herramienta concreta utilizada como base de información para el diseño de políticas públicas serias y honestas. Sin embargo, echa a andar una suerte de "nuevo interés estatal por la presencia indígena" en el territorio provincial, encuadrándose en lo que Lenton y Lorenzetti (2005) describieron como las nuevas agendas neoasistencialistas de los Estados neoindigenistas

En este escenario, las demandas por restituciones de cuerpos/as y de territorios a Comunidades Indígenas en San Juan, quedan entrampadas en "juegos ambiguos" de la política estatal y a merced de la lectura particular que hacen de las demandas y de los conflic-

[194] La Ley Provincial N° 571-F es una ley originada en la sucesivas modificaciones de la ley 8.601 del año 1997. Dicha ley, a pesar de sus cambios, sigue siendo de carácter contravencional al derecho indígena, puesto que parte del supuesto de la extinción de los Pueblos Indígenas patrimonializando, no solo los sitios muebles e inmuebles de su memoria como ya lo establece el Código Civil, sino que, incluso, alcanza el cuerpo indigena, a pesar de que la Constitución Argentina reconoció ya desde 1994 (Art. 75°, Inc. 17) la pre- existencia indígena y estableció como principio básico el respeto a las identidades étnicas; y habiéndose promulgado leyes nacionales de carácter específico, como la Ley N° 25.517, que habilita a la "despatrimonialización" del cuerpo indigena, puesto que ordena que los cuerpos sean puestos a dispoción de las comunidades que los reclamen. La ley de patrimonio arqueológico y paleontológico nacional -Ley Nacional N° 23.343- también incurre en el mismo defecto, razón por la cual se han convertido en legislaciones que defienden los intereses corporativos de las disciplinas patrimonialistas -antropología, arqueología, paleontológica- (Jofré, 2020).

tos indígenas los/as funcionarios/as, agentes estatales, judiciales, universitarios, etc.[195]. La falta de voluntad política para dirimir estos conflictos a favor de las comunidades es una constante, como veremos en este capítulo.

Como corolario, cabe mencionar que la provincia, en su "Plan 2030 de Gobierno", incluye un eje estratégico de "Desarrollo social y diversidad". De manera muy ambigua, dicho eje contempla algo denominado genéricamente como "cultura e identidad". Este eje, dedicado a la inclusión de grupos vulnerables, ubicaría a los Pueblos y Comunidades Indígenas equiparables a una minoría desvalida, ratifica tanto la precariedad social y económica de las Comunidades Indígenas, como el *estatus* tutelar del Estado frente a ellas. Esta clasificación del archivo estatal provincial, se documenta en numerosos textos referidos a planificación pública, pedidos de préstamos internacionales, estudios de factibilidad, y Estudios de Impactos Ambientales y Sociales, patrocinados por el mismo poder estatal provincial, donde se reproducen los discursos del Banco Mundial sobre pobreza y desarrollo para pueblos indígenas (Navarrete, 2018), y a la vez denota el desconocimiento de nuestras comunidades en tanto sujetos/as políticos con derechos y capacidad de autodeterminación[196]. Como se ha podido constatar en el recorrido de este reclamo cursado en la UNSJ, la presunción despolitizada del/la sujeto/a warpe demandante, también informa muchas de las prácticas y discursos de académicos y funcionarios estatales en este archivo construido por la demanda warpe.

[195] Un ejemplo de esto es el caso del amparo judicial presentado por las Comunidades Warpes Salvador Talquenca y Claro Rosa Guaquinchay en el departamento 25 de Mayo, quienes debieron acudir a la justicia para proteger sus derechos territoriales reconocidos por la ley N° 23.302, y amparados por la Ley N° 26.160 de emergencia territorial indígena. Luego de movilizaciones en las calles de San Juan, y con un gran apoyo de todo el Pueblo Warpe, de distintas ONGs y organizaciones sociales, consiguieron en el año 2014 un fallo judicial en primera instancia a favor de su reclamo evitando el desalojo (López, 2016).

[196] La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada el 15 de junio de 2016 por la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA) en su Art. 3° establece que: *"Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural."* Esta formulación es coherente con lo establecido también en el Artículo 3° de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI), así como con el Artículo 1° del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Artículo 1° del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

De la presentación hasta el primer rechazo del reclamo warpe

Es necesario destacar el contexto en el cual se realizó la presentación del petitorio efectuado ante el Consejo Superior de la UNSJ por parte de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum. Dicha presentación se realizó en octubre del año 2011, en un evento público celebrado en el marco de un panel denominado "Genocidio y Pueblos Originarios", integrado por Paz Argentina Quiroga, Osvaldo Bayer y Carina Jofré, en ocasión del Seminario "Genocidio y Derechos Humanos", efectuado por el Rectorado de la UNSJ y el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), los días 27 y 28 de octubre. El panel y otras actividades fueron planificados en una variada agenda de eventos de celebración por el reconocimiento de Osvaldo Bayer como Doctor *Honoris Causa*. A su vez, todo este trabajo se inscribió en una tarea de promoción de organismos de derechos humanos nucleados en una red que, por ese entonces, tenía una participación activa, principalmente, en lo que refería a la realización de los Mega Juicios por Delitos de *Lesa Humanidad* cometidos durante la última dictadura cívico-militar en San Juan.

Con la realización de estos juicios[197], la Universidad comprometió las instalaciones del Rectorado para que el Tribunal Oral Federal en lo Criminal de San Juan realizara las audiencias públicas, iniciando, de esta forma, una "nueva agenda en materia de derechos humanos" que incluyó también el abordaje de temas referidos a violencia de género y diversidades sexo genéricas. Con respecto a las temáticas indígenas, si bien estuvieron en agenda -especialmente, para festividades y conmemoraciones en algunos espacios de las facultades de la UNSJ- el tratamiento directo de la violencia institucional contemporánea y en el marco de históricos genocidios ha-

[197] Los juicios se realizaron ininterrumpidamente en el entrepiso del Rectorado de la UNSJ en la primer Mega causa 2011-2013 y en la segunda Mega causa 2017-2019.

cia los Pueblos y las Comunidades Indígenas era decididamente un tema inédito en el ámbito universitario; y fue claramente apoyado, en ese momento, por la presencia de Osvaldo Bayer y el ambiente que se vivía por los Juicios contra Crímenes de *Lesa Humanidad*. En cierta manera, este escenario explica porqué el año 2011 ofreció un ambiente propicio dentro de la UNSJ para la presentación de este petitorio la Comunidad del Territorio del Cuyum.

Sin embargo, aquel escenario positivo y aparentemente sensible a las demandas por derechos humanos en la UNSJ no se reflejó en el tratamiento del reclamo warpe presentado durante la gestión del Rector Benjamín Kuchen. Antes de realizarse el tratamiento del Oficio Nº01-7750/2011 en el Consejo Superior, el expediente fue enviado a la Dirección General de Asuntos Legales de la misma institución. En esa dirección se emitió un temprano informe de sus asesores letrados, donde se planteaba la legitimidad del reclamo encuadrado en el marco jurídico vigente en Argentina[198]. El dictamen de los asesores letrados de la universidad cita artículos del decreto reglamentario 701/10 de la Ley Nº 25.517, la cual consideran, según se desprende de este dictamen, aplicables al ámbito de universitario nacional.

> Se sugiere la elevación a las actuaciones de la Máxima Autoridad Universitaria (Consejo Superior) a fin de que emita acto administrativo a todas las unidades académicas de esta casa de Altos Estudios para que efectúen un inventario exhaustivo de todos los restos de cuerpos humanos indígenas, cualquiera sea su procedencia, etnia o edad cronológica, en un plazo a fijar por el propio Consejo Superior. Ello así, a fin de dar cumplimiento a las disposiciones de la Ley Nº 25.517 y su respectiva reglamentación en caso que se acredite debidamente la personería por el presentante o se

[198] En este informe de los Asesores Letrados se refieren también a la solicitud de acreditación del presentante Ivana Carina Jofré en su representación en el oficio, y de la acreditación de la personería jurídica de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum. Esta acreditación fue presentada en tiempo y forma el 12 de diciembre de 2011, según consta en el folio 71 del Expediente 01-2246-D iniciado por Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, reconstruido a Pedido del Defensor del Pueblo de la Nación y reclasificado con el Nº 01-2960-D-2016 del CS UNSJ.

efectúe un nuevo reclamo.[199]

Más allá del dictamen efectuado por la asesoría letrada de la UNSJ, el tratamiento del tema en el Consejo Superior fue postergado y pasó a una Comisión de Investigación y Creación del Consejo Superior el día 5 de marzo de 2012. En dicha comisión, se decidió dar pase directamente a la Facultad de Filosofía Humanidades y Artes -en adelante, FFHyA- para que emita opinión. Desde dicha facultad, por ese entonces a cargo del Dr. Paolo Landini, se dio pase directo a la Directora del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo "Prof. Mariano Gambier" -en adelante, IIAM-, la Dra. Catalina Teresa Michieli, para dar su opinión sobre el asunto.

La mencionada historiadora emitió un escrito de cinco páginas por medio del cual desestimó la presentación realizada por la Comunidad Warpe planteando los argumentos que serán, de allí en más, los fundamentos principales de la posición asumida en el caso por parte, tanto del IIAM como de la FFHyA y de la Secretaría de Cultura del Ministerio de Turismo y Cultura del Gobierno de San Juan. Esto es muy importante de señalar aquí porque demuestra el grado de connivencia que tienen, y han tenido, las posiciones del IIAM en las instituciones de gobierno en San Juan, orientando sus prácticas y discursos por casi 60 años. Es por eso que las disputas por los cuerpos de los/as ancestros/as indígenas es una lucha librada en el territorio de la gubernamentalidad[200], dado que como lo explicó Michael Foucault: "*gobernar es estructurar un campo posible para la acción de los otros"* (2006, p. 254).

El escrito presentado por la Directora del IIAM "Prof. Mariano Gambier" nos muestra la modalidad y emplazamiento enunciativo de esta institución en el conflicto. Los tres principales elementos que constituyen este "discurso arqueológico oficial" son: Primero,

[199] Fragmento del Dictamen N°634 del 11-11-2011, realizado Asesores Letrados de la Dirección de Asuntos Legales: Mg. Abogado José Luis Miolano y el Dr. Alejandro Páez, Folio 68 del Expte. 01-2246-D, iniciado por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum y reconstruido por pedido del Defensor del Pueblo de la Nación, y reclasificado con el N° 01-2960-D-2016 del CS UNSJ.

[200] La gubernamentalidad define el campo estratégico de relaciones de poder en su carácter móvil, transformable, reversible, y en cuyo seno se establecen los tipos de conducta que caracterizan al gobierno.

"*que la provincia de San Juan no ha adherido a la ley Nacional Nº 25.517".* Segundo, aunque desconoce la aplicación de dicha ley en este caso en cuestión, también sostiene *"que en este caso debe tenerse en cuenta el término pertenencia",* referido el Art. 1º de la ley Nº 25.517, donde dice que *"para poder reclamar la restitución de restos humanos la ley señala expresamente que deberán ser pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia"*, término que según la directora del IIAM *"debe ser definido".* Tercero, que *"los bienes arqueológicos (entre los cuales están contenidos los restos humanos de época prehispánica con sus contextos) son patrimonio de dominio público, es decir son bienes del Estado general y de los Estados particulares".* Para su protección y administración se dictó la Ley Nacional Nº 25.743 (2003) y su Decreto Reglamentario Nº 1.022 (2004). Esta ley es cumplimiento obligatorio y todas las provincias deben adecuar su legislación sobre patrimonio arqueológico y paleontológico a dicha ley. Sobre estos tres argumentos concluye que: *"la legislación nacional determina que los bienes arqueológicos son patrimonio provincial y solo la Autoridad de Aplicación puede decidir sobre los mismos"*[201].

En el escrito realizado por Michieli se vierte su opinión sobre la conservación de "restos humanos" según el punto de vista de la investigación arqueológica, mejor dicho, según el punto de vista de las investigaciones desarrolladas por ella en el IIAM "Prof. Mariano Gambier" durante los últimos 40 años. Sus planteos intentan universalizar a las investigaciones arqueológicas como un conjunto de prácticas y discursos científicos con una posición homogénea y unánime respecto al tema. De este modo, pretende zanjar el hecho de que su postura científica -aquella basada en la negación de las reivindicaciones de los Pueblos y las Comunidades Indígenas- representa actualmente una minoría en las disciplinas sociales y humanas desarrolladas en Argentina y Sudamérica, como lo demuestran las declaraciones y códigos deontológicos en el ámbito de la arqueología y antropología respecto al tratamiento de restos y cuerpos humanos (Endere y Ayala Rocabado, 2012).

[201] Fragmento del escrito del 19-03-2012 de la Dra. Catalina Teresa Michieli, Directora del IIAM "Prof. Mariano Gambier". Folios 78 del Expte. 01-2246-D, reconstruido a pedido del Defensor del Pueblo de la Nación y reclasificado con el N° 01-2960-D-2016 del CS UNSJ.

Desde 1990, en el Primer Código de Ética subscripto en el Segundo Congreso Mundial de Arqueología efectuado en la ciudad de Barquisimeto (Venezuela), y en Estados Unidos, la conocida Ley *"Native American Grave Protection and Repatriation Act"* (NAGPRA), establecieron importantes antecedente en el reconocimiento de los derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas sobre las materialidades de nuestro pasado y por supuesto el reintegro, restitución o repatriación de los cuerpos humanos reclamados a la arqueología (Endere y Ayala Rocabado, 2012). En estas reuniones y declaraciones de la comunidad científica arqueológica-antropológica internacional se adoptaron los criterios ya reconocidos y establecidos en el Convenio 169 de la OIT que entró en vigencia a partir de 1991, de este modo, la consulta indígena previa al desarrollo de las investigaciones arqueológicas se reconoció como un requisito básico de las investigaciones, como también la obligación de garantizar que miembros de las comunidades involucradas conozcan todas las etapas de la investigación, como así también que los resultados de las investigaciones se les presenten con deferencia y respeto.

También en 1995, el Consejo Internacional de Museos (ICOM) promulgó un Código de Ética Profesional por el cual se establece como criterio de trabajo en los museos, el respecto al tratamiento cuidadoso y respetuoso que debe tenerse con los restos humanos y materiales de significación ritual. *"De esta manera, la investigación sobre dichos objetos (y cuerpos) y su conservación deben realizarse de formas aceptables no sólo para los profesionales sino para los miembros de las comunidades a los cuales conciernen dichas colecciones"* (Guastavino, Berón y Di Biase, 2018, p. 499). También en el año 2005, Argentina -mediante Resolución 1011/05 de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación- adhirió al Código de Deontología ICOM para Museos, código revisado en 2004 y donde se plantean recomendaciones para la adquisición, tratamiento y exhibición de restos humanos y objetos de carácter sagrado (Endere y Ayala Rocabado, 2012). Por su parte, en el terreno de la arqueología argentina, la Declaración de Río Cuarto del año 2005, emitida como resultado de los reclamos indígenas expuestos en el "Foro Pueblos Originiarios y Arqueólogos" y de la Asamblea Plenaria del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina, también recono-

ció estos principios, y la comunidad científica arqueológica argentina se comprometió a un cambio en sus prácticas inconsultas frente a Pueblos y Comunidades Indígenas. Dicha declaración expresa la necesidad de establecer un diálogo sobre la base del respeto mutuo entre Pueblos Indígenas y arqueólogos/as/ues, plantea el reconocimiento de, por un lado, la contribución de la arqueología para el conocimiento del pasado indígena y, por otro, el interés legítimo de las Comunidades Indígenas actuales por *"el patrimonio cultural que les pertenece y que es sustento del conocimiento, sabiduría y cosmovisión ancestrales"*. Se hace explicita, la consulta previa y el compromiso de hacer entrega de copias de informes y trabajos resultantes a las comunidades en donde los mismos han sido realizados (Declaración de Río Cuarto, 2005).

Por último, la declaración de 2007 emitida por la Asociación de Antropología Biológica Argentina (AABA), en el marco del IX Congreso de Antropología Biológica, realizado en Salta, planteó recaudos importantes para el manejo de cuerpos humanos estableciendo también atender respetuosamente a los reclamos de las Comunidades Indígenas. De la misma manera, una cantidad de reuniones científicas y con presencia indígena, realizadas en las últimas dos décadas en Argentina, han ratificado estas posturas favorables a atender y establecer diálogos honestos y respetuosos con los Pueblos y Comunidades Indígenas.

Respecto al asunto de la "filiación de pertenencia" antes señalado por la Directora del Museo, podemos apuntar también antecedentes sobre el tratamiento del tema. Por ejemplo, la ley NAGPRA, en Estados Unidos también estableció que ante la demanda expresa de las Comunidades Aborígenes interesadas se debe proceder a la repatriación de los restos humanos y objetos asociados, este fue el antecedente que inspiró el art. 1º de la Ley Nº 25.517 en Argentina en 2001. NAGPRA admite la repatriación mediante pruebas de filiación cultural flexibles, que también han sido tenidas en cuenta en el caso argentino. No obstante hay que tener en cuenta los criterios diferenciales existentes entre las formas de filiación cultural y biológica que priman en lugares como EEUU y en países sudamericanos (Briones, 1998). A este respecto hay que señalar que en Argentina, la lucha indígena ha logrado reconocimiento jurídico al

derecho a la identidad étnica por adscripción, y son las instituciones del Estado, en este caso el INAI las que otorgan su aval reconociendo la filiación de un pueblo en términos culturales, históricos y geográficos a través de procesos de inscripción de personerías jurídicas en el territorio nacional, siendo este proceso suficiente en términos legales.

Para lograr un "efecto de verdad", la por ese entonces directora del IIAM "Prof. Mariano Gambier"[202] recurrió a dispositivos discursivos de control del conocimiento acerca del pasado, operando también sobre los/as cuerpos/as de nuestros/as ancestros/as. Se trata como lo señaló Truillot (2011) de una jugada política en la teoría y funciona como un dispositivo de control que produce una política sobre los/as cuerpos/as y las identidades. Su propósito es el ejercicio de la violencia histórica sobre los/as cuerpos y cuerpas de nuestros/as ancestros y ancestras reprimiendo, al mismo tiempo, las luchas territoriales warpes actuales (Jofré, 2020). Dice Teresa Michieli en su informe contenido en el expediente de la demanda warpe:

> La búsqueda, obtención, estudio, conservación y exhibición de los restos arqueológicos en forma sistemática y científica tiene por objeto la adquisición del conocimiento del pasado y su transmisión a la comunidad. Justamente, a través de estos trabajos es que las actuales comunidades que se consideran los descendientes directos de aquellos primigenios habitantes de la provincia, han podido conocer estos hechos y sus características, así como los sitios arqueológicos más importantes que hoy reconocen sagrados. La vejación e "invisibilización" a que fueron sometidas estas sociedades son puestas a luz justamente por el trabajo de estas instituciones de investigación.
> Los restos humanos permiten conocer las particularidades de los hombres y mujeres de estas sociedades del pasado, sus formas de

[202] Catalina Teresa Michieli dirigió el Museo hasta el año 2017, cuando pasó a retiro jubilatorio voluntario en sus actividades en el IIAM "Prof. Mariano Gambier", fecha en que fue reemplazada, sin concurso mediante, por la Especialista Claudia Mallea. La institución no cuenta con personal formado ni categorizado en el sistema científico ni académico nacional, no cuenta con personal para realizar estudios bioantropológicos ni diagnósticos de conservación necesarios para el supuesto estudio y buen resguardo de los cuerpos humanos que posee, y mucho menos personal formado que propicie relaciones con las Comunidades Indígenas fundadas en el respeto y colaboración, e inspiradas en el orden constitucional nacional y códigos éticos científicos vigentes.

vida y, sobre todo en los últimos tiempos con el avance tecnológico y científico, sus relaciones de parentesco sanguíneo. Los actuales análisis de ADN e isótopos estables, por ejemplo, que no existían hace veinte años, están permitiendo conocer dietas y enfermedades endémicas, parentescos sanguíneos, origen geográfico y migraciones, etc. La conservación de estos restos en forma correcta da lugar a que en la actualidad se puedan hacer estos análisis que ratificarán o rectificarán la pertenencia de los restos a las comunidades interesadas."
Cuando un cuerpo (o restos de un cuerpo) es hallado en forma casual o por trabajo arqueológico sistemático, se rompe el ambiente que lo preservó durante cientos o miles de años. Por lo tanto, deben reproducirse artificialmente las condiciones de su reservorio a fin de ser conversación para futuros análisis y para el conocimiento de las generaciones futuras, sean o no de la comunidad de pertenencia[203].

Esta línea de argumentos plantea un cuestionamiento poco claro al reconocimiento de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum como comunidad o pueblo de pertenencia, haciendo hincapié, solamente, en el punto 5 de la "Declaración de la Asociación de Antropología Biológica Argentina (AABA)", referida a la relación ética del estudio de restos humanos (2007), donde se habla de *"facilitar la restitución de restos de identidad conocida (i.e. cuyo nombre personal esté registrado) a las comunidades de pertenencia que los reclamen".* En este caso el punto citado por Michieli confunde este con otros casos de restituciones, como aquellas sucedidas con los/as cuerpos/as de prisioneros/as de las incursiones militares genocidas emprendidas por el Estado Nacional argentino en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX, y que se hayaron en colecciones de museos como el Museo de Ciencias Naturales de La Plata. Por su parte, este punto de la citada declaración de la AABA plantea una mirada reduccionista de los casos existentes en el país, desconociendo los procesos largos de vinculación ancestral sobre los que se reconstruyen los tejidos indígenas contemporáneos en los territorios.

[203] Fragmento del escrito del 19-03- 2012 de la Dra. Catalina Teresa Michieli, Directora del IIAM "Prof. Mariano Gambier". Folios 78 del Expte. Expte. 01-2246-D, iniciado por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, reconstruido a pedido del Defensor del Pueblo de la Nación y reclasificado con el Nº 01-2960-D-2016 del CS UNSJ.

En el mencionado escrito advertimos cómo la historiadora evita decir directamente, como sí lo ha hecho en otros medios[204], que la Comunidad Warpe demandante no tendría -según su punto de vista- relación alguna con los cuerpos reclamados como ancestros/as y alojados actualmente en el museo que ella dirigía en ese momento. Para entender mejor su posición, muchas veces contradictoria y hasta débil en los modos de argumentación del relato histórico que defiende, repasemos un fragmento de una entrevista televisiva ofrecida por la mencionada investigadora en el año 2014 -dos años después de la presentación de este informe escrito, que obra en el mencionado expediente del CS de la UNSJ-. La entrevista se produce a raíz del conflicto social provocado por las amenazas de desalojos contra Comunidades Warpes en el Departamento 25 de Mayo, hechos ocurridos entre agosto y septiembre de 2014, a pesar de la vigencia de la Ley Nº 26.160 de emergencia territorial indígena. En la nota, Michieli no habla del caso que la trae al programa televisivo *"La Ventana"*, conducido por el periodista Juan Carlos Bataller -un reconocido empresario dueño de un multimedio comprometido con la pauta oficial de gobierno y responsable de la introducción de CNN en la provincia- pero emite opinión acerca de las supuesta "ilegitimidad" de estas identidades warpes y, por lo tanto, de sus reclamos.

> **Juan Carlos Bataller (Periodista):** -Dra. Michieli, en los últimos días hemos visto que ha habido reclamos de organizaciones que se denominan warpes, este... reclamando tierras. Usted es la principal estudiosa de este tema, de los warpes. ¿Qué derechos le cabría? No hablemos desde el punto de vista legal, hablemos desde el punto de vista de la raza.
> **Teresa Michieli:** -Bueno yo no soy especialista del tema, pero sí de los grupos desaparecidos, por lo menos a partir del siglo XVIII. Con respecto a los grupos que se autodenominan warpes en el momento, yo no soy especialista. Hablo como... digamos... es una opinión la que doy. A partir de una serie de leyes que no nacieron

[204] Ver por ejemplo algunas entrevistas de Teresa Michieli: "*En absoluto la cultura huarpe es la más importante de San Juan*". Nota originalmente publicada el 28 de agosto de 2009 en El Nuevo Diario. Disponible en *http://www.sanjuanalmundo.org/articulo.php?id=124930*. O la nota titulada *Teresa Michieli ratifica que no quedan huarpes en San Juan* [Sitio visitado por última vez el 10 de julio de 2020].

solo en Argentina, sino en el resto de America, se ha permitido a cualquier persona, cualquier grupo de personas, reconocerse con algún tipo de origen más o menos autóctono. Por lo tanto, el hecho de que estos grupos se reconozcan como warpes, o diaguitas, o cualquier otra etnia americana, o extra americana, es legal.
Periodista: -Es legal.
Teresa Michieli: -Es legal.
Periodista: -Y da derechos.
Teresa Michieli: -Y da derechos. Ahora, eh... no sabemos si es legítimo, eh... Lamentablemente mucho de esos grupos, eh... ignoran... No por la ignorancia en sí misma, sino con intención, lo que la Historia dice sobre ellos y sobre su pasado. A veces se apropian de elementos que la Historia ha develado, pero no lo ha aceptan como que ha sido develado por la Historia. Se enfrentan a lo mejor a los investigadores con eh... dichos o hechos que los mismos historiadores han develado y que ellos no conocían de su propia historia. Entonces se genera un problema de roce bastante grande, entre los arqueólogos sobre todo, y estos grupos que se auto-reconocen con la alguna etnia en especial. Se da el caso eh... digamos... paradójico acá en San Juan, en Chile también, que a veces se reconocen de alguna etnia que en realidad no existió, y que fue creada, podemos decir así, artificialmente por la conquista española. Incluso su nombre y su cohesión como grupo artificial. Hay grupos indígenas que surgieron en la pampa argentina hacia finales del siglo XIX, o principios del siglo XIX, y fines del siglo XVIII en algunos casos. Que en realidad eran grupos armados con indígenas que escapaban de las encomiendas coloniales, y que se auto-reunían, en grupos en..., como te digo artificiales, con un cabecilla o capitanejo que eran elegidos entre ellos.
Periodista: -¿Cacique?
Teresa Michieli: -Ellos en realidad... sí... cacique... la palabra cacique se popularizó más adelante... ehm... Y adoptaban el idioma castellano, o el idioma mapuche que, era el que dominaba en ese momento las pampas. Es el caso de los ranqueles. Los ranqueles, a mi juicio, y por lo que yo he podido ver en los documentos, es un grupo nacido en ese momento. [...]
Periodista: - [...] ¿Qué nos quedó de todo ese pasado? Como pauta cultural digamos...
Teresa Michieli: -En San Juan y Mendoza, en Cuyo, se produjo un rompimiento muy grande, de toda la cultura aborigen, indígena, de cualquier forma que se la quiera llamar, menos originaria. Este...
Periodista: -¿Menos originaria?
Teresa Michieli: -Eh sí... porque nadie es originario de América. Y

según la... la constitución de 1994 se habla de pueblos indígenas, así es que ese es el nombre legal para referirse a ello. Culturalmente hay un rompimiento muy grande y eso se puede ver, afortunadamente, en San Juan por eh... los restos arqueológicos que han quedado preservados gracias al desierto. No siguió la textil, sería indigna, o sea la fabricación de telas se cambió por la española, no siguió la confección de cestos. No siguió, por lo que sabemos, la lengua también, que es el... el vehículo de la cultura.
Periodista: -La organización tampoco.
Teresa Michieli: -La organización tampoco obviamente tuvieron que incluirse y adaptarse a la organización de los conquistadores[205].

Al comienzo de la entrevista, Michieli se excusa aclarando que no es experta en "grupos indígenas actuales", pero se reconoce especialista de los "grupos indígenas desaparecidos". La desaparición indígena como condición de posibilidad de la práctica arqueológica ha sido un elemento clave y constitutivo a la disiciplina desde su instalación en la Provincia de San Juan en la década de 1960. Valga recordar que el propio Museo Arqueológico Provincial, actual IIAM "Prof. Mariano Gambier" fue fundado en 1964 como resultado de la exhumación del cuerpo del joven de la *Capacocha* del Cerro El Toro (Jofré 2013, 2021b). De este modo, la "desaparición indigena" fue construida como narrativa arqueológica y representación museográfica a través del saqueo de tumbas y la deshumanización de los sujetos exhibidos como "objetos" fundante de sus colecciones. A este "proceso desaparecedor" llevado a cabo en los museos en San Juan podemos reconocerlo como un proceso de patrimonialización provincial del cuerpo indígena.

Regresando a la nota periodística, podemos ver allí un discurso racista justificado en el desconocimiento de las teorías de identidad y etnicidad que informan a la antropología y a la arqueología de, por lo menos, los últimos 40 años de la historia de luchas indígenas en todo el continente y del plexo jurídico constitucional y legislativo e internacional vigente en Argentina. Según esto, creemos válido preguntar: ¿A qué intereses sirve el discurso deslegitimador y/o "desaparecedor" de los/as/es warpes? A los poderosos, a los

[205] Fragmento de la video nota titulada: "Reclamo de la Comunidad Huarpe, ¿legal pero no legítimo?" publicado el 23 de septiembre de 2014 en Diario La Ventana. *http://diariolaventana.com/articulo.php?id=45715* [Sitio visitado por última vez el 10 de julio de 2020].

terratenientes que, casualmente, son empresarios socios del poder político de turno. Es inocultable que esta deslegitimación del reclamo de Comunidades Warpes fue un intento de avalar la usurpación de tierras en manos de los poderosos. Lo cual demuestra a las claras que no estamos solamente ante un relato histórico o científico, estamos frente a un discurso político del pasado que viene a deslegitimar el presente de las luchas sociales que incomodan a los intereses más íntimos del poder local.

Queda claro además que la posición de la directora del IIAM, en abierto enfrentamiento con las Comunidades Warpes reclamantes de la restitución y retiro de exhibición de los/as cuerpos/as, no se enmarca en la declaración de Río Cuarto de 2005, ni en el Código deontológico de la AABA -organización científica a la que ella misma hace referencia en su informe contenido en el expediente- y que, junto a otras declaraciones de la arqueología y antropología mundial y nacional, han informado los estándares de adecuación al tema en las instituciones científicas estatales más importantes en este país.

> En concordancia con estos avances en materia legislativa, en el año 2005 el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) creó un Comité de Ética que funciona como un órgano interdisciplinario de asesoramiento sobre aspectos éticos y bioéticos vinculados al desarrollo de actividades científicas en dicho organismo. En tal sentido todo investigador debe declarar, en oportunidad de solicitar subsidios, si su propuesta comprende estudios de comunidades aborígenes, en cuyo caso debe hacer constar el consentimiento previo de las mismas para desarrollar sus investigaciones (Guastavino, Berón y Di Biase, 2018, p. 501).

En su escrito, la ex directora del IIAM manifiesta abierto desconocimiento de la Comunidad Warpe demandante, a pesar de estar reconocida por el Estado Nacional en el año 1996, al momento de su inscripción con personería jurídica en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Resol. 10.050/96 de la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación), documentación aceptada y reconocida por la universidad en el expediente de esta demanda. Pero a pesar de que la UNSJ, a través de su asesoramiento letrado, reconoció como válido la documentación de la comunidad avalada por el RE-

NACI-INAI, la mencionada directora del museo insistió en poner en cuestión a la comunidad demandante. Para esto, Michieli edificó un argumento errático que intentó, por un lado, desacreditar la existencia de la propia comunidad, y por el otro, instalar una narrativa que sospecha de la filiación étnico cultural entre los/as cuerpos/as y las actuales Comunidades Warpes, solo a partir de la información provista en un sitio web.

> El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, por otra parte, en su página oficial publica el mapa de las comunidades indígenas (disponible en http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uloaps/¡1/Institucional/3.MapaDePueblosOriginarios.dpdf). A las comunidades huarpes las reconoce como ubicadas en el extremo SE de la Provincia de San Juan y NE de la Provincia de Mendoza, es decir, en la zona lagunera de Guanacache[206].

En su informe, fechado el año 2011, la directora del IIAM también discutió los términos de la demanda por el retiro de exhibición de los cuerpos en el museo en cuestión:

> El Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo "Prof. Mariano Gambier" (FFHA-UNSJ), actualmente bajo mi responsabilidad, no conserva restos humanos de esa zona. Por otra parte siempre se ha tratado estos restos con extremo cuidado y respeto. Tanto es así que el propio guión de la exhibición museográfica tiene por objetivo mostrar estos cadáveres dentro de su contexto vital a fin de que sean apreciados los valores de estas poblaciones del pasado que, usualmente, son subvalorados.
> No existe prohibición en cuanto a la exhibición de restos humanos. Solo las normas éticas generadas por ICOM (departamento de la UNESCO que entiende en Museos) recomiendan evitar las muestras grotescas o fuera de lugar"[207].

En un intento de defensa personal que intentaba deslindar la

[206] Fragmento del escrito del 19-03-2012 de la Dra. Catalina Teresa Michieli, Directora del IIAM "Prof. Mariano Gambier". Folio 79 del Expte. 01-2246-D, iniciado por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, reconstruido a pedido del Defensor del Pueblo de la Nación, y reclasificado con el N° 01-2960-D-2016 del CS UNSJ.

[207] Fragmento del escrito del 19-03- 2012 de la Dra. Catalina Teresa Michieli, Directora del IIAM "Prof. Mariano Gambier". Folios 79-80 del Expte. 01-2246-D, iniciado por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, reconstruido a pedido del Defensor del Pueblo de la Nación, y reclasificado con el N° 01-2960-D-2016 del CS UNSJ.

praxis profesional de las posiciones ideológicas racistas discriminatorias que la sostienen, el apartado titulado "Opinión Personal" que se anexa en la última parte del escrito de Michieli en el expediente, ratifica esta posición antagónica a la demanda indígena, rechazando por *"falsas, malintencionadas y tendenciosas"* las afirmaciones de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum vertidas en el Oficio Nº01-7750/2011. Según ella, *"ponen en duda su honestidad profesional"*, algo que *"subyace en todas las actuaciones del Oficio referido"*[208].

Luego de emitido el escrito de la directora del IIAM, el Expediente 1203-0458 D/2012[209] de la FFHyA, conteniendo el Oficio Nº 01/7750 presentado por la Comunidad Warpe al Consejo Superior de la UNSJ, salió del ámbito universitario y fue enviado desde la FFHyA a la Secretaría de Cultura de la Provincia de San Juan, a cargo de la Arquitecta Zulma Invernizzi donde se expidieron un año después -el 10 de septiembre de 2013-[210]. Una vez en esa repartición del Gobierno Provincial, la Jefa de Asesoría Letrada del Ministerio de Turismo y Cultura ratificó el discurso arqueológico oficial esgrimido por la directora del IIAM, desde una posición "pretendidamente legal" a favor del Estado Provincial:

> Ahora bien, haré algunas aclaraciones sobre lo informado por el Dpto. Legal de la Universidad, digo que la Ley Nº 25.743 perfectamente establece a quien pertenecen los bienes arqueológicos y paleontológicos, a saber la normativa indica que son de dominio público del Estado Nacional, Provincial o Municipal, según el ámbito territorial que se encuentre, conforme a lo establecido en los art. 2.339º y 2.340º inciso 9 del Código Civil y por el art. 121º y con concordantes de la constitución nacional.
> Que si bien los mismos se encuentran en depósito (por disposi-

[208] Fragmento del escrito del 19-03- 2012 de la Dra. Catalina Teresa Michieli, Directora del IIAM "Prof. Mariano Gambier". Folio 81 del Expte. 01-2246-D, reconstruido a pedido del Defensor del Pueblo de la Nación, y reclasificado con el N° 01-2960-D-2016 del CS UNSJ.

[209] Al ingresar a la FFHyA el Expediente 01-2246-D del Consejo Superior de la UNSJ fue reclasificado con el número 1203-0458 D/2012, hecho que colaboró con la pérdida del expediente por cuatro años, hasta que debió ser reconstituido en el año 2016 a pedido del Defensor del Pueblo de la Nación.

[210] Nótese que el punto ocho del petitorio presentado por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum en el Oficio N°01/7750 el 31 de octubre de 2011 se solicitaba expresamente: "Expedirse en un lapso no mayor de seis meses dando respuesta al presente petitorio". Hasta la fecha de emisión del dictamen N°0303- ALMTyC- 13 habían transcurrido tres años ya de la presentación del oficio en la UNSJ.

ción de la Autoridad de Aplicación provincia, Secretaría de Cultura) en el Instituto de Investigaciones Arqueológicas, los mismos son de pertenencia de la Provincia de San Juan ello por aplicación de Ley Nacional Nº 25.517 siendo la autoridad de aplicación las Secretarías de Cultura de la Provincia de San Juan (Ley Nº 6.081 y modificatorias).
Que del contenido de las actuaciones se desprende que la solicitud lo fue ante el Sr. Rector de la Universidad Nacional de San Juan, no habiéndose expedido dicha autoridad en las actuaciones de referencia, solo se han remitido las actuaciones a la Secretaria de Cultura, entendiendo este Dpto. que corresponde a la autoridad de la Universidad expedirse en forma con relación a lo pedido, teniendo presente para ello la normativa aplicable al caso y que el instituto de Investigaciones Arqueológicas es solamente depositario de los bienes pertenecientes a la Provincia de San Juan, por disposición de la Autoridad de Aplicación -Secretaría de Cultura- no estando obligada dicha Autoridad de Aplicación a la aplicabilidad de la Ley Nº 25.517 por no haberse adherido la Provincia de San Juan a la misma conforme establece el art. 4º[211].

El dictamen de la Asesoría Letrada del Ministerio de Turismo y Cultura del Gobierno de San Juan no plantea la ilegitimidad del reclamo indígena, pero se vale de los tecnicismos que habilitan sus recursos legales a disposición expresa de la voluntad de los y las administradores del IIAM "Prof. Mariano Gambier" y de la FFHyA. El dictamen dió prioridad a la potestad de la Provincia de San Juan sobre "los bienes arqueológicos", fundado en la Ley Nacional de Patrimonio Nº 25.743 y la Ley Nº 571-F de patrimonio provincial[212]. Remarca también el hecho de que el petitorio no fue presentado a la Secretaria de Cultura de San Juan, sino al Rector de las UNSJ, por lo cual se abstiene de resolver en el caso: *"teniendo en cuenta la normativa vigente y que el Instituto de Investigaciones arqueológicas es solo depositario de los bienes pertenecientes a la provincia de San*

[211] Fragmento del Dictamen N° 0303 - ALMTyC-13, Expte. N° 1200-0458-D-12 FFHyA UNSJ, realizado el 10-11- 2013 por la Jefa de Asesoría Letrada del Ministerio de Turismo y Cultura, Dra. Marisa Gallerano.

[212] La ley N° 571-F del año 2014 es resultado de modificación de la ley 6801 del año 1997, modificada a su vez en 2008 por la Ley N° 7.911 y por la ley N° 8.437 de 2014. Ninguna de estas modificatorias subsanó el problema de fondo en esta ley que desconoce la pre-existencia indígena y su contemporaneidad en el territorio provincial, adecuándose al espíritu constitucional argentino, en su art.75° inciso 17.

Juan". En su parte final, el dictamen plantea la no obligatoriedad de dar respuesta al reclamo de aplicación de la Ley Nº 25517, por no haberse adherido la Provincia de San Juan a la misma. Esto último deja en claro la posición de la Secretaría de Cultura, la cual prefirió no actuar de oficio en el caso, por ejemplo, facilitando el diálogo con la Comunidad Warpe reclamante y/o arbitrando los medios para la adecuación de la Provincia a esta ley nacional en defensa de los derechos indígenas. En cambio, apoptó una posición más radical: "desconocer" el petitorio realizado a la UNSJ y la validez del reclamo.

Luego de remitido a la FFHyA en abril de 2014[213] este dictamen del Ministerio de Turismo y Cultura de la Provincia de San Juan, el Expediente 1203-0458 D/2012, donde se contenían todas las actuaciones referidas al Oficio Nº 01/7750 presentado por la Comunidad Warpe, fue extraviado, siendo su último pase en abril de 2014 de la Secretaría de Cultura al despacho de la Decana de la FFHyA, Mag. Rosa Garbarino.

Segunda etapa del recorrido de los expedientes y revés en el tratamiento del tema

Luego de pasados tres años de la presentación del petitorio a la UNSJ, desde la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum acudimos a la Defensoría del Pueblo de la Nación para que interceda en el caso, y se reiteraron las solicitudes de intervención del INAI dirigidas, por ese entonces, a Nina Jaramillo, a cargo de la Dirección de Afirmación de Derechos Indígenas.

[213] Nótese que el Expediente con el oficio y sus actuaciones estuvieron desde el 12 de marzo de 2012 hasta de junio de 2012 en el IIAM "Prof. Mariano Gambier" y en la FFHyA, y desde esa fecha hasta abril de 2014 en el Ministerio de Turismo y Cultura y Secretaría de Cultura de San Juan. Es decir que estuvo casi dos años fuera del ámbito de la UNSJ para finalmente tener una respuesta negativa de asesoría letrada del Ministerio, sin mediar ninguna reunión de consulta con la comunidad reclamante, ni con las otras partes intervinientes.

De este modo, en septiembre de 2013, el Dr. Anselmo Sella, adjunto a cargo de la Defensoría del Pueblo de la Nación, se dirigió por primera vez al Rector de la UNSJ[214], el Ing. Oscar Nasisi, para que le informe del caso y los avances realizados. El Rector respondió esta nota un año más tarde, entre otras cosas, informándole a la Defensoría del Pueblo que*: "esta Universidad ha comenzado la etapa final de evaluación del pedido de restitución de restos humanos aborígenes a comunidades originarias, presentado por la Comunidad Huarpe del Territorio del Cuyum".* Mientras que también *"se compromete a cumplir en breve acto administrativo que corresponda, el cual resulta de competencia del Consejo Superior por encontrarse vinculadas todas las dependencias de la UNSJ"*[215]*.*

Desde la oficina de la Defensoría del Pueblo de la Nación, la respuesta no se hizo esperar:

> Como respuesta a ellas (notas referidas a la actuación Nº 5148/13), Ud. Informó con fecha 22 de octubre de 2014 que el pedido de la Comunidad se encontraba en la etapa final de evolución, comprometiéndose a emitir "en breve" acto administrativo correspondiente, el cual resulta competencia del Consejo Superior. Sin embargo, desde la Facultad de Filosofía, Humanidades y Ates de la Universidad, informaron que el oficio en cuestión se encontraría en estado de "tránsito a mesa de entradas" desde el año 2012.[216]

La Defensoría del Pueblo de la Nación reiteró su pedido de informes de todo lo referido a las actuaciones del caso hasta 2016. Sin embargo, y pese a este requerimiento, pasaron nuevamente dos años más para que acontecieran avances en el tratamiento del tema en la UNSJ. A partir de los requerimientos de la Defensoría del Pueblo de la Nación, el Rector Oscar Nasisi solicitó a sus asesores letrados un nuevo dictamen (Nº 391/16) respecto al caso. Se notificó que el expe-

[214] Nota 007803 del 10-09-2013 de la Defensoría del Pueblo de la Nación, referida a la actuación N°5148/13 sobre "restitución de restos mortales aborígenes en la Provincia de San Juan".

[215] Nota del 21 de octubre de 2014, Folio 3, Expte. 01-2960, D, iniciado por Defensor del Pueblo de la Nación.

[216] Fragmento de la Nota del Dr. Juan José Bockel, Subsecretario General, Defensor del Pueblo de la Nación. Folio 1, del Expte. 01-2960, D, iniciado por Defensoría del Pueblo de la Nación.

diente, conteniendo las actuaciones del oficio 01-7750/2011 presentado por la Comunidad Warpe de Cuyum, estuvo dos años fuera del ámbito universitario, en el Ministerio de Turismo y Cultura de San Juan, y que en al año 2016 se encontraba extraviado. Lo importante de este valioso dictamen realizado por el Abogado José Luis Miolano, director de Asesoría Letrada del Rectorado de la UNSJ, es el carácter informado del mismo, basado en una sobresaliente investigación del tema. A nuestro juicio, es la primera demostración de interés honesto en las características complejas de un tema que, hasta antes del año 2011, no había estado jamás en el ámbito de las discusiones de la UNSJ. Dicho dictamen, no sólo ratifica el dictamen Nº63/11, sino que es muy explícito en su respuesta al escrito realizado por Teresa Michieli, la Directora del IIAM "Prof. Mariano Gambier":

> no comparto las conclusiones a que arriba en dicho informe respecto a la 'no obligatoriedad' de la aplicación de la Ley Nº 25.517 en el ámbito de la Universidad Nacional de San Juan. En efecto, no puede soslayarse que la UNSJ, como toda otra Universidad Nacional, constituye un Ente Nacional Descentralizado dotado de autonomía y autarquía (art. 75º, inc. 19 de la Constitución Nacional), independientemente del Poder Ejecutivo Nacional. Por tal motivo, no es la legislación provincial quien rige a las universidades nacionales, sino la legislación nacional. "El objetivo de la autonomía fue desvincular a la universidad de su dependencia del Poder Ejecutivo, mas no de la potestad regulatoria del Legislativo". "No puede sostenerse en sentido institucional, equiparándola a la situación de las provincias que son expresión pura del concepto de autonomía, cuyos poderes originarios y propios, son anteriores a la constitución y a la formación del Estado general que integran"; Las Universidades Nacionales, aún en el marco de la autonomía que les ha sido reconocida por la reforma constitucional de 1994, se encuentran alcanzadas por las normas legales vigentes sancionadas por el Congreso de la Nación (confr. Esta Sala, in re "Monges", del 15/3/96) (Consid. 6º); "las decisiones universitarias no escapan al ámbito de las leyes de la Nación" [...].
> Por tal motivo, no puede alegarse por parte de la UNSJ ausencia de adhesión de la Provincia de San Juan a la ley Nº 25.517 toda vez que esta última norma, por constituir una ley formal emanada del Honorable Congreso de la Nación, resulta por los motivos expuestos de aplicación directa e inmediata en el ámbito de las universidades nacionales.

Tampoco considero que exista una legislación que se "superpone" entre las leyes Nº 25,517 y Nº 25.743. Esta última contiene una caracterización de bienes arqueológicos y paleontológicos de carácter general, mientras que la ley Nº 25.517 es de carácter particular específico.
Y así planteada la cuestión, debe recordarse que en cualquier interpretación de tipo jurídico debe descartarse que hay imprevisión del legislador, y por lo tanto, "se debe buscar la armonía y concordancia entre las diversas normas, no su contradicción y antítesis. [...] Finalmente, las previsiones de la Ley Nº 25.517 son las que mejor armonizan con los principios y garantías consagradas por la Constitución Nacional" (art. 75º, inc 17, CN), considerando que "las leyes deben interpretarse de la manera que mejor concuerde con los principios y garantías de la Const. Nac".
Por lo todo lo expuesto, ratifico el dictamen Nº 63/11 emitido en oficio Nº 01-7750-11[217].

El asesor letrado del Rectorado de la UNSJ también responde y discute el dictamen de la asesoría letrada del Ministerio de Turismo y Cultura de San Juan, con respecto la Ley Nacional Nº 25.743 de patrimonio arqueológico y paleontológico, en donde se dijo que estos bienes pertenecen al Estado Nacional, Provincial o Municipal, según el ámbito territorial en que se encuentre.

Así planteada la cuestión, debo aclarar que nos encontramos ante una situación compleja y jurídicamente opinable. En efecto, las normas citadas por Asesoría Letrada del Ministerio de Turismo y Cultura de la Nación, esto es, los arts. 2.339º y 2.340º inc. 9) del Cod. Civil, art 121º de Constitución Nacional, y la Ley provincial Nº 6.801, han dado lugar a interpretaciones disimiles por parte de la más autorizada doctrina nacional.
En art. 2.339º del Cod. Civil dispone: "Las cosas son bienes públicos del Estado general que forma la Nación, o de los Estados particulares de que ella se compone, según la distribución de los poderes hecha por la Constitución Nacional; o son bienes privados del Estado general o de los Estados particulares".
Por su parte, el art. 2.340º, inc 9) del Cod. Civil prevé lo siguiente: "Quedan comprendidos entre los bienes públicos:... 9º Las ruinas y

[217] Fragmento del Dictamen N°391 del 03-11-2016 realizado por el Asesor Letrado de la Dirección de Asuntos Legales de la UNSJ, Mgter. Abogado José Luis Miolano. Folios 10-13 del Expte. 01-2960, D, iniciado por Defensoría del Pueblo de la Nación.

yacimientos arqueológicos y paleontológicos de interés científico".
El art. 121º de la Constitución Nacional prevé: "Las provincias conservan todo el poder no delegado por esta Constitución al Gobierno federal, y el que expresamente se hayan reservado por pactos especiales al tiempo de su incorporación".
Finalmente, la Ley Provincial Nº 6.801 establece las siguientes normas: por un lado, el art. 2º establece: "A los efectos de la presente ley se consideran integrantes del Patrimonio Cultural y Natural de la Provincia de San Juan, todos aquellos bienes que, material y/o culturalmente, reportan un interés cultural, antropológico, prehistórico, arqueológico, paleontológico, etnológico, histórico, artístico, artesanal, monumental, documental y tecnológico, que significan o pueden significar un aporte relevante para el desarrollo cultura de la Provincia de San Juan, que se encuentren en el territorio de la Provincia, cualquiera fuere su propietario, luego de su declaración como tales por ley de la Provincia en la forma prevista en el Art. 5º o de oficio por la Cámara, como así también la representaciones inmateriales que testimonian y perpetúan el substrato cultural y natural, tanto de la Provincia de San Juan, como de la Región de Cuyo".
Es decir que, conforme a dicha norma, no solo debe tratarse de bienes que signifiquen o puedan significar "un aporte relevante para el desarrollo cultural de la provincia de San Juan", sino además "su declaración como tales por la Ley de la Provincia". Y no observo que la asesora propinante del Ministerio de Turismo y Cultura de la provincia haya señalado cual ley especial ha declarado "integrantes del patrimonio Cultural y Natural de la Provincia de San Juan" a los "restos mortales de aborígenes".
Más aún, la enumeración contenida en el art. 3º de la Ley provincial Nº6801, tampoco incluye en forma expresa a los 'restos mortales de aborígenes'. Y ello lleva a numerosos interrogantes"[218].

De esta forma, el dictamen del asesor letrado de la UNSJ plantea el carácter opinable -en materia jurídica- del tema, y pone de relevancia los aspectos conceptualmente difíciles de sostener en la "defensa del patrimonio del Estado" adoptada, tanto por la directora del IIAM, como por la asesora letrada del Ministerio de Turismo y Cultura de San Juan. Los restos y los/as cuerpos/as mortales

[218] Fragmento del Dictamen Nº 391 del 03/11/2016 realizado por el Asesor Letrado de la Dirección de Asuntos Legales de la UNSJ, Mgter. Abogado José Luis Miolano. Folios 13-18 del Expte. 01-2960, D, iniciado por Defensoría del Pueblo de la Nación.

indígenas no son considerados bienes públicos en el Código Civil argentino, como sí lo son los sitios y yacimientos arqueológicos. Según la propia perspectiva jurídica argentina, la patrimonialización del/la cuerpo/a indígena por parte del Estado, es decir, su reconocimiento como bien de orden público o de utilidad pública -y que, en el caso de San Juan, parte de su consideración "como un aporte relevante para el desarrollo cultural de la provincia"- debe realizarse a través de un acto legislativo que, como bien señala el asesor letrado de la UNSJ, es inexistente en San Juan. Tanto la Ley Nacional de Patrimonio, como la Ley de Patrimonio Provincial, alcanzan a los restos y cuerpos/as mortales indígenas en sus definiciones. Es decir, la interpretación que entiende a los/as cuerpos/as de nuestros/as ancestros/as en los museos y colecciones como patrimonio del Estado no tiene tiene una sola lectura juridica y expresa los *aprioris* históricos del discurso provincial patrimonializante, la ontogenética moderno colonial cosificadora del sujeto indígena, tanto de su cuerpo/a como de sus pertenencias.

Es sobresaliente la discusión ofrecida por el asesor letrado del Rectorado de la UNSJ, acerca de las definiciones jurídicas de un bien público, lo que nos lleva a preguntarnos: ¿Cuál es la utilidad pública de los restos mortales indígenas? ¿Cuál es su aporte relevante para el desarrollo cultural de la provincia de San Juan? La pregunta apunta necesariamente a las visiones cosificantes y utilitaristas, incluso, contrarias a la doctrina constitucional argentina y, en particular, a los derechos humanos o derechos especiales vigentes en un Estado de derecho amparado por los Convenios 169 de la OIT y la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Cita el Abogado José Luis Miolano:

> No habiendo bienes públicos naturales o por derecho natural, sino únicamente por declaración legal, el acto estatal que establezca la dominialidad de una cosa -cualquiera sea su origen o índole- es siempre atributo del carácter público del bien.
> Y una cuestión de importancia vital es la siguiente: "En nuestro ordenamiento jurídico, la declaración o atribución del carácter público o privado de las cosas es competencia exclusiva y excluyente de la Nación (art. 75º, inc. 12, CN). Esta atribución incumbe al Congreso y solo puede ejercerla a través de ley formal". [...] En

dicha línea de razonamiento, considerando que la desafectación del dominio público puede realizarse por la ley formal (además de por acto administrativo), si el propio Congreso Nacional dictó la ley Nº 25.517 disponiendo en su art. 1º que: "Los restos mortales aborígenes, cualquiera fuera su característica étnica, que formen parte de museos y/o colección públicas o privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen", no resulta descabellado concluir que ha sido voluntad del legislador desafectar del dominio público a los "restos mortales de aborígenes". Ello así, por cuanto la "obligación" que pesa sobre los museos y colecciones privadas de poner los restos mortales aborígenes "a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que los reclamen" contradice elementos esenciales del dominio público, cuales son la inalienabilidad e inenajenabilidad.
Siendo así, no observo reparos de orden jurídico para que pueda procederse del modo previsto en la Ley Nº 25.517 y su decreto reglamentario.[219]

Atendiendo al "carácter jurídico opinable" del tema, y en vista del dictamen negativo del Ministerio de Turismo y Cultura de San Juan, entre otras cosas, el asesor letrado del Rectorado de la UNSJ, sugirió en este mismo dictamen que:

1. Que en la próxima sesión del Consejo Superior se dé tratamiento al tema de fondo con carácter preferentemente de despacho, fijándose un plazo para que las autoridades de la FFHyA [...] adjunten copias certificadas que acrediten en que carácter se encuentran en poder de la UNSJ "restos mortales de aborígenes" (sea como depósito, donación, etc.).
2- Se dé intervención al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y la Procuración del Tesoro de la Nación, atento al carácter complejo y opinable del tema.[220]

[219] Fragmento del Dictamen N° 391 del 03-11-2016 realizado por el Asesor Letrado de la Dirección de Asuntos Legales de la UNSJ, Mgter. Abogado José Luis Miolano. Folios 19-21 del Expte. 01-2960, D, iniciado por Defensoría del Pueblo de la Nación.

[220] Fragmento del Dictamen N° 391 del 03-11-2016 realizado por el Asesor Letrado de la Dirección de Asuntos Legales de la UNSJ, Mgter. Abogado José Luis Miolano. Folios 33 del Expte. 01-2960, D, iniciado por Defensoría del Pueblo de la Nación.

Los diálogos y trabajo en conjunto entre la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum y el Consejo Superior de la UNSJ

Luego del último dictamen emitido por asesoría letrada de la universidad, las intervenciones de la Defensoría del Pueblo de la Nación aceleraron la correspondencia con el Rectorado de la UNSJ y, finalmente, el tema fue tratado en un debate histórico en la sesión del día 3 de agosto del año 2017[221]. En esta sesión ordinaria del Consejo Superior, abierta por primera vez en siete años, como comunidad demandante pudimos expresar públicamente las particularidades del pedido y las continuas dilaciones en el tratamiento del oficio presentado en el año 2011.

Luego de esa sesión inédita, el Consejo Superior ordenó la creación de una Comisión Especial *Ad hoc* para el tratamiento del tema, encargada de instrumentar los elementos necesarios para la aplicación de la Ley Nº 25.517. También ordenó el retiro de exhibición de los cuerpos en el IIAM "Prof. Mariano Gambier", la solicitud de la documentación referida a la posesión de los "restos mortales in-

[221] Ver "La Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum se hizo presente en la sesión del Consejo Superior de la Universidad Nacional de San Juan". Nota del Diario Digital El Cimbronazo Publicada el 4 de agosto de 2017. Disponible on line: *https://elcimbronazo.com/2017/08/04/la-comunidad-warpe-del-territorio-del-cuyum-se-hizo-presente-en-la-sesion-del-consejo-superior-de-la-universidad-nacional-de-san-juan/* [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2021]. Otras notas relacionadas son *"San Juan: restitución de restos de la comunidad Warpe*", Nota publicada por La Tinta. "La comunidad huarpe dio un gran paso para recuperar los cuerpos en exhibición. Nota publicada por Tiempo de San Juan". *https://latinta.com.ar/2017/08/san-juan-restitucion-restos-comunidad-warpe/* y *https://www.tiempodesanjuan.com/sanjuan/2017/9/17/comunidad-huarpe-gran-paso-para-recuperar-cuerpos-exhibicion-190604.html* [Sitios visitados por última vez el 10 de julio de 2020].

dígenas" en este museo, según un "supuesto acuerdo"[222] con la provincia de San Juan, y la reconstrucción del Expediente que contenía las actuaciones relacionadas al oficio presentado. Esta resolución del Consejo Superior de la UNSJ puso de relevancia también aprobar la futura creación de un Consejo Asesor Indígena (CAI) para el tratamiento de temas que atañan a comunidades indígenas en el ámbito universitario. Este último punto fue en respuesta de la solicitud presentada en el petitorio por parte de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, quien solicitó en el petitorio presentado en octubre de 2011: "*asegurar la participación indígena en la toma de decisiones que atañan a los pueblos y comunidades"*.

En octubre de 2017, la Defensoría del Pueblo de la Nación emitió la Resolución Nº 106/17, recomendando la restitución de los restos mortales en poder de la UNSJ[223]. Por su parte, la Comisión *Ad hoc,* conformada por consejeras asesoras del Consejo Superior y las autoras de este artículo -en calidad de su representación de la Comunidad Warpe demandante- trabajó de manera continua desde el mes de agosto de 2017 hasta 2018, y fue renovada en 2019. De este trabajo resultó el seguimiento de las actuaciones en los expedientes relacionadas al oficio presentado por la Comunidad Warpe, y la localización de la documentación referida a los acuerdos entre el museo y la provincia de San Juan. La Comisión *Ad hoc* contribuyó activamente, junto a la Vice Rectora de la Universidad, Lic. Mónica Coca, a dar letra al proyecto de Creación del Consejo Asesor Indígena en el ámbito del Consejo Superior y recomendó la creación de un protocolo para la implementación de la Ley Nº 25.517 en la UNSJ y todas sus dependencias.

[222] En las investigaciones realizadas por la Comision *Ad Hoc,* de la que formamos parte entre 2017 y 2019, no pudo conocerse ningún convenio suscripto entre la UNSJ y la Provincia de San Juan. Respondiendo a la solicitud de informe emitida por el propio Consejo Superior, la FFHyA solo remitió una copia del traspaso de los bienes de la antigua Universidad Provincial Domingo F. Sarmiento a la Universidad Nacional de San Juan en el año 1973, aduciendo que no posee otra documentación que acredite la existencia de tal convenio. Otras interpretaciones hacían suponer que la propia Ley Provincial N° 6.801 es tomada por los/as funcionarios/as provinciales como un "acuerdo", aunque allí no se especifiquen los términos del mismo, mas que el carácter de "tenedora" de la UNSJ.

[223] Resolución N° 106/17. "Intervención en la restitución de restos mortales de aborígenes exhibidos en Museo que depende de la Universidad Nacional de San Juan". Disponible on line: *http://www.dpn.gob.ar/articulo.php?id=31349&pagN=1* [Sitio visitado por última vez el 10 de julio de 2020].

Las actuaciones de la Defensoría del Pueblo, y las consultas del Rectorado de la UNSJ al INAI sobre las actuaciones referidas al Oficio Nº 01-7750/2011, fueron respondidas más efectivamente a partir del año 2017, por parte de la Dirección de Afirmación de Derechos Indígenas de dicha institución, y debido a la expresa solicitud de Nadia Gómez, actual Representante Warpe en la Mesa de Coordinación Nacional del Consejo de Participación Indígena del INAI. Desde la Dirección de Afirmación de Derechos Indígena, recomendó la designación de una persona del ámbito de la UNSJ para ser intermediaria entre el INAI y el Museo Gambier a la hora de recabar documentación y mantener informado sobre el caso. La Comisión *Ad hoc* resolvió recomendar a una de las integrantes del Consejo Superior y otra persona recomendada por la propia FFHyA[224].

[224] Para este propósito se designó a la Prof. Maria Julia Gnecco, ex Directora del Museo Provincial Agustín Gnecco y Consejera Superior por la FFHyA. Sin embargo, desde su designación a la fecha su papel se abocó a proteger los intereses de la FFHyA y del museo "Prof. Mariano Gambier". Cabe recordar que la Prof. Gnecco, en su rol de directora de un museo provincial, ha sido funcionaria durante muchos años del Ministerio de Cultura de la Provincia, vinculándose directamente a las políticas patrimoniales vigentes en la provincia. Maria Julia Gnecco sólo asistió a una reunión y luego fue reemplazada por la Secretaria de Extensión de dicha facultad, la Sra. Cristian Espejo, sin mediar acto formal de su designación en esta comisión.

Figura 1. Paz Argentina Quiroga, Nadia Gómez, Carina Jofré y Gladys Balmaceda, Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, en la sesión del Consejo Superior de la UNSJ (3 de agosto 2017)

Fotografía de elCimbronazo.com

Finalmente, en noviembre del año 2018, por primera vez, el INAI envió a San Juan un emisario de la institución, en este caso al Lic. Fernando M. Pepe, para avanzar en lo acordado en las resoluciones del Consejo Superior y Defensoría del Pueblo de la Nación. De esta manera, se llevó a cabo otra reunión en las instalaciones del Rectorado de la UNSJ, con la presencia de la comunidad peticionante, asesoría letrada de la universidad, consejeras superiores que integran la Comisión *Ad hoc* y, también, la actual directora del IIAM "Prof. Mariano Gambier", la Esp. Claudia Mallea, autoridades máximas de la FFHyA y un asesor letrado enviado por la Dirección de Patrimonio Provincial[225]. En esta reunión, representantes del INAI explicaron la misión de su repartición en lo que hace a la aplicación de la ley, y

[225] Como ha sido habitual en este largo recorrido de tratamiento del tema, las autoridades de la Dirección de Patrimonio Provincial estuvieron ausentes. La directora de la repartición, por ese entonces, la Arquitecta Andrea Blanco, nunca recibió en su despacho a las delegadas de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum para el tratamiento de este tema, habiéndosele solicitado en reiteradas oportunidades desde el año 2013, fecha en que se dío a conocer el dictamen desfavorable del Ministerio de Turismo y Cultura de la provincia.

enfatizaron la posibilidad de avanzar en el proceso de restitución de los/as cuerpos/as -según visión acorde a la Ley Nº 25.517-, aun no habiendo adhesión provincial a dicha ley. En este sentido, se explicó que existen varios antecedentes en los que se han llevado adelante restituciones en provincias que no están adheridas a esta ley nacional, y se hizo un resumen de los antecedentes de estas restituciones despejando la duda sobre "la pertenencia" de la comunidad demandante. La reunión concluyó con la firma de un acta, donde las partes presentes se comprometieron a colaborar en el trabajo de llevar adelante el diálogo necesario para realizar lo establecido en el decreto reglamentario Nº 701 de la Ley Nacional Nº 25.517, iniciando acciones para la confección de un inventario de los restos mortales en poder del IIAM "Prof. Mariano Gambier". La FFHyA se comprometió, hasta la próxima reunión, pactada para el día 29 de marzo 2019, a presentar el inventario actual del museo, realizado en el marco de la Ley Nacional Nº 25.743 de patrimonio arqueológico y paleontológico. No obstante esto, hasta la fecha el inventario no ha sido entregado, a pesar de haberse enviado varios pedidos al respecto desde el propio Consejo Superior y desde la oficina del Rector de la UNSJ, entre 2018 hasta 2021, y a solicitud nuestra.

A poco tiempo de la firma de la mencionada acta acuerdo, los representantes warpes del Consejo de Participación Indígena del INAI, Nadia Gómez y Franco Gil, fueron convocados al despacho de la Directora de Patrimonio Provincial, Arquitecta Andrea Blanco. La reunión estuvo acompañada por la, por ese entonces, Decana de la Facultad de Filosofía Humanidades y Artes, Rosa Garbarino, de la cual depende el IIAM "Prof. Mariano Gambier". La reunión tuvo por objeto comunicarles a les delegados CPI la postura de la Dirección de Patrimonio y del IIAM, contraria a las disposiciones del Consejo Superior de la UNSJ, y en abierta negativa a considerar la legitimidad del reclamo warpe amparado en normativas legales del orden nacional e internacional. Estas argumentaron que la FFHyA y sus dependencias tienen "autarquía" de decisión dentro de la universidad y por lo tanto no están, según su visión, obligadas a acatar las resoluciones del Consejo Superior de la UNSJ. También insinuaron que el reclamo warpe liderado por la Comunidad del Territorio del Cuyum no era un reclamo representativo de la voluntad de las de-

más Comunidades Warpes en San Juan. A cambio y buscando, según estas autoridades, una buena relación con las Comunidades Indígenas, ofrecían apoyar otras iniciativas, entre ellas la creación de una Cátedra Libre de Pueblos Originarios, o similar. El planteo era claro, "los cuerpos no serán restituidos y eso no estaba en discusión en aquella reunión".

En entrevistas periodísticas en los medios locales, directivos de la Dirección de Patrimonio afirmaron que este reclamo de la Comunidad Warpe no representa a la voluntad de las demás Comunidades Indígenas en el territorio provincial. No obstante, las características del petitorio presentado en 2011 al Consejo Superior de la UNSJ demuestra el espíritu articulador que ha caracterizado siempre a la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, la solicitud de la creación del Consejo Asesor Indígena en el ámbito de la UNSJ y la realización del *1º Conversatorio Intercultural acerca de las políticas patrimoniales sobre el cuerpo indígena: "CAMINO A LA RESTITUCIÓN DE NUESTROS ANCESTROS A SU MORADA"*[226], entre otras tantas actividades y reuniones realizadas donde se convocó a todas las Comunidades Warpes y Diaguitas del Cuyum, son ejemplos acabados de esto. De igual modo, esta estrategia de "desligitimación" de nuestros reclamos, tampoco tiene ningún asidero legal, puesto que la propia Ley Nacional Nº 25.517 plantea como sujeto de demanada a comunidades específicas, sin hacer referencia a organizaciones de segundo grado o similiar.

Aquellas falsas argumentaciones pretendieron disuadir a la opinión pública y fomentar, a través de declaraciones públicas falsas, el enfrentamiento de las Comunidades Indígenas, tergiversando las verdaderas intenciones del reclamo de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum. Entre aquellas afirmaciones falsas, sostuvieron también que nuestra comunidad pretende llevar los restos huma-

[226] Ver *1º Conversatorio intercultural acerca de las políticas patrimoniales sobre el cuerpo indígena" (elcimbronazo.com)* y *Los reclamos indígenas comienzan a formar parte de la agenda de debate de la Universidad Nacional de San Juan* (elcimbronazo.com) [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2021].

nos a un supuesto museo en el departamento de 25 de mayo[227]. Con esta confusión mediática, se estimuló una opinión pública negativa frente a los reclamos warpes, que también llegó a oídos el Defensor del Pueblo de la Provincia, Rodolfo Clavel, quien actuó de oficio llevado por estos dichos de funcionarios/as provinciales. A partir de esto, Clavel libró un exhorto dirigido a la Secretaría de Cultura y Turismo de la Provincia de San Juan solicitándole información sobre el supuesto inminente cierre del IIAM "Prof. Mariano Gambier" [228], y a partir de lo cual se emitió la Resol. 27.814/Letra D:

> Para arbitrar los medios para el resguardo y protección de los restos mortales y demás objetos arqueológicos que se encuentran en el IIAM "Prof. Mariano Gambier", y que pertenecen al patrimonio cultural provincial", con el objeto que no sean restituidos a la comunidad huarpe conforme acuerdo arribado por el INAI y el CS de la UNSJ de quien depende dicho museo.

Dicha resolución fue tomada como argumento de la presentación de realizada el día 25 febrero de 2019, por el Secretario de Cultura de la Provincia, el músico Mario Zaguirre. En dicha presentación, acudiendo en respuesta de lo dispuesto por el Defensor del Pueblo en la provincia, el funcionario le prohibió al Consejo Supe-

[227] *Descontento entre los pobladores de Angualasto por inminente traslado de la momia de Cerro del Toro*, Entrevista realizada por Radio La Cumbre a la Directora de Patrimonio Provincial Arquitecta Andrea Blanco, y audio nota publicada por Jáchal Magazine. *https://www.jachalmagazine.com.ar/2019/01/28/descontento-en-los-pobladores-de-angualasto-por-inminente-traslado-de-la-momia-de-cerro-del-toro/ [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2021].*

[228] *Si se entregan los restos mortales a los huarpes, el museo Gambier tendería a desaparecer* https://www.sanjuan8.com/san-juan/si-se-entregan-los-restos-mortales-los-huarpes-el-museo-gambier-tenderia-desaparecer-n1727153.html Nota del 16 de enero 2019. San Juan 8.com. Es necesario recordar que es consabida la connivencia entre el Defensor (interino) del Pueblo, Dr. Rodolfo Clavel con los planteos esgrimidos por la ex directora del IIAM, Teresa Michieli. El caso tiene antecedentes que se remontan al año 1999, cuando el Dr. Clavel dio curso a una falsa denuncia en contra de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, frenando la restitución de 15 ha. en el departamento Iglesia. Como argumento, en ese momento, utilizó la bibliografía de la citada historiadora, en el cual, según esta, "los huarpes no existen". El mismo defensor del pueblo, tampoco quiso actuar en la denuncia presentada en el año 2015 por otra Comunidad Warpe, la Comunidad Che Tayayko de la localidad de Bermejo (en Caucete) contra el Rally Dakar que afectaba negativamente su territorio habitado. El argumento del Dr. Clavel fue que la comunidad no contaba con personería jurídica emitida por el INAI. Aunque esta situación estuviera totalmente ajena a la comunidad, que desde el año 2012 solicita su inscripción en el RENACE, sin resolución a la fecha.

rior de la UNSJ *"disponer de los bienes que integran el patrimonio natural y cultural de la provincia por ser bienes de dominio público"*[229]. En su presentación subida de tono, Mario Zaguirre intimó al Consejo Superior de la UNSJ amenazando con consecuencias legales. Frente a este grado de conclifictividad planteado por los/as funcionarios de la Secretaría de Cultura de la Provincia de San Juan, las Consejeras Superiores de la Comisión *Ad Hoc* se reunieron con el Defensor del Pueblo provincial, el Dr. Clavel para informar las equivocaciones de los dichos de los funcionarios provinciales. Mientras que asesoría legal del Rectorado de la UNSJ contestó las amenazas del Secretario de Cultura aduciendo que no tiene el rango para realizar tales intimaciones y que las actuaciones del Consejo Superior se amparon el marco legal vigente que protege el derecho indígena habiendo, además de por medio un dictamen del Defensor del Pueblo de la Nación a favor del reclamo warpe.

A modo de síntesis y reflexiones finales

Como hemos visto en el caso presentado, el recorrido de diez años del expediente con el petitorio de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum en el ámbito de la UNSJ no ha sido fácil y ha estado plagado de obstáculos. Aún reconociendo el avance en el tema, fundamentalmente representado por la voluntad del Consejo Superior de la UNSJ -entre 2017-2019- en llevar acabo la aplicación de la Ley Nacional Nº 25.157, y encaminarse hacia una resolución favorable, lo cierto es que las/os funcionarias/os de la FFHyA, del Ministerio de Turismo y Cultura y la Secretaría de Cultura de la Provincia de San Juan, siguen sosteniendo que se atropellan acuerdos entre el museo y la Provincia de San Juan amparados en una lectura muy particular de los derechos patrimoniales del Estado Provincial

[229] Fragmento de nota del 25 de febrero contenida en el Expte. 13-002/Letra S del CS-UNSJ.

en detrimento de los derechos indígenas reconocidos y garantizados en nuestro país.

Luego de 10 años de aletargamientos, y también de notorios avances, el archivo generado en esta disputa por "el regreso de nuestros ancestros/as a su morada" muestra elementos comunes a las formaciones discursivas del poder hegemónico vigente en el territorio provincial. El caso también muestra cómo el archivo está compuesto, no sólo por los argumentos y discursos que conforman los expedientes escritos sobre esta demanda iniciada por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, también remite a prácticas y discursos presentados por fuera de este archivo. Estas prácticas y discursos por fuera del archivo constituyen posiciones políticas donde se juega la formación de la opinión pública orientada por estos ejercicios de gobierno, a través de los cuales se fomentan prácticas de violencia racista y el desconocimiento de nuestros derechos humanos como Pueblos Indígenas, como así también el descrédito de las decisiones que se toman a nivel de los órganos máximos de autoridad de la universidad, tal como es el Consejo Superior de la UNSJ.

Por último, es importante subrayar que el recorrido por el archivo producido en esta demanda warpe, aún no judicializada y sólo tratada a nivel de mediaciones en el tratamiento de expedientes intra e interinstitucionalmente dentro y fuera de la UNSJ, arroja lecturas muy importantes para tener en cuenta en este caso y otros similares en Argentina. Así, por ejemplo, la lectura jurídica realizada por asesores letrados de la UNSJ en el tema advierte que el cuerpo jurídico vigente en nuestro país no patrimonializa los/as cuerpos/as humanos, es decir, no les considera bienes de orden público, salvo declaración expresa. A través de la Ley Nº 25.517, el Poder Ejecutivo Nacional abrió la puerta a la despatrimonialización de aquellos cuerpos/as humanos reclamados por Comunidades Indígenas. Aquí nos encontramos con que muchas provincias, como San Juan, adolecen de legislaciones patrimoniales acordes a estos procedimientos legales regidos por el Código Civil y la Constitución argentina, la cual, desde el año 1994, ha incorporado el reconocimiento a la pre-existencia étnico cultural indígena estableciendo garantías y obligaciones a este respecto. Volver sobre la discusión de si los/as cuerpos/as indígenas muertos son del Estado Provin-

cial y/o Nacional es un acto, tanto de injusticia, como de abierto racismo, y por añadidura representa también una falta frente al orden jurídico vigente en este país.

Hasta el momento no es posible conocer la cantidad ni el estado de acondicionamiento y resguardo de estos cuerpos/as indígenas que posee el IIAM "Prof. Mariano Gambier". Nuestro conocimiento es sólo a través de la bibliografía producida desde la década de 1960 por investigadores/as de dicha institución, y a través de menciones de diarios locales que informan de hallazgos fortuitos donde interviene dicho museo. Por este motivo, no es aceptable para nosotras que el relevamiento de los/as cuerpos/as en dicha institución se realice a la distancia y utilizando como referencia los mismos inventarios y publicaciones que durante décadas estuvieron orientados por el "trabajo desaparecedor" del museo, a través de la negación de la relación entre cuerpos/as y territorios. Por eso hemos reclamado al INAI -aunque sin respuesta escrita, ni consenso al respecto- actuar en consecuencia de las necesidades del caso, y en el contexto de sus particularidades y no de acuerdo a estándares regidos por la misma lógica disciplinaria arqueológica que queremos impugnar. Un inventario de cuerpos/as humanos, en estas condiciones planteadas para el caso warpe, necesita de una apuesta científica crítica e inspirada en el respeto a la propia voluntad y ejercicio deliberativo de las comunidades implicadas en el reclamo, antes que en la subjetividad académica científica de quienes instrumentan la ley o de quienes administran el museo en cuestión.

Como se ha dicho en este trabajo, el derecho a las autopercepciones de nuestras identidades warpes no se circunscribe a la autodeterminación, por el contrario, comprende, además, el derecho a relacionarnos con nuestros/as ancestros y ancestras presos/as en cajas y vitrinas de museos. Se trata de un trabajo por la recuperación de la sensibilidad sobre los/as cuerpos/as de nuestros/as muertos y muertas (Jofré, 2021a). Este carácter cosificante inhabilitador de nuestras subjetividades políticas, así bloqueadas, es denunciado como una política patrimonial cercenadora de las relaciones que las comunidades humanas entablamos con nuestros muertos/as y los seres que cohabitan/ron los territorios. Por eso sostenemos que nuestros ancestros/as en los museos de San Juan

están, más que presos, "desaparecidos/as", porque se nos impide relacionarnos con ellos y ellas, su subjetividad y la nuestra ha sido negada, imposibilitada, bloqueada. Su retorno al territorio, su morada ancestral, se concretará en el momento en que podamos volver a relacionarnos con ellos y con ellas, en una conversación que no esté mediada por la vitrina, ni las cajas, ni el informe científico. Trato ingrato por el cual se niega hasta nuestra condición humana incluso después de la muerte.

Para concluir, retomamos la relación entre el archivo y la muerte, para pensar de qué manera, cómo dice Achille Mbmbé, lidiamos con los espectros de la muerte. En este caso, no sólo la muerte de nuestros/as ancestros y ancestras, sino también su exhumación legitimada como práctica científica sobre nuestros/as cuerpos/as después de la muerte, ha producido espectros, fantasmas, alteridades que nos definen al tiempo que nos persiguen y siguen violentando. Como dice Rufer (2016), el trabajo de investigación sobre el archivo no es otra cosa que el trabajo de ordenar aquello que resta de una muerte.

Referencias bibliográficas

Aranda, C., Barrientos, G. y del Papa, M. C. (2014). Código deontológico para el estudio, conservación y gestión de restos humanos de poblaciones del pasado. *Revista Argentina de Antropología Biológica,* 16 (2), pp. 111-113.

Briones, C. (1998). *La alteridad del Cuarto mundo: una reconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.

De Certeau, M. (2006). *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana.

Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Trotta.

Endere, M. L. y Ayala P. (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica: Un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungará* (Arica), 44 (1), pp. 39-57.

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina.* Prometeo.

Fabian, J. (2019). *El tiempo y el Otro. Como construye su objeto la antropología* [Trad. C. Gnecco]. Editorial del Cauca.

Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Siglo XXI - CLACSO.

Foucault. M. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets.

Foucault. M. (2005). *La arqueología del saber.* Siglo XXI.

Foucault. M. (2006). *Seguridad Territorio y Población*. Fondo de Cultura Económica.

Gómez, N. y Jofré, I. C. (2019). La contraofensiva warpe frente al neoextractivismo en la Provincia de San Juan. Perspectivas de una lucha desigual. En *Libro de Resúmenes del XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Universidad Nacional de Córdoba.

Guastavino, M., Berón, M. y Di Biase, A. (2018). Patrimonio arqueológico, identidad social y participación activa de diferentes sectores en la Provincia de la Pampa, Argentina. En *El sitio Chenque I. Un cementerio prehispánico en la Pampa Occidental. Estilo de vida e interacciones culturales de cazadores- recolectores del Cono Sur Americano.* Sociedad Argentina de Antropología.

Hernández Castellanos, D. (2010). Arqueología del saber y orden del discurso: Un comentario sobre las formaciones discursivas. *En-claves del pensamiento,* 4 (7), pp. 47-61.

Jofré, I. C., Biasatti, S. y Gonzalez, G. (2010). Los fantasmas capitalistas de una arqueología de los muertos y desaparecidos. En I. C. Jofré (Coord.), *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto,* pp. 169-193. Encuentro Grupo Editor - Editorial Brujas.

Jofré, I. C. (Coord.) (2014). *Memorias del útero. Conversaciones con Amta Paz Argentina Quiroga.* Edición de Autor.

Jofré, I. C. (2015). The mark of the Indian still inhabits our body.En N. Shepherd y A. Haber (Ed.), *After ethics: ancestral voices and postdisciplinary worlds in archaeology,* pp. 55-78. Springer.

Jofre, I. C. (2020). Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 9 (17). https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28908 [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2021].

Jofré, I. C. (2021a). Prólogo: Reflexiones para recuperar la sensibilidad.En J. Arthur y P. Ayala Rocabado (Ed.), *El regreso de los ancestros: movimientos indígenas de repatriación y tratamiento ético de los cuerpos humanos, una mirada desde Chile*, pp. 13-22. Editorial del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural.

Jofré, I. C. (2021b). Los caminos de servidumbre megaminera y narrativas del despojo en los procesos de patrimonializacion neoextractivistas del Qhapac Ñan. En I. C. Jofré y C. Gnecco (Ed.), *Políticas patrimoniales, procesos de violencia y despojo en Latinoamérica.* [En prensa] Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Jofré, C. y Gómez, N. (2019). Camino a la restitución de nuestros ancestros a su morada. *Revista de la U*, 22 de octubre. http://www.revista.unsj.edu.ar/?p=3468 [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2021].

Jofré, I. C. y Heredia, D. E. (2021). Habitando los bordes de las Antropologías y Arqueologías periféricas en Argentina. *Revista RUNA, Archivo de las Ciencias del Hombre.* Dossier especial. [En prensa]

Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* CLACSO. www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2021].

Lenton, D. y M. Lorenzetti (2005). Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas: políticas ind*ígenas y forma*ciones provinciales de alteridad* (pp. 243-270). Antropofagia.

López, M. (2016). La propiedad comunitaria. Comunidades Talquenca y Rosa Clara Guankinchay de la provincia de San Juan: Un análisis desde la jurisprudencia.En J. Casas (Coord.), *Tierra y territorio. El regreso de la voz y la palabra de los Pueblos Originarios de San Juan*, pp. 125-138. Editorial UNSJ.

Mbembe, A. (2002). The power of the archive and its limits.En C. Hamilton *et al*. (Ed.), *Refiguring the archive,* pp.19-26. Kluwer Academic Publishers.

Mbmbé, A. (2003). Necropolitic. *Public Culture,* 15 (1), pp. 11-40.

Navarrete, R. (2018). La pobreza indígena en el discurso del Banco Mundial. *Hallazgos,* 15 (30), pp. 79-97. https://doi.org/10.15332/1794-3841.2018.0030.03

Rufer, M. (2016). El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial.En F. Gorbach y M. Rufer (Ed.), *(In)Disciplinar la Investigación: Archivo, trabajo de campo y escritura,* pp. 160-186. Siglo XXI - Universidad Metropolitana.

Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Prometeo - CLACSO.

Smith, L. T. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas.* LOM.

Truillot, M-R. (2011). [2003] *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno.* Traducción y presentación de Cristóbal Gnecco. Universidad del Cauca - CESO Universidad de los Andes.

Otras fuentes consultadas

Consejo Superior de la Universidad Nacional de San Juan (2019) *Expte. 13-002/S*.

Defensoría del Pueblo de la Nación (2013). *Nota 007803, referida a la actuación -Nº5148/13 sobre "restitución de restos mortales aborígenes en la Provincia de San Juan"*. 10 de septiembre.

Defensoría del Pueblo de la Nación (2016). *Resolución Nº 106. Intervención en la restitución de restos mortales de aborígenes exhibidos en Museo que depende de la Universidad Nacional de San Juan*. http://www.dpn.gob.ar/articulo.php?id=31349&pagN=1 [Sitio visitado por última vez el 01 de marzo 2021].

Expte. 01-2246-D, iniciado por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum y reconstruido a pedido del Defensor del Pueblo de la Nación, y reclasificado con el Nº 01-2960-D-2016 del CS UNSJ.

Ley Nacional Nº 25.517/01- Decreto Reglamentario Nº 701/10.

Ley Nacional Nº 25.743/03 - Decreto Reglamentario Nº1022/04.

Ley Provincial Nº 571-F - 2014.

Ministerio de Turismo y Cultura (2013). *Dictamen Nº 0303 - ALMTyC -13, Expte. Nº 1200-0458-D-12 FFHyA UNSJ*, realizado por la Jefa de Asesoría Letrada, Dra. Marisa Gallerano. 10 de noviembre.

Capítulo
16

Jirones de comunidad

Clivajes de memoria viva y permanencia campesina mestizo-diaguita en Valle Fértil (San Juan, Argentina)

Patricia Dreidemie

> *Mientras todos los otros proyectos se entregaron, el tiempo más lento ha permanecido, se mantiene en pie, se impregna en el paisaje que lo representa, corre escondido por los cauces profundos e ignotos de las sangres, y reaparece en la superficie de la conciencia como movimiento de la sociedad, venciendo la intervención colonial y su censura de las memorias.* (Segato 2015, p.20)

Introducción

Nuestro artículo se inscribe en una investigación etnográfica que se desarrolla en el Departamento de Valle Fértil y proyecta extenderse a Jáchal, en la Provincia de San Juan, Valle del Bermejo y los llanos riojanos, en la Provincia de La Rioja, siguiendo circuitos de movimiento regulares de pobladores locales. Se presenta aquí una primera aproximación exploratoria al campo. El trabajo se orienta bajo la intuición de que nos encontramos en una región que comparte pautas socioculturales vinculadas de modo dinámico con el devenir del Pueblo Diaguita, dado que es esta referencia ancestral la que señalan las familias que llevan varias generaciones en el

lugar[230]. La presencia del pasado en el presente y la impresión de se trata de una región que se ha constituido como "zona de contacto" (Pratt, 1992) o "zona de frontera" (Barth, 1976; Doval, 2018) son permanentes en nuestro trabajo de campo. En este último sentido, las fuentes históricas nos informan sobre las diferentes disputas socio-políticas que han sucedido en el lugar entre diferentes lógicas, órdenes del discurso y regímenes de verdad (Foucault, 1970, 1973): primero en relación al enfrentamiento del orden colonial con el mundo indígena -de por sí, también plural- ; segundo, entre jurisdicciones dentro del mismo orden colonial dado que conforma "tierra de indios" que era disputada entre la Capitanía de Chile y la Gobernación de Tucumán en la época de los encomenderos; y finalmente, hoy en día en un contexto de nuevas colonialidades marcado por procesos de patrimonialización y la primacía de emprendimientos extractivistas -minería, ciencia y turismo-[231]. En cualquiera de estas dimensiones, es sin duda una región con un pasado y un presente extenso de colonizaciones cruzadas que ha desangrado y despojado a las poblaciones nativas.[232]

El discurso hegemónico presenta a Valle Fértil como una región "de gran atractivo turístico y minero por su riqueza natural" -fauna, flora, minerales, paisajes, cursos y depósitos de agua -, y de "alto interés científico paleontológico y arqueológico", reconocida por la gravitación de los Parques Nacional de Talampaya, y Provinciales de Ischigualasto y el Chiflón, que junto a sus áreas adyacentes fueron declarados Patrimonio Natural de la Humanidad por la UNESCO en el 2000, y por el corredor que reúne varias reservas, en particular, las Reservas Naturales de Laguna Brava y Reserva de

[230] Varios estudios contextualizan la categoría "diaguita" en etnología, historia, arqueología, señalando los debates en torno a su origen, controversias y uso del término. En este artículo, optamos por adoptarla como etnónimo dado que es el modo como hoy se auto-adscribe la población que entiende compartir un pasado común en la región en el marco de un proceso (no lineal, pluridimensional y relativamente reciente) de (re) emergencia de identificaciones indígenas.

[231] Para un análisis crítico sobre los procesos de patrimonialización en San Juan, ver Jofré (2017).

[232] La perspectiva adoptada de "zona de contacto" o "zona de frontera" tiene el objetivo de subrayar la dimensión relacional, que incluye la heterogeneidad y el conflicto, y no pierde de vista las relaciones dinámicas y asimétricas de poder social. Pratt define: *"zonas de contacto" como zonas donde "pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas que usualmente implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto"* (1992, p.26).

Usos Múltiples de Valle Fértil. El 2000 fue claramente un punto de inflexión para las políticas del departamento de Valle Fértil. Hasta ese momento, los funcionarios presentaban al Departamento como "agrícola-ganadero, minero, y turístico". A partir del año 2000, la fórmula la invierten: ahora lo presentan como "turístico, minero", y en menor grado -y en decrecimiento rápido por la desatención de la problemática del agua- como "turismo agrícola-ganadero". El proceso de turistificación y de patrimonialización ha ido *in crescendo*, al tiempo que las prácticas cotidianas de las poblaciones locales, en su mayoría rurales, van quedando prácticamente imperceptibles.

Como contrapunto, nuestra investigación viene relevando prácticas campesinas invisibilizadas, la mayoría vinculadas con la dimensión agrícola-ganadera tradicional, que recrean cotidianamente estrategias de permanencia, con una tensa historia y significación social, en la mencionada "zona de frontera".

En simultáneo con procesos de patrimonialización de los recursos naturales, paleontológicos y arqueológicos y la reificación del paisaje -con una clara orientación hacia la promoción del turismo -, frente a nuestra indagación nos encontramos con el desconocimiento generalizado sobre el pasado y presente indígena o mestizo, un importante vacío casi total de información respecto de la historia sociocultural de las comunidades locales, desmemoria comunitaria relativamente consensuada, silenciamiento de ciertos hitos de violencia física y simbólica. Por ejemplo, se advierte el borramiento de genealogías autóctonas y el reemplazo de apellidos familiares, e incluso, hoy en día la perdurable precarización respecto de la tenencia de la tierra, especialmente en las sierras, zonas cada vez más codiciadas por intereses foráneos[233].

A partir de un primer trabajo de campo exploratorio realizado en Valle Fértil, hemos observado que en este territorio donde se disputan jurisdicciones y controles, la población local mantiene prácticas rurales fuera de la mirada externa, valoradas como clivajes de memoria familiar y comunitaria, de alta carga emocional, las que -tras un relevamiento bibliográfico y en base a numerosas

[233] Varios estudios refieren esta situación: por ejemplo, para nuestra área de estudio, Jofré (2013, 2014), Rodríguez Mamby (2018) y Garcés (2020); para zona cuyana Saldi, Wagner y Escolar (2014); en perspectiva nacional, Svampa y Viale (2014).

entrevistas- identificamos con antecedentes campesinos mestizo-indígenas. Son prácticas comunalizantes (Brow, 1990 Anderson, 1993) con relevancia en relación con una construcción particular de territorialidad (Grossberg, 1992), que se sostienen sobre relaciones afectivas y, por lo tanto, construyen "espacios laborales afectivizados" (Rossi y Canevaro, 2017), resistiendo los embates extractivistas del "corredor de los llanos".

Dicho corredor está conformado por un sistema complejo y abigarrado de caminos y huellas; prácticas ganaderas como las marcas y juntas, o "rondas", de ganado; el uso comunitario de aguadas y campos; particulares modos de colecta y control en la distribución del agua; la producción artesanal -también vinculada a la recolección y conservación de frutos, de agua, la trashumancia y la ganadería-; técnicas artesanales ancestrales; el circuito ritual de visitas y devociones entre las que hoy se conocen como capillas o parroquias; la ubicación y distribución de "puestos" en las diferentes lomas; la dinámica de desplazamientos en el espacio -en particular, entre los valles y las zonas serranas, y entre las mismas sierras-; conocimientos etnobotánicos, ejercicios curativos, creencias, "brujerías" y salamancas; la vigilancia del espacio -la ubicación estratégica de refugios en lugares de alta visibilidad-, la marcación del territorio; algunas "profesiones" como la de rezadoras, rastreadores o camperos, entre otras.

La resiliencia silenciosa de estas prácticas de difícil relevamiento, dado que algunas se mantienen en secreto, o solo son referidas en el ámbito intrafamiliar, es además indicio de un entramado sociocultural que rememora trayectorias, actores, preocupaciones, linajes, afectos, genealogías familiares, simbología y luchas iniciadas mucho tiempo antes de la conquista. En contraste con formaciones discursivas hegemónicas -científicas y sociopolíticas- que reproducen "narrativas discontinuistas" que deshistorizan a los sujetos, presuponiendo el despoblamiento indígena de la región (Jofré, 2013), nuestro trabajo releva prácticas tradicionales comunitarias en tanto "índices de permanencia", percibidas por los pobladores locales como "continuidad de la aboriginalidad" (Hill y Hill, 1986; Dreidemie, 2007 y 2011), es decir, como permanencia de las antiguas sociedades que habitaron el territorio, y que hoy en día son recreadas

a partir de sentidos de pertenencia y devenir propios, que "aún en jirones" movilizan tramas vinculares y afectos cotidianamente[234].

Desde la antropología sociocultural nos acercamos a dichas prácticas examinando:

> huellas de una forma de habitar que servirán como pistas para recuperar el vínculo con aquel proyecto de arraigo soberano en el espacio-tiempo de nuestros paisajes. Es lo que nos permite retornar, reatar, recuperar el vínculo con el proyecto histórico de los pueblos clausurado por la colonialidad y la amnesia compulsiva impuesta a la población como modalidad de genocidio (Segato 2015, p.20).

En este sentido, nuestro trabajo corre "en clave de contienda", a contramano de lo que hasta ahora nos ha dicho el discurso oficial: no se trata de pueblos extintos. En esta búsqueda reconocemos un antecedente de relevancia y resonancia en la zona por su militancia: el trabajo de campo, investigaciones, reunión de material arqueológico -desarrollo incipiente de un museo-, y diseño de proyectos de intervención territorial realizados por la Profesora María Luisa Costa, los que han quedado interrumpidos por su temprano e inesperado fallecimiento. Muchos de sus materiales se encuentran aún inéditos[235].

En sintonía con investigaciones de arqueología histórica sobre arte rupestre y fuentes etnohistóricas y etnicidades indígenas en la zona (Rolandi de Perrot *et al.* 2003; Cahiza 2013; Ocampo y Pastor, 2017; Rodríguez Mamby, 2018; Boixadós y Larisgoitía 2020), los resultados de nuestro trabajo de campo fortalecen la hipótesis de un territorio sociocultural común de base étnica en una geografía extensa, donde perduran redes familiares, genealogías y modos parti-

[234] Según Brow (1990), todo sentido de pertenencia es fruto de una "comunalización", es decir, de patrones de acción cuya forma específica está cultural e históricamente determinada.

[235] Nos referimos al Museo Pachamalui, ubicado en la Villa San Agustín de Valle Fértil. El valor de las piezas ahí reunidas es inestimable y, a pesar de que la muerte de la autora sucedió ya hace 10 años (en 2010), aún las piezas no se encuentran estudiadas ni catalogadas. Es importante señalar que María Luisa Costa en sus últimos años asumió una posición diaguita en su discurso -abandonando las teorías de las identidades degenerativas-, y trabajó activamente de un modo pionero y solitario para la recuperación de una identidad colectiva. En la villa la recuerdan como "La india". El desinterés y desconocimiento de la población local, incluidos los gobiernos municipales y la academia, son signo del olvido y silenciamiento consensuados al que aludimos en el artículo.

culares de territorialización y demarcación de espacios, propiedades comunes, circuitos devocionales, fiestas populares, espacios de juego -carreras de caballos, mulares o galgos, circuitos de apuestas y desafíos-, cuidado comunitario de animales, técnicas artesanales, trayectorias y desplazamientos que se reproducen ancestralmente, lo que otorga sentido a un territorio altamente afectivizado, originario, mestizo, dinámico y vigente[236].

¿Cómo se pasa de formaciones discursivas donde es necesario silenciar, invisibilizar y expresar la extinción de un pueblo -al que se subordina y explota- a un discurso que revaloriza lo étnico como atractivo turístico -lo mercantiliza- al tiempo que recupera fósiles y patrimonializa el territorio, lo objetiviza y privatiza? es la pregunta que guía nuestro recorrido. El proceso de "turistificación" de la región, y en particular el implicado en el llamado "turismo étnico" propuesto para Valle Fértil nos inquieta. Las diferencias etnoculturales -que se desconocen, en especial, en su dimensión ontológica- corren el riesgo de ser asimiladas al escenario hegemónico, y así otra vez violentadas, bajo este eufemismo, escondiendo y naturalizando asimetrías históricas y (sub)ordinaciones, y neutralizando cualquier posibilidad de transformación sociopolítica[237].

A continuación, el texto reúne impresiones de la geografía y las pautas socioculturales de la zona tal como la fuimos conociendo, por recorrerla y por realizar entrevistas, y en base a un mar de contradicciones percibidas, señalando prácticas que consideramos "clivajes vivos de memoria comunitaria". Cada una de ellas ameritará en el futuro investigaciones particulares. Sobre el conjunto, intentamos identificar cuáles de estas prácticas son "vistas" y "aprovechadas" -y, en algunos casos, rearticuladas- por el proyecto turístico hegemónico actualmente, cuáles siguen siendo "invisibles" y cuáles

[236] En términos de Williams (1997), estos aspectos podrían ser considerados a la vez "residuales" y "emergentes", en tanto operan en una doble dirección: por un lado, retoman prácticas tradicionales que en el nuevo contexto funcionan como alternativas a la cultura dominante, adquiriendo nuevos significados, valores y sentidos; y, por el otro, encuentran vías de integración al orden dominante.

[237] Garcés (2020), retomando una apreciación de Argentina Quiroga -autoridad espiritual Warpe- el día que "el proyecto de turismo étnico" se presentaba en el Departamento de Valle Fértil, señala lúcidamente el peligro del turismo étnico "sin comillas". Retomo este mismo cuidado y distancia crítica en el presente artículo, siendo consciente también de que el aprovechamiento económico responde a necesidades que son importantes de atender.

son directamente desanimadas o silenciadas como proyecciones comunitarias en el contexto actual. Ciertas investigaciones sobre los archivos coloniales, donde se "filtran" las muy esquivas voces de los nativos, las investigaciones del arte rupestre y sobre "las rutas de los arrieros" resultan significativas para interpretar algunas de estas prácticas en relación con la persistencia (o no) de patrones regulares de estrategias territorializantes de base étnica.

La periferia de la periferia

Investigaciones varias demarcan el territorio diaguita abarcando un extenso territorio que comprendería el noroeste de San Juan -Jáchal y Valle Fértil- , La Rioja, Catamarca, parte de Tucumán y hasta el sur de Salta, y hacia el oeste, la región del Norte Chico de Chile. Según documentaciones de diferentes índoles e intereses, el tránsito entre un lado y el otro de la actual frontera nacional fue un rasgo perdurable a través de los siglos en la región. En conjunto, se trata de un muy amplio territorio donde, ni en el pasado, ni el presente, podríamos hablar de una red social homogénea, ni describir rasgos socioculturales específicos sin realizar un violento ejercicio de simplificación, esencialización y generalización sobre la compleja trama social, la diversidad de geografías, historias agrarias, dinámicas y vinculaciones[238].

[238] En La Rioja cuatro Comunidades Indígenas se reconocen como diaguitas e iniciaron un proceso de reconformación de su memoria. Según el listado de Comunidades Indígenas con personería jurídica o personería en trámite que publica el Ministerio de Justicia y Derechos y Humanos, en Catamarca habría seis Comunidades Diaguitas registradas; en Tucumán, dieciséis; en Santiago del Estero diecinueve y en Salta 38 Comunidades Diaguitas o Diaguita-Calchaquíes, hasta febrero de 2019. Muchas de ellas están integradas al colectivo Unión de Pueblos de la Nación Diaguita (UPND), creado en 2005, fruto de un proceso de organización y movilización de comunidades de Tucumán, Salta y Catamarca, en pos de su reconocimiento y reclamos territoriales. Esta organización supracomunitaria cumplió un rol aglutinante y de referencia para las comunidades diaguitas de todo el territorio, si bien varias de ellas en Tucumán, como la de Kilmes y Amaicha, registran trayectorias de lucha muy anteriores que se remontan a tiempos coloniales y republicanos.

Con el recaudo de que no pretendemos aquí describir situaciones generalizables, a continuación nos abocamos a presentar exclusivamente la situación del Departamento de Valle Fértil, donde hemos comenzado nuestro trabajo de campo.

Valle Fértil conforma un departamento fronterizo entre las provincias de San Juan y La Rioja. Por un lado, la frontera entre estas dos provincias fue una frontera inestable durante mucho tiempo, que se definió tardíamente -recién en 1968 queda delimitada-. Por otra parte, se trata de una región que posee una historia social, cultural y productiva común antes y después de la Conquista. Un maestro de la zona nos expresa: "*el flujo de personas y bienes entre las provincias es constante*". Actualmente, para los pobladores de Valle Fértil, quienes saben tener parientes de ambos lados de la frontera y circulan por ella regularmente, se trata de una frontera que fragmenta administrativamente la lógica y dinámica social, productiva, familiar, devocional, festiva, vincular, etc. de las personas.

En discursos de promoción -en general, turística- del Departamento de Valle Fértil, *"la tierra verde de los muchos ríos"*, se lee que es *"uno de los lugares de mayor riqueza natural de Cuyo".* La caracterización de la región en su dimensión natural y paisajística predomina en el discurso hegemónico y claramente alimenta el actual interés de su aprovechamiento minero y turístico. Este discurso, muy extendido en el mercado local, posee como contrapunto posiciones críticas provenientes de movimientos de reemergencia étnica y también desde la academia que denuncian el estado de expoliación y despojo de aquello "que ha sido convertido a la riqueza", señalando que la turistificación oculta un proceso de des-territorialización legal y progresiva de la población rural -empobrecida históricamente- sobre los bienes comunes. Bajo la apariencia de un supuesto equilibrio multicultural, se trataría de "riquezas" -identificadas y nombradas así desde lógicas foráneas- que para los nativos implican diferentes grados de sufrimiento, y "penan" (Jofré, 2019). Mientras un discurso oficial se reproduce y escucha en todas partes, todo el resto parece ser silencio.

Figura 1. Mapa con la localización
de lugares mencionados en San Juan y La Rioja

Fuente: turismoruta40.com.ar

A partir de numerosas entrevistas realizadas a los pobladores actuales, sabemos que la población vallista se reconoce, en general, como "criolla", retomando la narrativa estatal del mestizaje que, sólo autoriza algunas categorías dentro de su grilla de ordenamiento y control de la diversidad. Y posee antecedentes y extensiones familiares principalmente en los llanos riojanos -"*los vallistos poseen procedencia riojana"*- , pueblos jachalleros -Mogna, Punta del Agua-, y valle del Bermejo -Vinchina, Villa Castelli, Villa Unión, La torre, Pagancillo-, zonas que actualmente los habitantes

de Valle Fértil recorren habitualmente[239]. Si bien algunas familias se identifican como diaguitas -por conservar apellido originario-, y se vienen agrupando para conformar "la Ruta Ancestral Diaguita" ("la RAD") autoproclamando su representación de las "Comunidades Diaguitas de Valle Fértil"[240], el común de la población opta por desconocer o silenciar casi todo acerca de las -propias- genealogías ancestrales diaguitas, capayanes y yacampis -prueba de la fuerza performativa que tuvieron las narrativas estatales/sarmientinas- de la extinción[241].

Por ejemplo, en La Majadita, una localidad rural ubicada a 7 km de la villa cabecera San Agustín en una de las quebradas que comunican con las Sierras, un grupo de mujeres han comenzado un proceso, hoy en día interrumpido, para agruparse en una organización que llamaron "Mujeres Diaguitas". Sin embargo, no todas acuerdan con ese nombre. Expresan que *"no quieren que se les pongan plumas"* (Ch.B, La Majadita, 12/06/2020). Mientras, otro sector de la comunidad está activamente implicado en desarrollar el "turismo

[239] Nilda Elizondo de Corzo, historiadora vallista, también adopta estas categorías y presupuestos en sus estudios recientes, lo que pone en evidencia la fuerza persuasiva y la continuidad de uso de la grilla colonial (Elizondo de Corzo, 2010). Ella expresa, por ejemplo: "*Los indios poco a poco se fueron mestizando, extinguiéndose como en la mayoría de los pueblos".* (Nota periodística "Valle Fértil y su historia", Diario de Cuyo 10/04/2014).

[240] Desde el 2013 se dicta en San Agustín de Valle Fértil la Tecnicatura y Licenciatura en Turismo de la UNSJ -en coordinación con el Ministerio de Cultura y Turismo de la provincia-. Un programa de extensión de la misma universidad (el PUAI: programa universitario de asuntos indígenas) se encuentra desarrollando "la Ruta Ancestral Diaguita", y dicta una especialidad en "turismo étnico" (Rodríguez y Luna Molina, 2014; Salazar, 2015).

[241] Asi, por ejemplo, Carina Jofré apunta que: *"La categoría étnica capayana fue una formación de alteridad originada en la documentación colonial entre los siglos XVI y XVII como resultado de los reduccionismos funcionales al orden de dominación española. Posteriormente, a mediados del siglo XX, aquella construcción colonial fue reelaborada en el discurso científico antropológico-etnohistórico* [...] Continúa: *"La arqueología practicada en la provincia de San Juan colaboró activamente en aquella tarea contribuyendo a la deshistorización de nuestros pueblos ordenar la historia pre-nacional a los fines de administrar la diferencia étnica y cultural de los pueblos sacrificados históricamente para el fortalecimiento del relato de un Estado Nacional argentino libre de indios, pero con una 'rica prehistoria' como campo de estudio para la ciencia"* (Jofré, 2013, p. 13).

étnico". Son las contradicciones actuales del lugar[242].

> NC: -sí, yo... pertenezco a la comunidad diaguita de La Majadita.... mm... mis abuelos, mis antepasados pertenecieron al grupo del Cacique Pedro Caligüe...
> P: Pedro Caligüe...
> N: sí, que fue un cacique. Yo, mi comunidad se caracteriza por el tejido, tejido en telar... yo por eso me gusta..., por eso quiero seguir con el tejido, con todas las costumbres de mis antepasados, el bordado, lo que se hace con el pasto coirón, lo que se hace... canastitas, todo eso... son las raíces.
> P: ¿siempre fueron de esta zona? ¿tu familia?
> N: sí, mis padres, mis abuelos... mi bisabuelo, se llamaba eh... soy Calivar por mi papá. Su madre se llamaba Secundina Calivar, por eso somos descendientes. Por eso de Pedro Calivar, descendientes... Me gusta revalorizar todo lo que nos dejaron. Acá hay muchas huellas.... La historia de ellos en las piedras. Los morteros, las conanas, a mí me gustan... yo junto morteros, conanas.... Por ahí viene gente, turistas, yo les cuento, porque para mí es importante eso. (Fragmento de entrevista a N.C. en La Majadita, 13/06/2020).

Para nuestra investigación es significativo que no exista documentación sobre las genealogías familiares, los sistemas parentales, ni sobre la dinámica poblacional relativa a los "puestos", donde la mayoría de la población rural tiene parientes, o procede, o toda-

[242] A La Majadita se accede por un camino de tierra consolidado que cruza varias veces el Río del Valle. En época de lluvias, puede quedar aislada. En la localidad hay huellas antiguas, algunas de origen prehispánico: morteritos, petroglifos, y arte rupestre. Para la gente de la localidad, La Majadita se divide en dos zonas: "La Majadita de arriba" y "La Majadita de abajo", según las viviendas se encuentren antes o después del cruce principal del río; por lo que los pobladores se autodenominan "los de arriba" o "los de abajo". El nombre original de la localidad es *"Valle de Catana",* donde -según me dicen- Catana era el nombre de un cacique. Esta denominación original es la que aparece en las pocas Cédulas Reales que dan cuenta de la propiedad de la tierra por parte de algunas familias. En general, los pobladores no poseen títulos de propiedad de las tierras que ocupan ya desde hace varias generaciones. Por otro lado, muchas de las familias provienen de "las Sierras", poseen "puestos" de campo en diferentes partes de los cerros -donde tienen animales o llevan los animales en alguna época del año-, o poseen "doble residencia": una casa en las Sierras y otra en La Majadita. Hoy en día, viven en La Majadita 35 familias, esto es aproximadamente 210 personas. Progresivamente, La Majadita está siendo elegida por personas provenientes "de la ciudad", de San Juan Capital, para tener casas de fin de semana, o de verano. También comenzaron a desarrollarse algunos emprendimientos turísticos: complejos de cabañas, restaurantes, campings, circuitos de aventura, etc. El Municipio de Valle Fértil reconoce a La Majadita como el principal destino turístico del departamento, después del atractivo Parque Ischigualasto, conocido como "Valle de la Luna".

vía hoy va y viene con sus animales en una práctica de múltiples domicilios de ocupación estacional que, también al día de hoy, perdura en silencio.

Un rápido análisis de la toponimia nos orienta a la presencia de la lengua Kakana, lengua ancestral diaguita de la que actualmente poco se sabe. Es parte del saber popular que los siguientes topónimos tendrían etimología *kakana*: *Chucuma* 'lugar de puna o dolor de cabeza', *Astica* 'lugar de las muchas flores', Las Tumanas 'agua que remolinea', *Chajpajnai* antiguo nombre de la Villa San Agustín, 'lugar verde, lugar de caciques', *Us(h)no* 'lugar sagrado', donde se observa la presencia de mesetas rituales, *Aguango* 'lugar de agua', etc. En relación con el Kakán, existen pocos estudios sobre una casi inexistente documentación. La academia, en este caso, en el ámbito de la "lingüística indígena americana[243]", ha asumido y reproducido la idea de que se trata de una lengua extinta, colaborando en la proyección de este juicio sobre las comunidades.[244] El trabajo de Ricardo Nardi (1979) resulta, a nuestro juicio, el texto más comprehensivo de la situación de estudio de esta lengua. Allí, el autor expresa, de modo desafiante para nuestra investigación, que *"se ha desdeñado muchas veces el recurrir a los 'yarcos', los 'pilillos' o las 'hilachitas', poseedores de un rico tesoro lingüístico"* (Nardi 1979, p. 8), en referencia a los posibles continuadores de la lengua en diferentes épocas: hablantes populares a los que la academia ha desestimado histórica e ideológicamente[245]. Actualmente, en diferentes ámbitos, académicos y comunitarios, el juicio acerca de la lengua kakana como lengua extinta ha comenzado a ponerse en cues-

[243] Disciplina incipiente surgida a principios del S. XX y marcada por gestos fundacionales vinculados al Estado-Nación.

[244] En relación con las condiciones históricas y políticas de producción disciplinar de la lingüística amerindia, la figura de Bartolomé Mitre funcionó como nodo significativo de una red de circulación de material americanista y de creación de conocimiento científico (De Mauro, 2018). Estudios sobre la lengua Kakana fueron realizados por: Samuel Lafone Quevedo, Pablo Cabrera, Salvador Canals Frau, Antonio Serrano, Eusebia Martín, Ricardo Nardi, entre otros.

[245] Ricardo Nardi (1979) expresó que a algunos dialectos se los llama lengua capayana o de yacampis, y menciona la posible relación del Kakán con el Cunza Atacameño hablado en el Norte de Chile. A su vez, señala como una valiosa fuente de investigación el trabajo de P. Pedro Lozano, y subraya el interés que posee el libro de "Catarmaqueñismos" de Lafone Quevedo, hoy una obra con cuatro rediciones: 1894, 1898, 1927, 2010.

tión[246]. Si bien el estado de esta lengua en términos comunitarios no es de interés para la industria del turismo, claramente sí lo es su presencia en función de la demarcación de los lugares que suman el atractivo ancestral de su nombre al valor paisajístico, por lo que los nombres originarios hoy en día se subrayan en el discurso oficial.

Se podría decir que, en términos ambientales, Valle Fértil también es "zona de frontera". Es una región de gran interés biogeográfico debido a su carácter ecotonal: conforma la transición del monte al chaco serrano, (semi)árido, por lo que posee una biodiversidad natural importante, particularmente en el área serrana, albergando especies que no se encuentran en el resto del territorio, como el ave Rey del Bosque (*Pheucticus aureoventris*) y en las Sierras de Chávez y Pie de Palo bosquecillos de chica (*Ramorinoa girotae*), especie endémica cuya madera se caracteriza por ser la de mayor peso y dureza en la zona, materia prima para perdurables artesanías. La abundancia ornitológica del lugar es notoria: el canto variado de los pájaros va permutando durante las diferentes horas del día, pero es una belleza constante; los pobladores locales son muchas veces expertos en reconocerlos. Claramente, las particularidades ambientales de Valle Fértil son aprovechadas como atractivos turísticos[247].

En contraste, la historia de este lugar de frontera perdura silenciada. Pocos conocen que en el establecimiento de la villa cabecera -San Agustín de Valle Fértil- se reconocen tres fundaciones debido a "la fuerte resistencia indígena al poder español" de más de un siglo, y a la disputa entre Chile y el Río de la Plata, dado que toda la región sirvió de fuente de indígenas encomendados. La actual villa recién logró establecerse a fines del S. XVIII; al principio, por orden la Junta de Poblaciones de Chile, y como San Agustín de Jáuregui el 4/4/1788 pasando a la Intendencia de Córdoba, "*un pueblo pobre y olvidado por la falta de caminos*".En su diseño original, el asentamiento demarcó "*una zona de indios y otra de españoles*", iniciando

[246] Actualmente, en otras regiones, por ejemplo en Tucumán y Catamarca, desde la perspectiva de las comunidades y también desde investigaciones científicas -ver Bixio en UNC (Bixio, 2020)- se disputa la idea del Kakán como lengua muerta.

[247] A pesar de las normativas ambientales, es costumbre vallista exponer con orgullo pajaritos enjaulados.

la conformación de perdurables fronteras internas[248]. Las locaciones de las fundaciones fallidas fueron: Aguango y San Ramón -primer fuerte de la región-, lugares que fueron nodos de reunión, circulación y resistencia de población diaguita. Las tensiones entre el proyecto minero-extractivista sarmientino y el proyecto federal de los montoneros riojanos, con Peñaloza al frente, intensificó las tensiones en esta zona de frontera. También fue considerada una frontera en términos político-ideológicos, en momentos claves de conformación del Estado-Nación y la delimitación de la Región de Cuyo.

Las Sierras siempre fueron espacio de resistencia[249]

El Departamento Valle Fértil se asemeja a una larga lonja que se divide en tres zonas: Norte, Centro y Sur. Dos tercios del departamento son sierras y pedemonte; y el otro tercio, lo conforma la zona de los bajos o 'balderías'. Al oeste, las Sierras de Elizondo, Sierras de Rivero y Sierras de Chávez conforman los últimos encadenamientos de las Sierras Pampeanas, alcanzando alturas superiores a los 2000 m.s.n.m, siendo una especie de "dique natural" que otorga rasgos propios a la región en términos orográficos y que también determina el régimen de precipitaciones, el sistema de abastecimiento, los desplazamientos poblacionales. Por un lado, el sistema de las sierras; y, por otro, la problemática del agua. Ambos aspectos son claves para entender la dinámica territorial del departamento.

La presencia del sistema de las sierras, lugares altos que han sido preferidos por los pobladores nativos para alejarse del dominio y control español, históricamente ha determinado no solo el es-

[248] Las citas son extraídas de la nota periodística donde se refieren palabras de la historiadora local Sra. Nilda Corzo (Info Valle Fértil, Nota del 2 de abril de 2020, *https://infovallefertil.com/contenido/1349/valle-fertil-celebra-su-232-aniversario-de-su-fundacion* [Sitio visitado por última vez en mayo de 2021].

[249] La cita pertenece a Oscar Luis, ex-asistente sanitario de La Majadita (Los Morteritos, 20/06/2020).

tilo de vida local sino también muchos de los patronímicos actuales de la población. Aunque existe un silencio historiográfico/etnohistórico o un olvido consensuado al respecto, el abandono de apellidos indígenas y su reemplazo por los topónimos "Chávez", "Rivero" y "Elizondo", en referencia a la sierra de procedencia de las personas sucedió durante la segunda mitad del siglo XIX y se encuentra documentado en registros de la Iglesia, de ahí que estos apellidos sean extendidos en la población vallista.

> El modo de registro de personas de los funcionarios estatales habría invisibilizado la marca indígena en las familias de los puesteros, pero no alteró su territorialidad. Al inscribirse con los nombres de sus pagos, esos sistemas tradicionales de propiedad comunal de la tierra se habrían sostenido solapadamente. (Mamby, 2017, p. 88-89)

Los habitantes rurales poseen una gran habilidad para dirigir el agua

Por otra parte se encuentra la problemática del agua. La historia social y productiva de Valle Fértil está atravesada por ella. La región posee cursos de agua temporaria y permanente cuyo escurrimiento se produce por quebradas como las que recorren los ríos Chucuma, La Mesada, Astica, Las Tumanas, del Valle y Usno. La zona baja o de balderías se prolonga hacia los llanos riojanos. Con pasturas que favorecen la actividad pecuaria, posee un rico estrato herbáceo y arbustivo de plantas aromáticas y medicinales en la zona serrana.

Se llama "baldes" al particular sistema local de extracción de agua. De ahí toman sus nombres varias de las localidades del departamento: Baldes del Sur de Chucuma, Baldes de Funes, Baldes de Astica, Baldes de Las Chilcas, Baldes del Norte, Baldes del Rosario y Los Baldecitos. Alrededor de cada balde históricamente se instaló un grupo de familias. El balde consiste en un pozo abierto que llega a la capa freática -acuíferos superficiales subterráneos- que oscilan

entre 9 y 38 metros de profundidad. Tradicionalmente, el agua se extraía con el "noque", balde de cuero sostenido por una cuerda a una polea, y de la que un burro tiraba yendo y viniendo. Este sistema se reemplazó en la actualidad por noques de carpa, o lona, molinos, o "bombitas". Hoy los baldes siguen activos y conforman un recurso que tradicionalmente se administra comunitariamente.

En época de lluvias, la provisión de agua se realiza por represas. Alrededor de ellas se desarrollan, en la época de invierno, las famosas "rondas", un evento que movilizaba y moviliza a la comunidad particularmente de los pueblos rurales. Allí se desafían las destrezas ganaderas de las personas: la junta anual de animales. Dado que los campos fueron mayormente abiertos, los animales tienden a concentrarse en busca de agua. En las rondas cobran importancia las "marcas" o señales familiares de la hacienda, vacas, caballos, mulas, burros; también la solidaridad comunitaria, para la identificación y devolución de cada uno a su dueño. En este sentido, la instalación de alambrados está modificando esta costumbre en torno a aguadas comunes: "*ahora poco se ronda porque están los alambrados*", nos dice un poblador de Baldes del Rosario, lo que perjudica a los pequeños productores y favorece la concentración de recursos.

El valle sufre de sequías cíclicas, épocas en las que las zonas rurales se empobrecen. La falta de lluvias produce la pérdida del más preciado recurso para la actividad productiva: las pasturas naturales. También dificulta e imposibilita la continuidad de los tradicionales cultivos "a secano" de maíz, zapallo y sandía en los típicos "bañados": parcelas cerradas con cercos, ubicadas en zonas bajas, y donde se ha desarrollado una particular ingeniería para conducir a ellas la mayor cantidad de agua de lluvia, de lo que depende el éxito de la siembra. Dichas parcelas, en general, son labradas con livianos arados de mancera traccionados por un asno, mular o cabalgar. Cuando los ciclos de sequía son muy largos, la pérdida de semillas adaptadas a la zona afecta las tradicionales producciones de autoconsumo en las familias.

De modo recurrente he registrado estas frases en Valle Fértil:

- *mucha gente deja esta zona para ir a trabajar a la mina*
- *es duro ver las fincas abandonadas*

- *hay muchas obras hídricas sin hacer*
- *el principal problema es el agua*
- *muchos años de abandono*
- *producción agropecuaria en franca decaída* (entre otras)

Ya se va a criar la ayuda
La artesanía tradicional

Las artesanías tradicionales son índices claros de continuidades etnoculturales y recreaciones, dado que sus técnicas y procesos productivos fueron aprendidos de las generaciones pasadas, transmitidos familiar o comunitariamente en una región. Persisten en ellas materiales, técnicas y rasgos idiosincráticos del lugar en el que son elaboradas. La matriz moderno-colonial-capitalista, que objetiviza y preteriza la producción y los saberes originarios, señala que las artesanías tradicionales poseen "un alto valor patrimonial". En el mismo sentido, la producción artesanal es promovida por la industria del turismo, en su materialidad comercializable como "mercancía atractiva" -en Valle Fértil, también es puesta en el mismo nivel que las manualidades y objetos semi-industriales de variada calidad y procedencia[250]-. Sin embargo, en las artesanías tradicionales no solo se vive el pasado de un territorio, sino que ellas se constituyen en lugares vivos donde la comunidad construye memoria e identidad cotidianamente.

[250] La normativa internacional y nacional sobre "artesanía" la define desde una posición epistémica y ontológica moderno-colonial y capitalista como *"un objeto o producto de identidad cultural comunitaria, hecho por procesos manuales continuos auxiliados por implementos rudimentarios y algunos de función mecánica que aligeran ciertas tareas".* A su vez, nos dice que *"la materia prima básica transformada se obtiene en la región donde habita el artesano";* y que *"el dominio de las técnicas tradicionales de patrimonio comunitario permite al artesano crear diferentes objetos con maestría, imprimiéndoles valores simbólicos e ideológicos de la cultura local". "La artesanía se crea como producto duradero o efímero, y su función original generalmente es utilitaria sin olvidar el valor estético: en este sentido, puede destinarse para el uso doméstico, ceremonial, adorno, vestuario, o bien como implemento de trabajo"* (Ley n. 6984 de Artesanías de San Juan -1999-; reglamentación UNESCO).

Por un lado, nos dice un conocedor de la zona: "*en el valle, cada persona tiene su mular y su ensillado. Cuando se sale al campo se va por varios días, y hay que llevar todo lo necesario: pelero, sudador, jergones, carona, montura, pellones, sobrepellón, alforja, lazos, yerbatera, mate... y el poncho que no puede faltar"* (José Hidalgo, ex-maestro rural de La Majadita. San Agustín de Valle Fértil, 19/05/2020).

Vinculados a la recolección de frutos y la trashumancia en tiempos prehispánicos y luego cada vez más fuertemente a la ganadería, los rubros artesanales tradicionales que todavía hoy se ejercen del Departamento de Valle Fértil se enlazan con el ambiente vallista al aprovechar los materiales naturales del lugar: madera, cuero, lana y pelo, pasto, tierra, piedras. En primer lugar, la cestería de coirón de raigambre indígena aún perdura. Este arte nació enlazado a las prácticas recolectoras del lugar mediante la confección de canastos para semillas, llamados '*pirwas*', tamices de harinas, e incluso se empleaban baldes de coirón para la colecta de agua. Los restantes rubros tradicionales tienen al caballo y al jinete como figuras centrales. Actualmente encontramos en la región artesanos dedicados a: la soguería o guasquería, '*waska*' del quechua: lonja de cuero; la artesanía en madera en particular para la elaboración de estribos, monturas y muebles rústicos; el tejido 'en telar plantado' o 'telar de palos' para la confección de jergones, peleros y ponchos; el bordado 'en felpa' de alforjas y otros bordados[251]; y la herrería equina.

Tres rubros de tradición artesanal vallista están en situación de alta vulnerabilidad, dado que casi no se practican en la actualidad: la cuchillería, la platería -esto es la elaboración de miniaturas, mates y bombillas que hoy se conservan como piezas de gran valor- y la elaboración de tambores o 'cajas' que en un pasado, no tan lejano, se empleaban popularmente para identificar los grupos o comunidades provenientes de diferentes puestos serranos en las fiestas devocionales. La circulación de imágenes de vírgenes "las visitas" entre localidades y la "asociación entre capillas" son mo-

[251] Algunos pobladores refieren que el tipo de flores bordadas sobre las alforjas revela las Sierras de donde provienen las personas: claveles para las Sierras de Chávez, rosas para las Sierras de Rivero, amapolas para las Sierras de Elizondo. Este dato, "con olor a jarilla", nos sugiere que los textiles incluirían formas de reconocimiento.

dos prevalecientes de habitar el territorio vallista, posiblemente "un sistema de visitas entre puestos"; los hoy llamados "campos de la virgen", muy anteriores a la evangelización, y que perduran aún bajo un profundo sincretismo de creencias[252].

A continuación, se reúnen testimonios de artesanos y artesanas tradicionales de Valle Fértil. Obsérvese la referencia recurrente a las Sierras y la mención a numerosos puestos como lugar de procedencia y la alta movilidad familiar:

> Yo ya vengo de sangre. Me gusta. Empecé primero a hacer trenzas de tres con hilo, después me fue explicando mi mamá y mi hermano. Empecé a trenzar más sencillos, y luego fui aprendiendo más. Cabestros, bozal, riendas y lazos, caronas, sobrepellón, todo lo que es para el caballo. Algo también sé hacer tela. Hasta diciocho tientos sé trenzar [...]. Alexis, mi hermano, hace tela y bordado. Mi mamá está con la tela. Crecí en Quimilo, luego Quebrada de Usno y ahora en San Agustín [...]. Mi hijo de tres años lo intenta, hace costura. Tengo cinco hijos. A mí se me complica porque trabajo solo. Ya se va a criar la ayuda" (Adán Quiroga, artesano de familia de sogueros/guasqueros, San Agustín de Valle Fértil, 25/06/2020).

> Soy cestera de pasto coirón, originaria del puesto rural San Antonio (Balde del Rosario). Aprendí este arte de mi madre y mi abuela indígena. Mi abuela trenzaba costureros de pasto coirón, pieza tradicional que también yo elaboro. El coirón lo obtengo de la loma, las viñas y las sierras. Luego de la recolección, corto el pasto, lo selecciono y limpio; después lo dejo secar a la sombra un tiempo; finalmente lo humedezco para trenzarlo. Antiguamente también las vasijas para llevar agua se hacían de un tejido de pasto coirón grueso combinado con cuero. "Yo lo que quiero que nunca deje de hacer esto, porque ahí en el fondo de su jardín se le va a llenar de pasto", me dijo mi madre al morir. Por eso lo sigo haciendo. (Alicia Agüero, cestera en pasto coirón. San Agustín de Valle Fértil, 17/05/2020).

[252] Actualmente son muy populares y esperadas las Fiestas devocionales de Aguango en hornor a la Virgen de la Merced, en Amaná en hornor a la Virgen del Rosario, en Los Bretes y Jagüel para Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, venerada por más de cuatro siglos por el pueblo de Coquimbo, en Chile, la Fiesta de Patquía, La Fiesta del Cerro Blanco en La Torre, etc. En cada uno de estos eventos se reciben comitivas, generalmente de a caballo, provenientes de las diferentes localidades del valle, las sierras y los llanos riojanos.

Nosotros tenemos ancestros diaguitas, los Villafañe, que vinieron de Jáchal. A trabajar la lana la sabía ver a mi abuela, Norberta Agüero, que aprendió de mi bisabuela, Jacinta, luego de mi mamá. Yo aprendí de verla cómo tejía en el puesto San Antonio. La primera tela que tejí fue un jergón. Mi mamá nos lo regalaba a todas las hijas cubrecamas tejidos, y a los muchachos, a mis hermanos, un poncho. Mi mamá ahora tiza por las noches. Mi hija no quiere aprender. Hasta mi generación tiraba vivir en el campo. Al son de que la juventud se va del pueblo para estudiar o trabajar, al no haber desarrollo acá, la juventud se va y ya no vuelve. Hoy el trabajo en el campo está difícil. Lo mismo con las lechadas. La generación nuestra, yo, mis hermanas. Las más jóvenes ya no lo hacen. (Elena Villafañe, telera. Baldes del Rosario, 28/06/2020).

Soy hija de Luisa Escudero, originaria de los llanos de Chepes (La Rioja). El Mercado Artesanal de San Juan lleva el nombre de mi madre. Somos seis hermanas y todas aprendimos a bordar. Vivíamos en la Sierras de Elizondo. Allí nos criaban de chiquitas bordando, tejiendo... Nos sentaban todas juntas y si nos equivocábamos nos reprendían con un tirón de pelo. '¿Ponen atención o no?' y chás, ¡un tirón del jopo! Jugábamos a quién tejía más rápido, más bonito, en el telar de palo que estaba en el patio de la casa. Urdíamos el hilo, lo cruzábamos y lo enlizábamos, todo lo hacíamos a mano. Sé bordar tendido, tejidito, en punto cruz, en felpa, el bordado de realce. El teñido en lista atada no me lo quisieron enseñar, pero yo la vi cómo lo había hecho y lo intenté, y lo hice. Hemos aprendido de ver, de ver cómo estaba haciendo las cosas mi mamá. (Catalina Chávez, telera, bordadora. San Agustín de Valle Fértil, 13/06/2020).

Nací y me crié en Los Chañares, un puesto de Los Bretes. Cuando me casé, me trajeron a La Majadita. Acá tengo mis ovejas, las cuido y esquilo a tijera. Dejo unos días la lana al sol con ceniza, la lavo, le saco la ceniza, la mugre, y de ahí la voy tizando e hilando en huso. Luego preparo la urdimbre para tejer en el telar criollo 'de palos' la tela. Aprendí mirándola a mi madre, cómo ella hacía los tejidos. Viene de mi abuela, Anastasia Chávez, y mi madre, Genoveva Burgoa. Ella era de Los Bretes. Cuando me vine a vivir con mi marido, hice mi primera práctica. Las hijas, ninguna. La más chica quizás le tire algo. Por ahí le da por hacer algún tejido... A mí me es un orgullo que tengo. Le digo a mis hijos que no me pidan que deje de hacerlo. Yo sigo haciendo lo que me gusta. (Nicolasa Díaz Burgoa, telera. La Majadita, 29/06/2020)

Mi mamá es oriunda de la Majadita y mi padre de Sierras de Chávez. Mis padres han sido nómades, andaban de un lado al otro. Nos hemos venido a estabilizar acá, en La Majadita. Mis padres han vivido en el puesto Las ovejas, La Quebrada honda... Yo nací en La Majadita, del otro lado del río. De chicos nos prestaban para pasar los cabritos, ayudar en las tareas del chiquero, hacer tareas de campo. Con mis hermanos, veníamos en burrito al valle a vender leña. Mi tía Teléfora me enseñó a hacer costureros con pasto coirón. Me enseñó también a esquilar, cocinar, carnear un cabrito, recolectar frutos, secarlos, armar escobas con pichana. Muchas cosas que hoy ya no se hacen. Desde chica. Nunca lo olvidé. Lo hago. Quiero que mis hijos lo aprendan, que no se olvide. Somos descendientes del Pueblo Diaguita. Somos 14 hermanos. Me siento india. Soy parte de esta comunidad. (Rosana "La Vivi" Chávez, cestera en pasto coirón. La Majadita, 01/08/2020)

Nací en los Bretes y de chica nos vinimos con mis padres a la Majadita. Aprendí a hilar y tejer de mi madre, que era de Las Juntas. Le enseñé a mis cuatro hijas. Tengo mis ovejas, las esquilo una vez al año, extiendo al sol la lana para que se absorba la grasa, le pongo ceniza de la leña, luego la lavo, la limpio para hilarla en huso o rueca. Para hacer las telas, un poncho me lleva seis meses, y 3,5 kg de hilo listo para poner en el telar. Elaboro alforjas, jergones, peleros, tapices, telas de campo... Las alforjas las bordo en felpa. También hago yerbateras bordadas en realce. Desde los catorce años empecé a hilar y tejer ayudando a mi madre. Es mi orgullo que tengo, para mí es una pasión. Es una herencia que les estoy dejando a mis hijas. Me gustaría que no se pierda la tradición, Cómo se hila, cómo se teje en el telar, todo se hace a caña, a palito, a dedo, nada de máquinas. Para las sierras se han ido a la fiesta de santos, y ya vienen los nietos que también quieren alforjas bordadas. (Susana "Zuly" Ruarte, telera, bordadora en felpa. La Majadita, 12/06/2020).

Soy originario de Sierra de Chávez, me defino como un criollo inquieto. Me dediqué más de 25 años a la herrería artesanal. Todo a martillo, todo a pulmón. Elaboraba herraduras, frenos, rienderos, destorcedores, argollas para lazos, trabas para animales chúcaros, cuchillos, espuelas, trampas para atrapar matacos, herraduras para las vacas para cruzar a Chile... Fui también pirquinero. Me gustaba tocar la guitarra, el acordeón, la armónica. De niño aprendí viendo trabajar; y luego haciendo lo mío. Me he criado trabajando, me he criado sobre los animales. (Severo Gómez, herrería equina. San Agustín de Valle Fértil, 31/05/2020)

Soy el único y último maestro artesano que realizó las monturas vallistas, llamadas 'cascos vallistos'. Ejerzo el oficio desde los seis años. Aprendí de mi padre, tíos y abuelo. Mi abuelo Máximo Rojas fue nuestro maestro. La montura vallista es blanca porque está forrada en cuero vacuno crudo, es resistente y flexible, ideal para las sierras. Con un puñado de higos y un pedazo de pan, de niño me pasaba horas girando la fragua para que mi abuelo elaborara las monturas, que hoy confecciono yo. (Raúl Ergidio Osiris Rojas, Monturas Vallistas. San Agustín de Valle Fértil, 16/05/2020)

El tiempo de los arrieros

Una época que ha develado mucho de las costumbres y, sobre todo de las rutas históricas de desplazamiento de los habitantes por la región, es la llamada "época de los arrieros". Desde tiempos coloniales hasta la actualidad, "los arrieros han sido partícipes silenciosos de una rica historia regional" (Podestá *et al.*, 2006, p.174)[253]. La visibilidad académica de estas prácticas es reciente, los estudios comienzan desde 1970 en adelante, pero existen relatos de viajeros del S. XIX que las refieren. El texto de Hevilla y Molina (2010) cita varios fragmentos, y ofrece mapas de circulación tradicional que aún están vigentes. Investigaciones recientes muestran que, si bien la arriería ha tenido su tiempo de auge durante los S. XVIII y XIX, la práctica de arrear ganado, es decir, cabalgar, vacuno, mular o caprino, se apoya sobre capacidades de los pobladores locales, los "camperos", "baquianos", "crianceros" y "rastreadores", y se sostiene sobre circuitos de tránsito, descanso, engorde, "zonas de invernada" del lado chileno y "zonas de veranada" del lado argentino, etc., de rutas ancestrales, que incluyen varios pasos hacia Chile. Valle Fértil, Jáchal,

[253] "*Cuyo era una región con un intenso movimiento comercial en el cual los arrieros de vacunos cumplían una función vital. La importancia del arreo en la provincia de San Juan se refleja en un censo realizado poco después de 1860, en el cual, de los 32.640 varones, 4.235 se declararon arrieros de ganado (Levene, 1942), es decir el 13% de la población masculina"* (citado en Podestá *et al.*, 2006, p.4). Arrieros participaron del cruce de los Andes en la campaña de José de San Martín. La persona de Martina Chapanay también está vinculado a la arriería.

Huaco y Pagancillo, fueron localidades integradas a una amplia red de intercambio. Los arrieros llevaban hacienda y traían diferentes bienes como: telas, sedas, azúcar, monturas, frenos, espuelas, yerba, tabaco, sal, conservas, etc., constituyendo una importante circulación de comercio trasandino, atraídos por el desarrollo que en el norte de Chile habían alcanzado las minas de sal. Estas mismas rutas siguen siendo utilizadas hoy en día por las empresas de minería a gran escala, emprendimientos turísticos, gendarmes y carabineros, mientras perdura el tránsito tradicional y trashumante de crianceros, pastores, baquianos, arrieros y pirquineros[254].

Los arrieros son asimilados habitualmente con la población indígena.

> Son percibidos por la población actual en la zona de Calingasta como personas con gran conocimiento del terreno, rutas y sitios de refugio cordilleranos, además de las técnicas de manejo del ganado y de la carga y transporte de mulas. Son considerados jinetes y rastreadores hábiles, con capacidad de supervivencia y resistencia física y con conocimiento de los usos tradicionales de los recursos que brinda la naturaleza. Otro rasgo característico de la personalidad indígena es su permanente movilidad y este nomadismo se vincula tanto a las prácticas del arreo como a las expediciones de caza del guanaco que en muchas ocasiones acompañaban a las primeras (Escolar 2001, p. 156-157, citado en Podestá *et al.,* 2006, p.175).

Entre los oficios artesanales tradicionales de Valle Fértil, mencionados previamente, la herrería equina ha sido muy demandada en la época de los arrieros, y aún sobrevive. Además de ser un servicio imprescindible para el hombre de a caballo, los herreros fueron quienes confeccionaban las herraduras para las vacas con el objetivo de lograr el cruce de la Cordillera de los Andes.

Los herreros también eran los encargados de confeccionar las "marcas". En Valle Fértil es de mucho valor "marcar a fuego" los ani-

[254] Aprovechando esta dinámica histórica de desplazamientos, pero con intereses transnacionales, en particular turismo y minería, es que se proyecta "el Corredor Bioceánico" sobre la actual Ruta Nacional N° 150, que atraviesa el área diaguita desde los llanos riojanos, pasando por Valle Fértil y Jáchal, valle del Bermejo, emplea el paso de Pircas Negras, y deriva en La Serena, del lado chileno-.

males. Los hombres de campo y los peones marcan históricamente "con el fierro" los animales. En las carreras cuadreras, en los arreos o andanzas por diferentes pagos el campero alardea con las marcas, que se constituyeron, de a poco, en una especie de distinción de los animales y orgullo de sus dueños. Existe multiplicidad de marcas con diversas formas: iniciales de los dueños, herramientas de labranza, pájaros, árboles, símbolos devocionales, armas, miembros del cuerpo humano, combinaciones abstractas de curvas y rectas. Muchos de estos signos fueron grabados en las piedras de los caminos por los arrieros. Las investigaciones del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) en el marco de un Programa de Documentación y Preservación del Arte Rupestre Argentino (ver, por ejemplo, Podestá *et al.,* 2006) resultan claves para entender los grabados en las piedras o petroglifos de la región. Los sitios arqueológicos de arte rupestre "Piedra Pintada" y "Agua de las Marcas", y muchas otras piedras grabadas previamente en épocas prehispánicas, son testigos de la práctica de la arriería a lo largo del tiempo. Entre petroglifos prehispánicos esos sitios contienen también "marcas" que dejaban los baqueanos de sus haciendas o los crianceros al pasar por allí en las diferentes épocas en que se practicó la arriería. Son espacios donde se observan varias etapas de marcación: testigos de una circulación de personas que se ha resignificado en diferentes épocas, pero utiliza los mismos caminos. Aún hoy, las marcas son claramente reconocibles por los hombres de campo, aquellos que están en contacto cotidiano con el ganado. Conocer las 'marcas' de los abuelos/antepasados es de altísimo valor para recuperar la historia regional de Valle Fértil.

Un último aspecto que me interesa señalar, en términos de resciliencia para la región, es un sistema peculiar de estructura agraria y dinámica de acceso diferencial a la propiedad de la tierra y las aguadas, aparentemente vinculado con la existencia de los otrora campos comuneros. El estudio de Boixadós y Farberman (2011) ilumina esta dinámica que, una vez más, enlaza Valle Fértil con los llanos riojanos.

> Hacia mediados del siglo XIX, prevalecía en la zona una estructura de propiedad colectiva caracterizada por «la dispersión geográfi-

> ca de los derechos de muchos propietarios» en la que coexistían la propiedad y administración común de pasturas, agua e instalaciones con el goce individual de huertos, maizales y ganado. (Boixadós y Farberman, 2011, p. 1)

Aquel estudio realizado por las mencionadas autoras se ocupa de revisar, en base al análisis de pleitos de dominio y uso catastral, la formación histórica de la dinámica agraria desde la época de la colonia, desde las "malocas" -caza de indígenas y traslado de la población para el vaciamiento territorial-, hasta principios de siglo XX, época de los arrieros, cuando los llanos riojanos se integran a un circuito comercial más amplio. Es relevante señalar el interés de este estudio en analizar la porción más invisible del sector invisibilizado del campesinado: los agregados y "pobres de Jesucristo" (Boixadós y Farberman, 2011), en general, la población indígena y mestiza.

La actual estructura agraria, caracterizada por la imprecisión en la demarcación y la dispersión de derechos, y el real empleo de las tierras y las aguadas, potreros y pasturas en la región, mantienen rasgos del pasado donde las tensiones entre diferentes lógicas se tornan evidentes. Parecen persistir rasgos de los antiguos campos comuneros, con independencia relativa de los títulos de propiedad. Se trata de campos abiertos sin alambrar, en el que se institucionalizan prácticas campesinas, aguadas compartidas y prácticas ganaderas. La arriería y las rondas, por ejemplo, se constituyen, actualmente, en espacios de vinculación comunitaria de juego, relatos, desafíos, competencias, destrezas, "pactos rurales" altamente valorados. Su relación con los campos comuneros, la historia de la estructuración de jerarquías sociales y el acceso diferencial a los recursos -agua y pasturas- requiere de investigaciones específicas sobre la historia agraria regional para convalidarlo.

Un pueblo en huida de sí mismo
Apuntes de cierre

A partir de estas observaciones preliminares, entendemos al territorio integrado por un acervo sociocultural común y por prácticas históricas aún vigentes que afianzaron redes parentales relacionadas principalmente con la actividad ganadera. Estos marcaron la idiosincrasia general del lugar: el arreo de animales, el sistema de marcas -señales de hacienda-, rondas o 'juntas de animales', aguadas y zonas de pastoreo comunes, junto a costumbres, desplazamientos, devociones y genealogías familiares. De esta continua interacción humana, entre sierras y valles, de un lado y del otro de la frontera provincial, dan cuenta las pinturas rupestres, los morteritos -zonas comunes de molienda, de tradición indígena-, las rutas de arrieros que rememoran rutas ancestrales desde el centro del país hacia Chile, los sistemas de colecta de agua y canalizaciones que delimitan zonas cultivables complementarias, numerosos relatos de vida y técnicas artesanales tradicionales.

La observación y escucha atenta de las voces campesinas resultan perturbadoras. Sus relatos subvierten los sentidos preterizantes de los discursos científicos y oficiales sobre las Comunidades Indígenas y/o Campesinas del lugar, y sostienen prácticas y lugares de memoria colectiva con fuertes resonancias afectivas, aunque mayormente silenciadas. Conviven en el territorio, por ejemplo, lógicas "otras" de la economía: la frase *"tener de qué echar mano"* lo ilustra, como también la dominancia de las fiestas, sus ritualidades, obligaciones recíprocas, altas y rotativas exoneraciones, padrinazgos, la relevancia de las aguadas en la definición de la localización de los asentamientos, complejas relaciones sociales transversales basadas en mecanismos de protección y ayuda mutua, modos de demarcación del entorno, parentesco, trashumancia, circulación e intercambio de bienes. En este sentido, existe una tensión entre el

dominio comunitario y el espacio de exposición pública: lo que la mirada externa sobre Valle Fértil destaca y patrimonializa dista de lo que la vida cotidiana, los sentidos de pertenencia, la cotidianeidad y los deseos de porvenir de los pobladores rurales experimentan y valorizan.

Mientras desde las políticas actuales, tanto municipales como provinciales, Valle Fértil "se prepara para el turismo", nuestra investigación nos ha enfrentado a la existencia de una deuda interna en la región; en principio, para decolonizar ideas preconcebidas, simplificadas y atemporales del "ser indígena", y, en su dimensión ontológica, para dejar de ser "un pueblo enfermo de progreso"[255], o "una sociedad que se fuga de sí misma" [256].

Agradecimientos

Agradezco especialmente a los pobladores de Valle Fértil que me abrieron la posibilidad de compartir sus cotidianeidades, y me han permitido conversar sobre sus pasados, sus presentes, intereses, preocupaciones y deseos. Todo error u omisión es de mi absoluta responsabilidad.

[255] La cita pertenece al famoso documentalista Prelorán (Diario La Opinión, 3/3/1974).
[256] La cita es de la investigadora Celestina Stramigioli, especialista en arte textil cuyano (comunicación personal, 07/11/2019).

Referencias bibliográficas

Anderson, B. [1983] (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexión sobre el origen y l difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.

Bixio, B. (2020). *Tiri Kakán. Recuerda nuestra lengua ancestral.* Ecoval.

Boixadós, R. E. y Farberman J. (2011). Propietarios, agregados y "pobres de Jesucristo". Tierra y sociedad en Los Llanos riojanos en el siglo XVIII. *Historia Agraria*, 54, pp. 41-70.

Boixadós, R. E. 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). https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.3707 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2021].

Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly,* 63 (I), pp. 1-6.

Cahiza, P. (2013). Las Piedras marcadas. Representaciones rupestres del piedemonte occidental de la Sierra de Valle Fértil, San Juan. *Anales de Arqueología y Etnología*, 65-67, pp. 121-135.

de Mauro, S. (2018). "El catálogo razonado de Bartolomé Mitre y la lingüística indígena americana a fines del siglo XIX en Argentina". *RASAL Lingüística*, pp. 67-86.

Dreidemie, P. (2007). *Estrategias discursivas de persistencia cultural: (dis)continuidad del Quechua en el "habla mezclada" de migrantes bolivianos en Buenos Aires* [Tesis de Maestría]. Universidad de Buenos Aires.

Dreidemie, P. (2011). *Nosotros lo hablamos mezclado: Estudio etnolingüístico del quechua hablado por migrantes bolivianos en Buenos Aires (Argentina)* [Tesis Doctoral]. Universidad de Buenos Aires. http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1607 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2021].

Doval, J. (2018). La frontera desde su definición geográfica a la mirada antropológica. Un abordaje arqueológico a la denominada "frontera sur" (Argentina, Fines del Siglo XIX). *ATEK,* Antropología, 7, pp. 215-250.

Foucault, M. (1970). *El orden del discurso.* Tusquets.

Foucault, M. (1973). *La verdad y las formas jurídicas.* Gedisa.

Garcés, D. (2020b). Turismo étnico sin comillas. Diaguitas, turistificación y culturización en Valle Fértil, San Juan, Argentina.En C. Álvarez Ávila, J. M. Bompadre y C. Marchesino (Ed.) *Encrucijadas de la interculturalidad en tiempos multiculturales* (pp. 65-88). Prometeo.

Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place; popular conservatism and postmodern culture.* Routledge.

Hevilla, M. C. y Molina, M. (2010). Trashumancia y nuevas movilidades en la frontera argentino-chilena en los Andes Centrales. *Transporte y Territorio,* 3, pp. 40-58. https://doi.org/10.34096/rtt.i3.245 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2021].

Hill, J. H. y Hill, D. (1999). *Hablando mexicano; La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*. CIESAS.

Jofré, I. C. (2013). *Los pájaros nocturnos de la historia. Una arqueología indígena de las sociedades capayanas del norte de San Juan* [Tesis Doctoral]. Universidad Nacional de Catamarca.

Jofré, I. C. (Coord.) (2014). *Memorias del Útero. Conversaciones con Amta Warpe Paz Argentina Quiroga*. Edición de autor.

Jofré, I. C. (2017). Una mirada crítica de los procesos de patrimonialización en el contexto mega-minero. Tres casos emblemáticos en la provincia de Provincia de San Juan, Rep. Argentina.En J. R. Pellini (Ed.), *Arqueología Comercial en América del Sur* (pp. 143-175). JAS Arqueología.

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.

Lafone Quevedo, S. (1898). *Tesoro de Catamarqueñismos*. Imprenta de Pablo E. Coni e Hijos.

Nardi, R. L. J. (1979). El Kakán, lengua de los diaguitas. *SAPIENS* Nº3. Museo Arqueológico "Dr. Osvaldo F. A. Menghin" - Casa de la Cultura - Municipalidad de Chivilcoy.

Ocampo, M. y Pastor, S. (2017). Circulación de información y repertorios compartidos entre grabados rupestres de los llanos riojanos y del nororiente de San Juan (Argentina). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* - Series Especiales, 5 (1), pp. 40-50.

Podestá, M. M., Rolandi, D. S., Re, A., Falchi, M. P. y Damiani, O. (2006). Arrieros y marcas de ganado. Expresiones del arte rupestre de momentos históricos en el desierto de Ischigualasto.En D. Fiore y M. M. Podestá (Ed.), *Tramas en la Piedra. Producción y Usos del Arte Rupestre* (pp. 169-190). Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología - World Archaeological Congress - Sociedad Argentina de Antropología.

Pratt, M. L. (1992) *Ojos imperiales; Literatura de viajes y transculturación*. Universidad Nacional de Quilmes.

Rodríguez, O. y Luna Molina, E. (2014). La ruta ancestral diaguita. Aportes para el turismo étnico. (Valle Fértil, San Juan)En *Libro de actas VI Congreso Latinoamericano de Investigación Turística.* (1º ed). EDUCO. http://170.210.83.98:8080/jspui/bitstream/123456789/485/1/200%20Rodriguez%20Luna.pdf [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2021].

Rodríguez Mamby, L. (2018). *Etnicidad, territorio y sociedad de consumo en Valle Fértil, Provincia de San Juan, República Argentina* [Tesis de Grado]. Universidad de Buenos Aires.

Rossi, E. y Canevaro S. (2017). Afectos, economía y política en las prácticas económicas de migrantes peruanas en Buenos Aires. *Etnografías Contemporáneas*, 3 (5), pp. 64-91.

Rolandi de Perrot, D., Guráieb, S., Podestá, A. G., Re, M. M., Ramos A. y Rotondaro, R. (2003). El patrimonio cultural en un área protegida de valor excepcional: Parque Provincial Ischigualasto (San Juan, Argentina). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Tomo 28, pp. 231-239.

Salazar, A. (2015). *El "Otro" turismo: la Ruta Ancestral Diaguita como alternativa turística en San Juan* [Ponencia]. 4º Encuentro Nacional de Jóvenes Investigadores, 29 de septiembre al 2 de Octubre, Ciudad de San Juan.

Saldi, L., Wagner, L. y Escolar D. (2014). Discursos de lo social en problemáticas ambientales: agua y minería en el centro-oeste argentino. *Ambiente & Sociedade*. XVII (1), pp. 97-114.

Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo.

Svampa, M. y Viale E. (2014) *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Katz Editores.

Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura* (1º Ed.). Península.

Capítulo
17

El *Retorno de lo Andino* en las políticas de integración regional sudamericanas y su relación con el proyecto de patrimonialización del *Qhapac Ñan*

Ivana Carina Jofré

Lo andino como promesa de integración de San Juan al mundo

Cóndores, montañas y los colores de la *wipala* enfiestan las calles del pequeño caserío de la urbana ciudad rawsina. Dos cholas vestidas para la ocasión presentan un libro que una intelectual escribió reflejando sus modos de vida en San Juan; jóvenes artistas entusiastas muralistas se congregan en el "1º en Encuentro de Muralistas de la Cultura Andina". Se ven colores vivos, rostros indios en los murales, retratos y pinturas, equecos, vasijas de barro, dibujos de llamas, grupos de música con sonidos de viento y repertorios quechua-aymaras. Estos son los temas preferidos en esta fiesta de octubre donde se celebra el "retorno de lo andino". Durante los primeros días de octubre de 2019, la "11º Feria Provincial de la Cultura Popular y el Libro" desplegó una variada agenda de eventos, con gran concurrencia, en unos de los centros urbanos más poblados de San Juan. Realizada por el Municipio de Rawson, ha ido convirtiéndose, año a año, en un espacio de convergencia de las nuevas

tendencias en la política y economía, local, nacional y regional[257]. En 2019, el tema de la feria propuso a la "Cultura Andina, sabiduría en el tiempo".

La *Feria Provincial de la Cultura Popular y el Libro* es organizada institucionalmente por el aparato estatal municipal del Departamento Rawson, con actividades y propuestas culturales, artísticas, lúdicas y educativas, donde se ponen en escena los sentidos producidos y habilitados por los regímenes de la gubernamentalidad[258] provincial. En esta feria, el municipio rawsino disputa los espacios de poder político local y nacional. Los referentes del peronismo nunca están ausentes en esta feria y en sus espacios políticos de debate y exposición. Esta edición no es una excepción, y trae consigo una oferta de charlas y conferencias sobre "Evita" Perón, dictadas por intelectuales y políticos de renombre nacional y provincial.

En esta oportunidad, aquellos referentes clásicos de la feria se han trasladado, llamativamente, hacia la producción de sentido de "la andinidad". Es fácil relacionar esto con los regímenes de etnogubernamentalidad[259] (Boccara, 2007) o neoindigenismos estatales (Briones y Lorenzetti, 2005), y con las performances de la "Patria Grande" en los gobiernos progresistas de las últimas décadas. Sin embargo,

[257] La "Feria Provincial de la Cultura Popular y el Libro" ha ido tomando protagonismo en la última década posicionándose como una de los principales eventos anuales auspiciados por el Municipio de Rawson y el Ministerio de Turismo y Cultura del Gobierno de San Juan. Junto a la Fiesta Nacional del Sol, el evento mayor organizado por la provincia de San Juan, son los escenarios privilegiados para reconocer las tramas políticas y económicas locales y regionales escenificadas en clave cultural en esta provincia.

[258] La gubernamentalidad, en el empleo original que hizo del término Michael Foucault (2001), se diferencia de la "gobernanza y gobernabilidad". La primera define el campo estratégico de relaciones de poder donde se establecen los tipos de conducta que caracterizan al gobierno, no solamente en su forma Estado, en instituciones, dado que como lo señaló Foucault el gobierno *"son modos de acción, más o menos considerados o calculados, que se destinaban a actuar sobre las posibilidades de acción de otras personas. Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción sobre los otros"* (Foucault 2001, p. 254). En este trabajo, me refiero a la gubernamentalidad como la heterogénea imbricación de racionalidades políticas y prácticas de gobierno que configuran históricamente las gubernamentalidades y donde el neoextractivismo, definido como un modelo de desarrollo específico (Svampa, 2019), resulta un aspecto específico a caracterizar.

[259] Guillaume Bruno Boccara (2007) ha definido la etnogubernamentalidad como una nueva forma de gestión estatal de la alteridad en Chile, un nuevo tipo de política neo-indigenista cuyo diagrama de saber/poder permite una nueva ingeniería social con poblaciones indígenas en dicho país. Boccara sostiene que este nuevo modelo de gestión de las alteridades indígenas en Chile fue inaugurado a partir de 2001, con la novedosa implementación del "Programa de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas" financiado en parte a través de un préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

aquí quiero enfocar una crítica más aguda, en la cual sea posible reconocer las imbricaciones neoextractivistas sutiles, pero efectivas, que se están tejiendo a nivel provincial y regional en torno a la construcción de una supuesta "cultura andina" como marca para ofertar en el mercado asiático, a partir de la propaganda política y económica representada por la construcción del Túnel de Agua Negra.

Figura 1. *Flyer* de difusión oficial del encuentro de muralistas organizado en el marco de la 11º Feria Provincial de la Cultura Popular y el Libro

Estos mecanismos ya han sido descriptos desde los años 90 del siglo pasado en las etnografías de John y Jean Comaroff, aunque en contextos de países africanos. Dichos mecanismos se refieren a la reivindicación de una subjetividad colectiva para ofertarla en el mercado y se relacionan estrechamente con el proceso de construcción de marcas utilizado por las propias lógicas empresariales modernas. Allí sucede la construcción de un lazo afectivo con un producto que tiene un nombre, con su forma-objeto, y con la idea de una asociación con él. Esto opera en la creación de ciertos mecanismos destinados a producir un vínculo de lealtad (Comaroff y Comaroff, 2012), en nuestro caso, con las lógicas de Estado Provincial-mercado financiero global. Lo preocupante de esto es que, esta supuesta vuelta a la reafirmación de vínculos culturales "andinos" presentados como primordiales en estas ferias, fiestas, encuentros, folletería turística, escenificación artísticas, etc., convive con una supresión de la acción colectiva de Pueblos y Comunidades Indígenas como las Warpes[260] y Diaguitas, quienes reclamamos y disputamos derechos frente al Estado Provincial en San Juan. En particular, reclamamos el derecho al reconocimiento de una preexistencia histórica en los territorios nacionales y federales, tal y como ha sido reconocido con la Reforma Constitucional del año 1994. Esto otorga derechos territoriales a los Pueblos y Comunidades Indígenas y obliga a su consulta sobre el uso estatal y privado de tierras, agua, ríos, montañas, lugares de memoria indígena, etc., según lo establecido en el Convenio 169 de la OIT. A diferencia del caso africano tratado por los esposos Comaroff, en el caso argentino y, en particular, en la Provincia de San Juan, la construcción de marca comercial que emplea como referentes a las etnicidades indígenas no cuenta con la participación protagónica de los propios sujetos indígenas

[260] Como activista warpe, en este trabajo elijo escribir *warpe* y no huarpe, adhiriendo a un proyecto de descolonización de las lenguas indígenas, asumiendo que la h es un vestigio de castización de la lengua nativa, siendo warpe o guarpe la forma asumida por muchas Comunidades Warpes actuales para autodenominarse. Excepcionalmente usaré la palabra huarpe para referirme a ese uso moderno-colonial del término, como es el caso de "Diario Huarpe".

referentes de estas marcas[261]. En esta construcción, participan los agentes convocados por el Estado Provincial, en particular, funcionarios/as de reparticiones de turismo, cultura, educación, ministerio de producción, académicos/as y científicos/as, artistas de variados rubros. Ellos participan, supuestamente, en la producción de una nueva lógica integradora de gobierno planteada, por ejemplo, en el "Plan San Juan 2030",[262] alineado con los objetivos de desarrollo sustentable de las Naciones Unidas.

En este capítulo propongo una visión etnográfica reflexiva y multisituada (Marcus, 2011) de este "retorno de lo andino" en las políticas de integración regional y sus políticas de patrimonialización neoextractivistas, en las cuales se descubren performances orquestadas para impulsar el Corredor Bioceánico y las obras de construcción de infraestructura, como el Túnel de Agua Negra, trabajo político de importancia para proyectos patrimoniales como es el *Qhapac Ñan*. Este retorno de lo andino se estructura dentro de nuevas políticas y discursos indigenistas provenientes de sectores estatales, los mismos que abrazan los desarrollos extractivistas exportadores de *comodities* como política de Estado. Para construir nuevas subjetividades andinizadas, en las últimas dos décadas San Juan empezó a perfilarse un nuevo relato político integracionista a fin a las necesidades de las planificaciones y ordenamientos de la IIRSA-COSIPLAN y a las proyecciones turístico-patrimoniales vinculadas. Se comenzaron a recrear patrimonios culturales andinos como productos- marca de origen regional. La necesidad de regio-

[261] Aquí considero que las participaciones eventuales de algunas comunidades o actores individuales relacionados a ellas en estos montajes etnogubernamentales neoextractivistas sucede en condiciones de extrema desigualdad, y no pueden considerarse como tomas de decisión asumidas con consentimiento informado de las tramas poder que las asisten. Por su parte, la construcción de marcas relacionadas a lo warpe demuestran un escenario de apropiación empresarial de las referencias las voces indígenas como signo valioso en el mercado local. Existe un listado realmente enorme de empresas que emplean el nombre "huarpe" en sus etiquetas de venta, habiendo incluso patentado el nombre como marca comercial. De esas empresas, quizás el caso más emblemático sea el Diario Huarpe del empresario Diego Fuentes, actual presidente de ADEPAS -Asociación de Entidades Periodísticas Argentinas- conformada por los monopolios más importantes del poder mediático corporativo empresarial argentino, tales como Clarín, La Nación, etc.

[262] Plan 2030 San Juan. Consultar en http://www.2030.sanjuan.gob.ar/ [Sitio consultado por última vez el 18 de abril 2020].

nalizar aparece como una demanda de integración, pero de los imaginarios nacionales compartidos, las etnicidades indígenas quedan ocultas/negadas nuevamente, aunque el relato multiculturalista de la etnogubernamentalidad asome en el diseño programático de sus documentos y prácticas de "relevamiento u diagnóstico" de los patrimonios e identidades locales a ambos lados de la cordillera. Las Comunidades Indígenas actuales, Warpes y Diaguitas, y Diaguitas Huascoltianas -del Valle del Huasco-, no aparecen en estas performances. Ellos están diluidos, acaso mestizados, en esta gran unión latinoamericana en la cual, la gran categoría totalizadora de los Pueblos Originarios sirve como continente homogeneizador/des-historizador de las alteridades reducidas en el proyecto político neoextractivista.

Las academias científicas y sus políticas de conocimiento colaboran produciendo estos imaginarios de las identidades nacionales en orden a las necesidades de desarrollo de los patrimonios culturales sudamericanos. Esto no podría hacerse sin la infaltable colaboración, articulación y diseños ofrecidos directamente por UNESCO, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo -en adelante BID-. Se trama así la producción del relato arqueológico-etnohistórico de "lo andino" como desarrollo cultural e histórico característico de los países atravesados por la Cordillera de los Andes, desde Colombia hasta Argentina.

Claves teórico-metodológicas

Esta indagación etnografía arqueológica (Hamilakis, 2011; Gnecco, 2017, 2020) parte de las algunas premisas teóricas basadas en una perspectiva crítica cultural poscolonial. A partir de esto, sostengo que no existen certezas frente a "lo andino" como concepto equiparable a alguna cosa dada, o con alguna existencia geográfica o territorial por fuera de las concepciones, definiciones e imaginarios académicos, políticos y sociales producidos en el seno de determinados proyectos históricos, políticos y económicos desde la

segunda mitad del siglo XX. Este trabajo contra-cultural enfocado en "lo andino" como producción social, histórica y política, alude a la propuesta de Stuart Hall (2010) de trabajar sin las garantías de los conceptos que, como la cultura, se plantean como totalidades o esencialismos con connotaciones primordalistas y morales de las cuales es necesario desconfiar para comprender sus articulaciones, contradicciones y solapamientos en coyunturas histórico espaciales determinadas (Hart, 2016).

La otra premisa de partida es la crítica feminista decolonial (Lugones, 2011, 2021) cual se vincula a un feminismo antiextractivista del Sur[263], desde donde pienso "lo andino" también como efecto de regímenes de alteridad de la modernidad colonial capitalista, racista, extractivista y patriarcal. Por tanto, "lo andino", por su carácter construido y, en su énfasis patriarcal, homegeneizante y arbitrario, no puede ser confundido con un pensamiento fronterizo y con las experiencias mestizas marcadas por la herida colonial (Anzaldúa, [1989] 2016). El pensamiento fronterizo al que hago alusión es aquel producido en los bordes o márgenes donde el sentido desborda, transfigurando, desestabilizando las certezas y garantías de la modernidad universal y sus presupuestos y categorías totalizantes tales como la misma idea de una supuesta "cultura andina".

Buscando estas epistemologías de frontera (Anzaldúa, [1989] 2016; Mignolo, 2003; Lugones, 2011), retomo el sentido político de nuestras producciones e intereses intelectuales y de lucha, en tanto ellas son indisciplinamientos en relación al orden que administró los conocimientos, en este caso, de "lo andino" como concepto enmascarado de las políticas de integración sudamericanas. Porque la revisibilización étnica y/o cultural puede implicar también la invisibilización de la diferencia como autonomía. Esto es parte de una lucha hegemónica por la incorporación/desincoporación de la población en el proceso constante de expansión estatal y en el canon de ciudadanía en la colonialidad/modernidad (Segato, 2007).

[263] El feminismo antiextractivista del Sur no tiene antecedentes teóricos precisos y organizados, 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.* El antiextractivismo *"expande una forma de ver desde los cuerpos experimentados como territorios y de los territorios vividos por esos cuerpos"* (Gago, 2019, p. 90).

Como he venido sosteniendo en trabajos previos, el Proyecto *Qhapac Ñan* es el primer proyecto de patrimonialización mundial que en Sudamérica reviste particular importancia, ya que inaugura un tipo de patrimonialización cuyos componentes adquieren la forma de estas regulaciones neoextractivistas emblemáticas del siglo XXI, y que he denominado como patrimonializaciones neoextractivistas (Jofré 2017b, 2019, 2021). Las transformaciones económicas y geopolíticas de orden regional y global radicales sucedidas en este nuevo siglo configuraron estas nuevas formas de patrimonialización neoextractivistas, las cuales comprenden, tanto a los procesos de patrimonialización, como a las propias políticas patrimoniales, en todos sus niveles internacionales, regionales, nacionales, provinciales y municipales activadoras de estos procesos. En su formación, convierten, o mejor dicho, producen cuerpos/as y territorios como nuevos espacios de acumulación capitalista, ampliando las formas de desigualdad conocidas mediante procesos violentos de despojo (Jofré, 2021).

El geógrafo David Harvey sostiene que, a diferencia de los modos tradicionales de la acumulación originaria y en una nueva fase del capitalismo, las fronteras de los mercados se vieron ampliadas a zonas que antes no habían sido colonizadas por el capital. Al mismo tiempo, esta incansable avanzada capitalista creó las condiciones actuales de la crisis de sobreacumulación del capital debido a su necesidad de reproducción constante (Harvey, 2004). Es este hecho lo que produce nuevos espacios del despojo que Harvey denomina "geografías de desigualdad", espacios de fragmentación y reproducción de las diferencias sociales, étnicas, raciales, económicas, etc., que son por antonomasía el efecto adverso y dañino de aquellas "geografías de acumulación capitalista" originadas en la transformación del espacio en mercancía (Harvey, 2014).

Políticas integracionistas para la construcción de infraestructura

En mis trabajos previos he descripto algunas características de estos procesos de sujeción sociocultural estatal desplegados en la provincia de San Juan desde inicios del año 2003 (Jofré, 2015, 2017a, 2017b, 2017c) durante la llamada "Segunda reconstrucción de San Juan". Período que inauguró una política de gubernamentalidad extractivista desarrollista basada en los pilares de una económica no diversificada, y orientada a los agronegocios -monocultivos de vid, soja, olivos, etc.-, a la minería, en especial, a la minería de gran escala con usos de sustancias tóxicas, el turismo de alta perfomance nacional e internacional, incluyendo desarrollos novedosos localmente como el turismo científico, y la apertura del comercio al Pacífico a través de la proyección de construcción del Túnel Agua Negra. Otros trabajos producidos en la Universidad Nacional de San Juan también han descripto estos proyectos neodesarrollistas en la provincia (Naveda comp., 2016).

A partir de dicho marco político económico,y desde hace algunos años, en especial desde el 2015, cuando se reimpulsó en la gestión del Gobernador Sergio Uñac la construcción de la obra del Túnel de Agua Negra, empezó a gestarse nuevamente este sentido de solidaridad latinoamericana andina como símbolo de las relaciones económicas que se tejen, en especial, con el país trasandino de Chile. La obra del Túnel de Agua Negra, proyectada a la altura de San Juan y Copiapó, es la obra estratégica de este Corredor Bioceánico que intenta conectar al centro de la Argentina con el puerto de Coquimbo en Chile ubicado en el océano Pacífico, y el de Porto Alegre, en el océano Atlántico, en Brasil. Es uno de los 500 proyectos de la cartera de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sud Americana (IIRSA), un conjunto de proyectos para la construcción de infraestructuras camineras, viales, aéreas, marítimas, energéticas y de telecomunicaciones "*que tiene como objetivo facilitar la*

integración territorial encaminada a la exportación de recursos hacia las economías centrales, con una importancia creciente del área del Pacífico por la influencia China" (Escalante Moreno 2019, p. 70).

Ana Mirka Seitz (2013) explica que, originalmente, la IIRSA nació como parte de un conjunto de proyectos primeramente impulsados por el GEF -Global Enviroment Facility- para el Banco Mundial desde los años 90, entre los cuales también se diseñaron las bases del Plan Puebla-Panamá y del Acuífero Guaraní. La UNASUR asumió las recetas ofrecidas por el FMI como desafíos de defensa energéticos y ambientales. En tanto el mayor proyecto ordenamiento territorial creado para Sudamérica, la IIRSA es un proyecto creado y planificado por el Banco Mundial y el BID, como parte del proceso de transformación de las instituciones internacionales surgido en esa década (Seitz, 2013). Luego del 2015, la implosión de los liderazgos de los gobiernos progresistas en la región, no abortó a la IIRSA, y ésta siguió siendo un esquema para las planificaciones del desarrollo de infraestructura en la región, y su organigrama estructural pasó a depender del Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento, conocido por sus siglas COSIPLAN.

En el esquema de la IIRSA-COSIPLAN, los corredores bioceánicos son corredores de transporte y energía necesarios para el desarrollo de las actividades económicas extractivas exportadoras hacia los centros mundiales de consumo. Estos recursos -para el capital- son, especialmente *comodities* productos de la minería, cultivo de soja intensiva, cultivo de palma, ganadería intensiva, extracción de hidrocarburos, etc.

Este tipo de regímenes de gobierno han sido denominados neoextractivistas, porque retoman las bases de los extractivismos clásicos ensayados desde el siglo XV en *Abya Yala*, con la variante de que son ahora los propios Estados los reguladores y, acaso impulsores, de las políticas extractivistas exportadoras de *comodities*[264]

[264] El concepto de *commodities* 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.

hacia las economías centrales; hecho que termina reprimarizando las economías locales y generando nuevos modos de dependencia (Acosta, 2012; Svampa, 2019). De este modo, estas regulaciones estatales neoextractivistas pueden actuar de forma directa, pero también a través de empresas estatales, o indirecta, a través de tributaciones y otros mecanismos de regulación, alianzas políticas y económicas de integración regional y de construcción de infraestructura y, también, a través de políticas y programas sociales, culturales, etc. que otorgan legitimidad a estos modelos de gobierno neocoloniales.

Regresando a las perfomances de "lo andino" en los despliegues estatales en San Juan del siglo XXI, planteo que esto se vincula históricamente a las políticas de la ideología integracionistas, las mismas que hoy retornan re-producidas por los actores estatales e internacionales financieros interesados en la creación del Corredor Bioceánico en el Eje de Integración Chile-Mercosur dentro de una planificación estratégica para el avance de las fronteras neoextractivistas. Para muchos/as autores, la IIRSA-COSIPLAN[265] representa un aspecto importante del neoextractivismo desarrollista inaugurado en este último siglo en Sudamérica. Este tipo de extractivismo renovado, implica una profundización de las dinámicas históricas de desposesión, y no es otra cosa que un modelo de despojo[266] y concentración de tierras, recursos y territorios que tiene a las grandes corporaciones y al Estado, en una alianza multiescalar con los diferentes actores financieros internacionales como protagonistas principales (Gudynas, 2009; Acosta, 2012; Alimonda, 2011; Machado Araoz, 2013; Svampa y Viale, 2014; Lander, 2018; Svampa, 2019, entre otros). Como ya lo han señalado estudios en Argentina y en Sudamérica, el desarrollo neoextractivista y los proyectos de inte-

[265] COSIPLAN es el Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento es la instancia de discusión política y estratégica para planificar e implementar la integración de la infraestructura de América del Sur, en compromiso con el desarrollo social, económico y ambiental.

[266] La acumulación por desposesión, también traducida al español como despojo, en términos de David Harvey, y a nivel económico y social: *"significa la posibilidad de liberar activos de bajo coste [a través de la privatización] abriendo vastas áreas para la absorción de capitales excedentes, mientras que también proporciona los medios para descargar el coste de la devaluación de los capitales excedentes sobre los territorios y las poblaciones más débiles y vulnerables"* (Harvey, 2004, p. 142)

gración económica representan las principales causas de la proliferación de conflictos socio ambientales/territoriales en el sur del continente (Lander, 2004; Zibechi, 2006; Arias Toledo, 2009; Gómez, 2011; Seitz, 2013; Mercado Mott y Guanaes 2017; Escalante Moreno, 2018).

Narrativas modernas integracionistas referidas a *lo andino* en San Juan

Esta obra de construcción del Túnel de Agua Negra, al igual que la idea de "lo andino", aparece asociada a grandes gestas históricas, y asoma en su entretejido político discursivo la idea de la integración regional bioceánica como parte de una historia común, un rumbo pre-destinado trazado ya previamente. Lo andino pareciera evocar ese proyecto regional supra, macro, en la que todos los proyectos modernizadores ahora se ven reflejados con aires de superioridad y grandeza.

Esta política integracionista, presentada como integradora de las diversidades étnicas indígenas, también se exterioriza como integradora de una nueva población objeto de esta: las mujeres[267]. La edición 2019 de la *"*Feria Provincial de Libro y la Cultura Popular" integra novedosamente la organización del "5º Encuentro de Mujeres por la Causa Nacional y Popular", bajo la consigna *"Mujeres promotoras de la Cultura"*, en el cual se contó un espacio de charla denominado "Redes vecinales del Corredor Bioceánico. Diálogo con mujeres chilenas".

La nueva política andina de la propaganda estatal se ofrece como diversa e intercultural, despliega mesas de diálogos, buscan-

[267] No cualquier mujer está integrada a estas redes, primero, se prefiere a las mujeres empoderadas, las empresarias y dirigentes institucionales. Esto fue demostrado, por ejemplo, en la última reunión realizada en abril de 2019 en San Juan con el nombre de: "Primer Encuentro Internacional de Mujeres Empresarias del Corredor Bioceánico por el Paso de Agua Negra".

do el consenso y la participación. Integra la ciencia[268] y la tecnología a través de proyectos, congresos y jornadas como el de Jóvenes Investigadores: "Desafíos y Contribuciones de la Investigación Científica para el desarrollo integral de las naciones", también realizado en San Juan durante el 2019. Pero también promueve las artes y los patrimonios culturales y naturales[269], las producciones históricas escritas, a través del Fondo Editorial Binacional de la Cámara de Diputados de la Legislatura de San Juan y el Gobierno Regional de Coquimbo, cuya Colección Binacional Paso de Agua Negra ya cuenta con 152 títulos de autores/as argentinos/as y chilenos/as. Allí se destaca la publicación del libro "Agua Negra. Historias de un Camino" (Iribarren Avilés, 2012).

Un documento realizado por la Secretaría CCT del COSIPLAN-IIRSA y el Instituto para la Integración de América Latina y el Caribe (INTAL, 2016), presentó un análisis de la "oportunidades" y "restricciones" de los ejes estratégicos de la integración identificados para el proyecto en la provincia de San Juan, La Rioja y Copiapó. El Eje Estratégico 2 ha sido identificado como "Identidad y Patrimonio Cultural" de la zona impactada directamente por las obras del Túnel de Agua Negra. Allí se señala la existencia de las siguientes "oportunidades":

- Fuertes lazos familiares y alto grado de integración cultural entre los pueblos a ambos lados de la Cordillera.
- Presencia de instituciones académicas de prestigio que requieren ser más integradas.
- Paso internacional reconocido como Camino de los Pueblos con propuesta previa de Túnel en 1933.
- Alta predisposición de las agrupaciones de los Pueblos Ori-

[268] A una profundidad de 1.750 metros bajo la montaña rocosa dentro de las proyecciones del Túnel de Agua Negra se planifica instalar el *Agua Negra Deep Experiment Site* (ANDES). Un laboratorio científico, según se dice, el tercero de su clase a nivel internacional y el primero de su tipo en el hemisferio sur. El mismo estará a cargo de un Consorcio Latinoamericano de Experimentos Subterráneos (CLES).

[269] Ver por ejemplo: *Arquitectos argentinos interesados en estudiar patrimonio material e inmaterial de Coquimbo*. Disponible en https://www.regionbinacional.com/arquitectos-argentinos-interesados-en-patrimonio-coquimbo/ [Sitio visitado por última vez el 1 de abril 2020].

ginarios al proyecto en base a su reconocimiento y respeto.

- Valles en áreas Cordilleranas considerados con propiedades energéticas que son una oportunidad para el desarrollo de actividades económicas basadas en la cultura y los saberes ancestrales.
- Patrimonio cultural de jerarquía internacional y reservas de la Biósfera en el Área de Acción reconocidas por UNESCO (Túnel Binacional Agua Negra, Programa Territorial de Integración, 2014-2015).

Al mismo tiempo el documento reconoce "restricciones" en este eje de integración:

- Escaso grado de protección y conservación de recursos culturales con nivel de saqueo de bienes ancestrales.
- Escaso nivel de involucramiento de los habitantes locales en el proceso de preparación y discusión del proyecto del túnel.
- Patrones culturales de las poblaciones locales que pueden ser impactadas por migraciones durante la etapa de construcción y para el cual hay que estar preparados.
- Limitados niveles de competencias para abordar las eventuales demandas de servicios en múltiples dimensiones (servicios en ruta, gestión y/o turística)
- Preocupación por eventuales cambios en el actual nivel de seguridad de la población por movimiento de personas y vehículos. (Túnel Binacional Agua Negra, Programa Territorial de Integración, 2014-2015).

Nótese que, tanto las oportunidades como las restricciones frente al proyecto de construcción de la mega-obra Túnel de Agua Negra apuntan a una población modélica o ideal, donde cobran importancia "los Pueblos Originarios" para potenciar las "actividades económicas basadas en la cultura y los saberes ancestrales". Aunque también se identifica una población no preparada para estas políticas de integración. El diseño estratégico se dirige, entonces, a producir un nuevo sujeto ideal de comunidades integradas para llevar a cabo objetivos y propósitos del proyecto. La necesidad de

crear bases de competitividad en la administración y comercialización son prioritarios en este diseño, y algunos trabajos arqueológicos realizados en San Juan le sirven de base y apoyo (ver por ejemplo: García, 2013; Gobierno de la Provincia de San Juan, 2015).

Llamativamente, en todos los ejes estratégicos definidos en aquel Programa Territorial de Integración Túnel de Agua Negra (2014-2015), se soslaya la alta conflictividad social que acarreó en la última década, tanto en San Juan y La Rioja, como en Copiapó, la proyección, instalación, explotación, exploración y contaminación ambiental, social y política provocada, por ejemplo, por los emprendimientos mineros a gran escala impulsados por estas políticas de gobierno y, a los cuales, el Túnel de Agua Negra también pretende beneficiar. Basta mencionar el conflicto social desatado por la instalación de Pascua-Lama, proyecto minero operado por la empresa canadiense Barrick Gold, o Nevada en el suelo chileno, y en territorio de Comunidades Indígenas Diaguitas Huascoltianas, quienes elevaron sus demandas ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, logrando que, en 2013, la Corte de Copiapó acogiera su demanda (Muñoz Cuevas, 2016), ratificada en septiembre 2020 por la Justicia Chilena, y por la cual se decidió prohibir definitivamente la apertura de dicho proyecto en aquel país[270].

El mismo año en que este documento del Programa Territorial de Integración (2014-2015) informa sus actividades, sucedieron hechos gravísimos en Mina Veladero, en el Departamento Iglesia, a pocos kilómetros del Paso de Agua Negra. En septiembre de 2015, sucedió el primer derrame -conocido públicamente- de solución cianurada volcado sobre los ríos de agua dulce de la cuenca del Río Jachal. Mina Veladero es otro resistido proyecto minero de oro y plata operado por el mismo gigante canadiense y que, a partir de ese momento, debió verder el 50% del emprendimiento a la transnacional minera china Shandon Gold. Esto llevó a la movilización masiva de la población de Jáchal, con una enorme receptividad en la ciudad de San Juan y en todo el país. A la fecha, la movilización

[270] "Chile: Tribunal ratificó cierre de Pascua Lama por daños ambientales y multó a Barrick Gold". Nota del 17 de septiembre 2020. *Diario ámbito.* Disponible in *https://www.ambito.com/negocios/chile/tribunal-ratifico-cierre-pascua-lama-danos-ambientales-y-multo-barrick-gold-n5133868* [Sitio visitado por última vez el 10 de julio de 2021].

social asamblearia agrupada en la Asamblea de Jáchal No se Toca sigue sosteniendo un acampe permanente en la plaza central de la villa cabecera, reclamando la prohibición, cierre y remediación de Mina Veladero. Cabe mencionar, este emprendimiento minero se asienta dentro de la Reserva de Biosfera San Guillermo, declarada en 1980 Patrimonio Mundial protegido por el Programa MAB de UNESCO, a pocos kilómetros de los tramos de camino incaico declarados también Patrimonio de la Humanidad en 2014 como parte del Sistema Vial Andino *Qhapac Ñan* (Jofré, 2017a; 2021). Los recurrentes derrames tóxicos sucedidos en Mina Veladero, en 2015, y luego en 2016 y 2017, actualmente están judicializados en el ámbito federal argentino esperando su elevación a juicio.

La creación de *lo andino* como sustrato común de las políticas de integración regional para la invención del *Qhapac Ñan*

Los patrimonios de la humanidad nacieron allá en el siglo pasado, en la conocida Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural celebrada en París en 1972 (Stott, 2011). Países como Argentina han incluido, desde los años 80, sitios en la Lista del Patrimonio Mundial. La producción de los patrimonios de la humanidad representa -supuestamente- nuevas buenas prácticas de gobierno humanitaristas. Sin embargo, sus aspiraciones neocoloniales de gobernanza global se reflejan en la propia letra de la Convención de 1972, donde el objetivo fue también *"servir de instrumento para la cooperación internacional y el desarrollo"*. En este esquema histórico, difícilmente el *Qhapac Ñan* como patrimonio de la humanidad sea una ruta a la emancipación (Ruíz, 2015), más bien, es una ruta del desarrollo, como lo expresó claramente una de las principales ideólogas internacionales del proyecto, Nuria Sanz (Sanz, 2012). Para esta gran gestora del mensaje desarrollista de la

gobernanza patrimonial mundial de UNESCO, el *Qhapac Ñan* es un modelo inédito de cooperación política institucional y científica en la comunidad internacional.

> Desde hace ya siete años, el Centro de Patrimonio Mundial de la UNESCO acompaña a sus países en un proyecto pionero: la preparación de una candidatura conjunta con vistas a la inscripción del *Qhapaq Ñan* en la Lista del Patrimonio Mundial, a través de un proceso de cooperación regional original e innovador. [...] El 4 de diciembre de 2010, los Presidentes de los seis países firmaron en Mar del Plata (Argentina) una declaración conjunta que ratificaba el compromiso de preservar de forma colectiva ese patrimonio común, y presentar una candidatura única de inscripción en la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO. La comunidad internacional ha encontrado en esa declaración un referente al más alto nivel político, institucional y científico, que asegura un compromiso colectivo: la finalización del proceso de nominación y la responsabilidad de preservar para las generaciones futuras un fenómeno cultural continental a través del diálogo, de la conectividad y del entendimiento entre pueblos y culturas. La firma de dicho acuerdo al más alto nivel fue un acto político de gran trascendencia, a la altura de la inmensidad y el valor universal excepcional del *Qhapaq Ñan.* [...] El *Qhapaq Ñan* es un fenómeno cultural vivo en Andino-América y funciona como una arquitectura institucional al servicio del entendimiento mutuo regional" (Sanz, 2012, p. 43-45).

La relación entre el *Qhapac Ñan* y los proyectos de desarrollo en Sudamérica desenmascara su vínculo con los procesos de despojo y violencia en la región; se trata de la larga historia de subordinación de nuestros países dentro la agenda desarrollista iniciada por EEUU durante la segunda mitad del siglo XX. Hoy en día, esta agenda se ve *aggiornada* por los objetivos del desarrollo sostenible en la agenda 2030 de UNESCO, concepto complaciente del capitalismo impuesto globalmente ya en 1987 a través del Informe Brundtland[271].

[271] El *Informe Brundtland* fue realizado por un grupo de naciones para la ONU en 1987 y estuvo encabezado por la ex-primera ministra noruega Gro Harlem Brundtland, el informe cuestionaba las formas del desarrollo económico y señalaba los costos ambientales proponiendo una salida atenuada dentro del mismo esquema desarrollista, allí propone el concepto de *desarrollo sustentable* como un comodín de la política internacional. Desde entonces, los países del mundo, y el empresariado internacional de las industrias extractivas altamente contaminantes han incorporado también el concepto de desarrollo sustentable o sostenible, como eje de los discursos de la nueva gobernanza global.

Por su parte, la arquitectura institucional inédita del *Qhapac Ñan* refleja la estructura compleja, hiperinstitucionalizada y jerárquica dentro de la cual funcionan las burocracias de la conversación patrimonial en la actualidad. Esta estructura es por definición una estructura de poder inconsulta con las bases de esta pirámide de la desigualdad, es decir, con los Pueblos y Comunidades Indígenas que sirven de referentes simbólicos de estas patrimonializaciones. Esta arquitectura institucional no permite otro modo de relacionamiento que aquel establecido por y para el avance del frente estatal-empresarial-neoextractivista-patriarcal, acarreando todos los problemas inherentes a la falta de participación y consulta previa, libre e informada, según se establece en el Convenio 169 de la OIT, y en la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Estas prácticas inconsultas no son efectos colaterales no deseados del patrimonio mundial, son parte específica e inherente a su funcionamiento.

Volviendo a la agenda del desarrollo sostenible de UNESCO, del cual el *Qhapac Ñan*-Sistema Vial Andino sería un vivo ejemplo, quisiera referirme también a la construcción histórica de la formación de poder representada en la trilogía: andinidad - desarrollo - políticas de integración regional.

Afirmo que el *Qhapac Ñan* como Patrimonio de la Humanidad es la culminación de procesos de despojos llevados a cabo por formas específicas de producción social y cultural a través de políticas de integración de los comercios en la región sudamericana. La construcción de la idea de lo andino, en tanto discurso político que apela a los incas como referentes históricos de la integración regional sudamericana, ha tenido un rol importante, independientemente de las diferentes formaciones nacionales de alteridad (Segato, 2007) que le otorgaron especificidad étnica y racial al término en el interior de cada Estado Nación o Provincia. Estas especificidades de las formaciones de andinidad como identidades adscriptas -por las propias comunidades indígenas o por otros, funcionarios/as, arqueólogos/as, antropólogos/as, etc.-, o como identidades negadas que funcionan bajo tachadura en el juego de marcación y demarcación de la economía de las identidades, son parte, también, de los problemas poco atendidos en los debates por el *Qhapac Ñan* y que,

sin embargo, interesan, y mucho, a las propias comunidades anexadas al proyecto.

Figura 2. Arquitectura institucional de la gestión del *Qhapac Ñan*-Sistema Vial Andino (UNESCO).

La discusión de cómo han sido producidas las formaciones de andinidad, como parte de proyectos estatales de construcción identidades regionales, permite iluminar otros aspectos opacos del proyecto, tal como la violencia epistémica ejercida a nivel comunitario o inter-comunitario por esta patrimonialización mundial. Especialmente en lugares donde la historia de la avanzada colonizadora de los incas significa más que un trabajo de revisión histórica, permitiendo, en muchos casos, la memoria crítica de la larga historia de la colonialidad del poder en nuestros territorios (Quijano, 2000). Este es el caso, por ejemplo, de muchas comunidades pertenecientes a

Pueblos y Comunidades Diaguitas, Warpes, Collas y Atacameños, en la Región Noroeste y Región de Cuyo de la Argentina, anexados de forma inconsulta a esta patrimonialización transnacional del Proyecto *Qhapac Ñan.*

Como bien lo señala Alejandra Ramos[272], la producción de lo andino como concepto originado en el siglo XX por la etnohistoria y la arqueología, se liga a un florecimiento de los Estudios de Areas en un renovado interés norteamericano por conocer los territorios en disputa y de las sociedades que los habitaban (Ramos, 2018). A esto se le suma, sin dudas, la creación de acuerdos de integración subregional que tomaron como base la idea de la unidad andina, entre ellos, el Pacto de Cartagena firmado entre Perú, Ecuador, Bolivia y Colombia (en 1969), a partir del cual, se creó la Comunidad Andina de Naciones (CAN). El principal objetivo de la CAN fue llevar a cabo la constitución de una Zona de Libre Comercio, hecho que no se completó hasta el año 2006 (Ocampo, 2012), y que demuestra la íntima relación entre el Proyecto *Qhapac Ñan* con los objetivos de integración económica de estos países, desde hace varias décadas atrás. La CAN representa la política de integración regional más antigua en la región, y el primer antecedente en el siglo pasado de modelos de pactos políticos intrarregionales para el desarrollo económico acomodado, por supuesto, a los fines de los intereses de intervención internacional del país del norte.

Cuando la idea de lo andino, como construcción discursiva, corporizó en una política de integración regional en Sudamérica, a través de la Comunidad Andina de Naciones (CAN), estas acciones políticas internacionales de los Estados de la región interpelaron también las dinámicas académicas y científicas de las disciplinas humanas, como la arqueología y la etnohistoria. El correlato de esto fue la realización del Congreso Internacional de Americanistas (CIA), realizado en Lima en 1970. Este evento proveyó definiciones

[272] El trabajo de Alejandra Ramos (2018) sobre lo andino se concentra en la formación de la etnohistoria en Sudamérica, no obstante, sus interpretaciones de la historia de la producción discursiva de lo andino en las investigaciones no tienen en cuenta la interpelación mutua que estas tienen con las políticas de integración regional de la época. En relación a esto también es importante aclarar que no es mi intensión aquí realizar un repaso exhaustivo de todas las discusiones vinculadas a la producción de lo andino en Sudamérica, para esto se puede consultar a la mencionada autora.

que proponían dar una visión más amplia y completa del "mundo andino", no limitada al Cuzco (Ramos, 2018). Justamente, la tarea del momento, según los objetivos definidos en la CAN, era ampliar las definiciones locales hacia una región más abarcadora, con nuevos socios económicos para los países firmantes del Pacto de Cartagena.

De dicho modo, las teorías arqueológicas y etnohistóricas de "lo andino", proporcionaron, allá por los años ´60 del siglo pasado, un fundamento histórico y geográfico ideal para promover estas alianzas internacionales regionales, apelando a un pasado común compartido vivido como primordial, a través de la recreación histórica y arqueológica de intercambios sucedidos en épocas antiguas. Dice la antropóloga Antoinette Molinié, refiriéndose a la expansión de la etnohistoria como disciplina en Latinoamérica: "*Ella (la etnohistoria) ha contribuido con éxito a la instrumentación simbólica del pasado prehispánico, haciendo pasar al indio de pecado original a fundamento de la especificidad que la nación mestiza necesitaba"* (Molinié, 1997, p. 691).

Puede decirse que fue hacia la segunda mitad del siglo XX cuando "lo andino" se ligó más directamente a las políticas estatales y sus articulaciones con las geopolíticas internacionales neoliberales y sus diseños interinstitucionales de conectividad. En sus art. 6º y 7º, el acta del Pacto de Cartagena crea la CAN y mencionaba todas las instituciones y organismos que la componían, entre ellas, las bancas de crédito como la Cooperación Andina de Fomento (CAF), el Fondo Latinoamericano de Reservas y Universidades de la región, sentando las bases de un modelo de asociatividad integracionista que une poderes ejecutivos de Estados Nacionales, sectores empresariales de préstamo económico y casas de Altos Estudios, en este caso, la Universidad Andina Simón Bolívar. Este modelo interinstitucional de gestión se repetirá en posteriores proyectos de integración regional hacia el siglo XXI, tales como sucedió en el *Qhapac Ñan.*

La definición del "área andina" fue moderando sus visos deterministas de las teorías culturalistas y difusionistas de las décadas previas, aunque quedó definitivamente equiparada al área ocupada por la expansión incaica, hecho histórico sucedido en el siglo XV. Estas teorías establecieron una equivalencia entre "lo andino" y

"lo incaico", proponiendo interpretaciones donde se privilegiaba el interés por los logros de los desarrollos de "la cultura incaica", su diferenciación y similitudes con los desarrollos menores de las subáreas culturales andinas.

Otro hito para la definición actual de "lo andino" sucedió hacia finales de la década de 70, con el encuentro de investigadores y agentes internacionales del patrimonio reunidos en torno al "Proyecto Regional de Patrimonio Cultural", dependiente de la Unesco y del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD*)* (Lumbreras, 1989, citado en Ramos, 2018). Las propias características del encuentro denotaban un interés de las organizaciones internacionales en la definición de "las áreas del patrimonio cultural andino". La reunión estuvo liderada por figuras destacadas de la arqueología peruana, tales como Luis Guillermo Lumbreras, quien posteriormente tendría un importante rol como asesor de Perú y Ecuador para el diseño arqueológico del Proyecto *Qhapac Ñan* (Rendón Puertas, 2017). En ese entonces, cuando se discutía el "Proyecto Regional del Patrimonio Cultural", el debate rondó en establecer criterios para la delimitación del espacio en la arqueología andina, para lo cual, el arqueólogo peruano organizó una propuesta preliminar. Así fue como se convocó, en 1979, en Paracas al coloquio "Críticas y Perspectivas de la Arqueología Andina", continuando los debates iniciados años antes (Ramos, 2018).

Dichos debates y propuestas han sido divulgados por Lumbreras en su libro publicado en español en 1981, y luego editado por UNESCO en 1989, con el nombre de *"The Archaeology of Andean America".* La propuesta de Lumbreras extendía el área andina desde Venezuela hasta Argentina, y su definición de "lo andino"[273] enfatizaba la idea de desarrollos históricos compartidos, antes que desarrollos culturales (Ramos, 2018). En ese libro, Lumbreras y los autores también remarcan los problemas de los usos políticos de delimitaciones arqueológicas, las que, según ellos, no debían superponerse intencionalmente con límites nacionales. Había un supues-

[273] *Entendemos como "área Andina" (o quizás "macro-área") al territorio ocupado por los pueblos, cuya relación con el medio ambiente se resuelve a través de una constante mar cordillera bosque tropical, que configure una racionalidad económica integracionista, de corte transversal al eje geográfico de la cordillera; en donde existen, a su vez, áreas menores de cohesión mayor* (Lumbreras, 1981, p. 16-17).

to reparo en politizar el pasado superponiendo fronteras nacionales con fronteras definidas por la arqueología y la etnohistoria. Sin embargo, los hechos históricos muestran cómo la propia ampliación regional de "lo andino" fue un trabajo político estatal, antes que un trabajo diversificador, tras-fronterizo y espontáneo, surgido solamente de los consensos altruistas de los ámbitos académicos científicos de la época.

No debemos olvidar que durante este período, especialmente entre los años '60 y '80, las dictaduras militares fueron símbolo de la violencia extrema que azotó la región como parte de un genocidio planificado. Los objetivos de estos regímenes fueron el exterminio de vastas poblaciones para la instalación de planes económicos de libre comercio en beneficio del poderío geopolítico, económico y militar de EEUU en el globo, sirviéndose para ello, también, de las políticas de integración regional. Quizás sea la "Operación Cóndor o Plan Cóndor" el ejemplo más nefasto y emblemático de esto. Su nombre retoma también los símbolos de andinidad, en este caso, el cóndor, el ave de las cumbres de los Andes, que representaba el emblema nacional de Chile, lugar donde se celebró la reunión fundaciónal en la Academia de Guerra de Chile en noviembre de 1975. El cóndor andino representó esa política integracionista clandestina internacional de las dictaduras Latinoamericanas que se formalizaba en la "Operación Cóndor" por esos años, y que ya tenía como antecedentes la coordinación represiva entre algunos países (Lessa, 2019).

> En una reunión secreta celebrada en Santiago de Chile a fines de noviembre de 1975, los gobiernos de Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay establecieron un sistema transnacional secreto para compartir inteligencia y realizar operaciones conjuntas con el fin de rastrear a activistas de izquierda en toda Sudamérica y más allá. "Operación Cóndor" fue el nombre en clave otorgado a esta red encubierta de alcance continental, la cual, en la práctica, traspasó las fronteras estatales para eliminar a opositores políticos de los regímenes de América del Sur donde quiera que estuviesen. Más tarde también se sumaron Brasil, Ecuador y Perú. A través del sistema Cóndor, cientos de personas exiliadas fueron primero vigiladas de cerca y más tarde secuestradas, torturadas, y a menudo devueltas por la fuerza a su país de origen. La mayoría

de las víctimas del Cóndor fueron ejecutadas o desaparecieron; sólo unas pocas sobrevivieron" (Lessa, 2019, p. 1).

Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela (los países de la CAN) colaboraron en esta cooperación de los Estados Terroristas de la alianza andina, cuyo comando central de coordinación represiva regional estuvo ubicado en Buenos Aires, según develaron recientes documentos liberados por la CIA[274], y que refuerzan la información referida al rol de Estados Unidos en las tareas inteligencia internacional y su vínculo con la generación de financiamiento económico y entrenamiento militar en esta cooperación regional para la muerte[275]. Por esa época, hacia 1975, "lo andino" se asemejó, de este modo, a la muerte y a la violencia, y el cóndor pasó a ser símbolo y emblema de las fuerzas militares en los territorios, un signo de muerte y desolación.

En Perú, las políticas desarrollistas en la denominada "región andina" también se justificaron a partir del conflicto armado interno sucedido entre 1980 y 2000, el cual tuvo a Sendero Luminoso como protagonista. Esto significó la paralización de las investigaciones de campo en dicho país, y alejó a muchos y muchas investigadores e investigadoras, dedicados a la etnohistoria y arqueología andina, hacia zonas más seguras o países limítrofes, como Argentina, Chile y Bolivia; y también tuvo cierto impacto en la expansión de los intereses por "lo andino" hacia otras geografías regionales y una diversificación temática.

[274] *Revelan que Argentina era sede principal del Plan Cóndor* (Nota del 14 de abril 2019, Telesur) *https://www.telesurtv.net/news/argentina-sede-plan-condor-eeuu-terrorismo-de-estado-represion-20190414-0016.html* [Sitio visitado por última vez el 18 de abril, 2020].

[275] Aquel trabajo de cooperación internacional para la muerte, ya había sido iniciado en la década de 1940 con la creación del Instituto del Hemisferio Occidental para la Cooperación en Seguridad (Western Hemisphere Institute for Security Cooperation), conocido también como la Escuela de las Américas. Una organización para instrucción militar del Ejército de los Estados Unidos situada en Fort Benning, en la localidad estadounidense de Columbus (Georgia). Esta sirvió de escuela de formación de la mayoría de los militares involucrados en crímenes de lesa humanidad cometidos durante las últimas dictaduras militares en la región. Esta se basaba en la doctrina francesa de la guerra contrarrevolucionaria planificada y ejecutada primeramente en las guerras coloniales en Argelia, enfocaba sus objetivos de exterminio y violencia con la supuesta presencia de un enemigo interior, a la vez que proponía como estrategias de guerras la inteligencia y la tortura a manos de fuerzas armadas del Estado encubiertas, utilizando todo un aparto clandestino que incluyó centros clandestinos de detención y prácticas de desaparición de personas que luego serían perfeccionadas en países latinoamericanos.

Ya a esta altura, era innegable que los hechos políticos estaban fuertemente presentes en el proyecto de delimitación del "área andina" auspiciado por la propia UNESCO desde comienzos de los años ´60 en el siglo XX. Fue en esta organización internacional, donde el arqueólogo Guillermo Lumbreras trabajó como consultor durante varios años. Inclusive, en 1994, fue designado como consultor especial del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Durante ese año, Lumbreras elaboró, para el BID y la CAF, el Banco de Desarrollo de América Latina, los documentos de discusión sobre desarrollo sostenible en los países del área andina.

La definición de "lo andino" reforzó su concepción "incaica" como expresión cultural histórica ideal del área sudamericana, pero adecuándose a la necesidad de definir políticas públicas de intervención social orientadas al desarrollo económico de la región, siguiendo los diagnósticos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, conocida por sus siglas como CEPAL (Ocampo, 2012). La producción de los patrimonios culturales, representados por los monumentos y ruinas arqueológicas, pasó a tener la connotación económica turística para el desarrollo que hoy tienen en la región. Este proceso de conversión de lo andino hacia el desarrollismo fue paulatino y sentó las bases para las políticas patrimoniales neoexactrictivistas que observamos en la región sudamericana, representada por la explosión de los patrimonios de la humanidad en el siglo XXI. Cuya máxima expresión continental, sin dudas, es la creación del *Qhapaq Ñan*-Sistema Vial Andino como Itinerario Cultural Transnacional y Seriado dentro de la Lista del Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO.

La recuperación de la autoridad del Estado en las políticas de integración regional del patrimonio mundial

En este punto es importante subrayar que el Qhapac Ñan, como política de integración regional, se adecúa a las nuevas definiciones de política exterior que se fueron modificando en las últimas décadas, en las cuales -aunque parezca contradictorio- se fue reforzando la recuperación de las figuras del Estado Nacional en la dirección política y económica del destino de cada país. La mayor expresión de esta bandera política se encontró en los liderazgos de los presidentes de la UNASUR, política de integración regional asociada a la recuperación del meta relato de la "Patria Grande" y a las figuras de Simón Bolívar y San Martín, particularmente. De este modo, el Proyecto *Qhapac Ñan* condensa, de alguna manera, el campo simbólico de la política internacional regional, como emblema también de las expectativas por la recuperación del Estado o, mejor dicho, de la recuperación de la autoridad del Estado en el diseño de las geografías de la desigualdad a las que refiere Harvey. De ahí la frecuente asociación del *Qhapac Ñan* con las rutas de la emancipación.

Buscando vincular los proyectos del desarrollo sostenible y, particularmente, la construcción del Túnel Binacional Agua Negra, impulsado entre San Juan y Coquimbo, en el contexto neoextractivista de la primera década del 2000, Elio Noé Salcedo, diplomado en historia, decía con mucha audacia en la Revista de la Universidad de San Juan:

> A casi 500 años de la construcción del Camino del Inca, se hace necesario pensar en los nuevos caminos de integración, defensa y desarrollo de la Patria Grande, antes de que sea nuevamente tarde. Entre esas realizaciones a nivel estratégico y geopolítico deberemos atender al diseño y construcción de una red vial, ferrovia-

ria, fluvial, marítima y aérea que contemple la integración no solo longitudinal sino transversal y horizontal -de océano a océano- de la Patria Grande. Ese fue el sentido de la propuesta del presidente Evo a la ex presidenta Dilma, que contempla construir el Corredor Ferroviario Bioceánico Central (FBC), que pasará por Bolivia y que se completará con el Ferrocarril Transcontinental que Brasil acordó desarrollar con Perú en tiempos de Lula Da Silva. La recuperación del mar por parte de Bolivia deberá complementar esas iniciativas. Lo mismo deberá pasar con las hidrovías, que conforman el sistema sanguíneo de Nuestra América (13). Hoy sabemos de la proyección y construcción del Canal Bioceánico que unirá el Atlántico con el Pacífico a través de territorio nicaragüense, a lo que se opone, como no podía ser de otro modo, Estados Unidos; porque esa ha sido su política desde su aparición como nuevo imperialismo hasta hoy, después de Gran Bretaña: dividirnos y obstruir nuestro desarrollo interno" (Salcedo, 2019, Revista de la U).

La lectura de Salcedo se desprende de la propaganda política del *Qhapac Ñan* y las proyecciones de la "Patria Grande" que abundaron en la prensa argentina, por lo menos hasta el 2015, y que sigue siendo promocionada por los gestores del *Qhapac Ñan* en este país (Sosa, 2020, Ministerio de Cultura de la Nación, 2020) y por algunos materiales audiovisuales de divulgación, como la serie documental "Desandando caminos" del músico argentino Gustavo Santaolalla. No obstante, hay que tener en claro que el signo progresista de las políticas de integración de la UNASUR -que apoyaron la candidatura del *Qhapac Ñan* en el Centro del Patrimonio Mundial en París[276]- implicó una profundización de los neoextractivismos en la región (Jofré, 2021).

La recuperación de la figura del Estado en Sudamérica durante las últimas dos décadas está ligada, como ya dije, a la proyección neoextractivista (Svampa, 2019), una forma patrimonialista de impulsar proyectos desarrollistas desde la configuración extractivista exportadora de la naturaleza como *comodities*. En este sentido, es correcto asociar el *Qhapac Ñan* a las nuevas formas de la transna-

[276] Ver la Declaración conjunta sobre el Qhapac Ñan - Sistema Vial Andino, 30 de noviembre de 2012. El contenido de la Declaración está disponible en *http://www.iirsa.org/admin_iirsa_web/Uploads/Documents/rp_lima12_03_qhapaq_nan.pdf* [Consultado, 20 de enero de 2020].

cionalización del capital en las tramas de la diversidad global (Díaz, 2017; Gnecco, 2017b, 2017c, 2020; Jallade, 2020; Korstanje, 2016; Rendón Puertas, 2017), pero en el marco de la configuración política de las reglas de la integración y sus diseños neoextractivistas, donde también está presente la expectativa de la recuperación del Estado, en algunos países más que en otros. Esto significa continuas reactualizaciones y re-configuraciones de las formaciones históricas nacionales de alteridad (Briones, 2005) y de sus productos categoriales, no su disolución o cancelación en estas nuevas tramas multiculturales de la diversidad global. Esto se advierte en el "regreso de lo andino" dentro de las políticas de integración regional y en los procesos de patrimonialización que estas informan.

Este "regreso de lo andino" en las políticas de integración, como ya hemos visto, tiene origen en la década de 1960, y más recientemente también pueden incluir definiciones de la interculturalidad en nombre de los derechos indígenas y los derechos de la madre tierra, pero en términos de un despliegue funcional dentro del *estatus quo* establecido por el consenso de las *comodities,* acarreando graves conflictos sociales. Los casos de Ecuador[277] y Bolivia son ejemplos de esto (Villegas, 2015; Walsh, 2017; Rivera Cusicanqui, 2018; Svampa, 2019), aunque Perú ha mostrado un perfilamiento parecido en sus modelos de inclusión multi o intercultural de las diversidades culturales (de la Cadena, 2010; Jallade, 2020).

Siguiendo la comprensión de esta recuperación de la autoridad del Estado en Sudamérica en las últimas dos décadas, podemos observar que ello tiene un correlato en las estructuras hiperinstitu-

[277] María Luis Rendón Puertas (2017) planteó en su investigación sobre los procesos de patrimonialización del Qhapac Ñan en Ecuador y Perú que: "*El principal interesado en reconstruir el Qhapaq Ñan ha sido el estado peruano, no solamente por los beneficios económicos y las oportunidades de inclusión de pobladores rurales andinos a través del turismo, sino por cuestiones políticas estratégicas en las relaciones internacionales, de prestigio y posicionamiento en el nivel transnacional así como por sus aportes en la consolidación del imaginario nacional en torno a la evocación de lo Inca"* (p. 44). Mientras que en Ecuador, la denominada "Revolución Ciudadana", liderada por Rafael Correa, tuvo reparos a la visión integracionista del proyecto por el liderazgo de UNESCO y Perú*: "Los entrevistados en mencionaron que al no encontrar obras de infraestructura de envergadura o acondicionamiento ni tampoco en mantenimiento y señalización eficientes de los caminos luego de realizar una supervisión sorpresa in situ, el presidente (Rafael Correo) decidió desactivar el PEQÑ. Según manifiesta un funcionario: La pérdida de apoyo político y presupuestal obligó al PQÑ a pasar a la sombra y a continuar siendo manejado, de manera cuidadosa y estratégica, por los funcionarios de la cancillería"* (Rendón Puertas, 2017, p. 117).

cionalizadas y jerárquicas de UNESCO, y a las cuales me referí más arriba. Por ejemplo, como resultado de sus estudios etnográficos realizados dentro de las organizaciones que componen la UNESCO, la arqueóloga australiana Lynn Meskell, desde la Universidad de Stanford, afirma que, el cambio hacia el patrimonio mundial a partir de la Convención de 1972 terminó reforzando los intereses de los Estados Nacionales por sobre los intereses colectivos de la humanidad (Meskel, 2018). Esto se debe, dice Meskell, a que los sitios inscriptos en la Lista del Patrimonio de la Humanidad reforzaron las identidades nacionales otorgando prestigio a las naciones, lo cual se traduce en acceso a créditos del Fondo del Banco del Patrimonio Mundial, con sede en Washington, y otros fondos internacionales y, por supuesto, sube el valor de sus cotizaciones inmobiliarias y servicios asociados al turismo internacional.

Según Meskell, los Estados con mayor fuerza política y económica que participan del Comité del Patrimonio Mundial[278] son quienes deciden intransigentemente en todas las operaciones de la UNESCO, anteponiendo intereses de la soberanía política a la protección de los derechos humanos y de los sitios patrimonializados (Meskell y Brumann, 2015; Meskell, 2018). Esto coincide con el comportamiento del Comité del Patrimonio Mundial, de toda la estructura de directivos y consultores de UNESCO, y el trabajo político realizado entre las cancillerías de los seis países, en particular de Perú. Durante las gestiones de la candidatura del *Qhapac Ñan*, y su inscripción definitiva en la lista del patrimonio mundial -entre 2003 y 2014- , la región gravitaba fuertemente hacia las economías de

[278] El Comité del Patrimonio Mundial intergubernamental se encarga de aplicar la Convención del Patrimonio Mundial, define el uso del Fondo del Patrimonio Mundial y asigna asistencia financiera a petición de los Estados Parte. Está compuesto por los países miembros que se eligen por elección asamblearia de Conferencia General de la UNESCO, la cual eligió, en su 39a reunión (París, noviembre de 2017), 22 Estados Miembro para hacer parte del Comité Intergubernamental. Su mandato terminara al final de la 41a reunión de la Conferencia General de la UNESCO (2021), estos son: Arabia Saudita, Argentina, Austria, Benin, China, Ecuador, Egipto, Guatemala, Hungría, Iraq, Italia, Japón, Malí, México, Pakistán, República de Corea, República Popular Democrática de Corea, República Unida de Tanzania, Rumania, Turquía, Zambia.

Brasil, integrante de los denominados países del BRICS[279] y líder de las economías de la UNASUR; además, formaba parte del Comité del Patrimonio Mundial. Perú y Colombia, aunque no tenían voto -por estar implicados en la candidatura- ejercían presión a través de estrategias de *lobby* político en el comité (Rendón Puertas, 2017). Claro que en su análisis etografico, Lynn Meskell se reserva expectativas sobre los discursos universalizantes del patrimonio mundial, y desde allí construye una crítica al modelo estadocéntrico desde donde se impulsan los nuevos extractivismos financieros, posición que no comparto porque considero que los neoextractivismos son en orden a estos arreglos multiescalares de poder en los cuales participan los Estados en las árenas de organizaciones multilaterales como UNESCO.

El primer apoyo del Proyecto *Qhapac Ñan* provino de los presidentes integrantes de la Comunidad Andina de Naciones (CAN) y, luego, del impulso de los gobiernos progresistas reunidos en la Unión de Naciones Sudamericanas (UNASUR), entre 2003-2015. Como sostiene María Luis Rendón Puertas (2017), uno de los hitos en los primeros pasos de negociaciones camino hacia la patrimonialización mundial del *Qhapac Ñan* fue el apoyo obtenido dentro del programa BID-FOMIN, luego de las negociaciones entre esferas diplomáticas y la Oficina de UNESCO en Lima. El apoyo económico recibido del BID, enmarcado como de cooperación técnica, consideró al proyecto como eje de integración regional del mundo andino (BID, 2006, citado en Rendón Puertas, 2017).

[279] BRICS se denomina a Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica, considerados los países más adelantados entre los Estados con economías emergentes. El término fue acuñado por Jim O'Neil en el año 2001, en un informe solicitado por la poderosa banca financiera Goldman Sachs, para agrupar a los principales mercados emergentes (aunque los países no asumieron la idea oficialmente hasta 2008). Según este informe los países del BRIC, Brasil, Rusia, India y China serían los que dominarían la economía en 2050 dado que cuentan con el 25% del PIB mundial; el 43% de la población de todo el planeta y movilizan el 20% de la inversión en todo el mundo. Las cifras varían cada año, y luego de la pandemia por COVID 19 el bloque de estos países poderosos emergentes, especialmente China y Brasil, han tenido un fuerte golpe. En 2011, estos cuatro países acordaron la inclusión de Sudáfrica, y más recientemente México ha pedido unirse a este bloque. Informes recientes demuestran que la influencia del bloque de los BRICS ha perdido notoriedad a pesar de las esperanza puestas en ellos por la banca de Goldman Sachs Ver: *¿Que ha sido de los Brics? Nota del 12 de enero 2020*. Disponible en *https://elordenmundial.com/que-ha-sido-de-los-brics/* [Sitio visitado por última vez el 18 de abril, 2020].

Bajo el liderazgo de gobiernos de signo progresista, la UNASUR[280] se establecía por esos años como un polo importante de negociaciones políticas para los países integrantes de la CAN y del Mercado Común del Sur, conocido como MERCOSUR. La UNASUR fue una política de integración regional breve, pero sus efectos estructurales a favor del neoextractivismo fueron profundos, esto se vió reflejado en el mayor proyecto de ordenamiento territorial creado para Sudamérica, la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sud Americana, la IIRSA. Su diseño integra perfectamente al Proyecto *Qhapac Ñan* dentro de los diez ejes de integración económica, en particular en el Eje Andino (Gómez, 2011; Díaz, 2017; Jofré, 2017a, 2017b, 2019a, 2019b, 2020).

Luego del 2015, con el cambio de signo político de los gobiernos en Sudamérica y su viraje hacia gobiernos conservadores de derecha, se comprobó que los proyectos neoextractivistas continuaron profundizándose, aunque dentro de distintos discursos de gubernamentalidad estatal, ahora menos velados, aunque no por eso menos violentos.

Como se observa en los últimos años, el ordenamiento territorial planificado en la IIRSA-COSIPLAN sigue vertebrando las reconfiguraciones territoriales del capital en los países sudamericanos, principalmente, porque representa un modelo de gestión, dirección y ejecución propio de los organismos multilaterales de crédito (Seitz, 2017), y porque ha tenido una fuerte inyección a partir de la mayor gravitación de China en las inversiones para la infraestructura y exportación (Seitz, 2017; Escalante Moreno, 2018). Esta es una de las principales razones que llevaron a las asambleas, como la Asamblea Riojana Capital y la Asamblea de Chilecito por la Vida, y a algunos sectores de los colectivos defensores del histórico fren-

[280] A partir de 2015, la UNASUR comenzó un proceso de debilitamiento debido principalmente por el cambio de signo político de países fundamentales en los acuerdos políticos que fundaron esta unión para política integración regional sudamericana, bajo los liderazgos de gobiernos progresistas de Hugo Chávez en Venezuela, Néstor Kirchner en Argentina, Luiz Ignacio Lula da Silva en Brasil, Evo Morales en Bolivia y Rafael Correa en Ecuador. En 2018, seis países solicitaron suspender su participación en la UNASUR: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Perú y Paraguay. Actualmente la UNASUR está compuesta solo por Bolivia, Guyana, Surinam y Venezuela. por Ver: https://cnnespanol.cnn.com/2018/04/21/el-principio-del-fin-de-unasur-6-paises-suspenden-su-participacion/ [Sitio visitado por última vez el 2 de enero 2020].

te del Famatina No se Toca, en la provincia de La Rioja, a desnaturalizar el despojo movilizado por la avanzada patrimonialista que impulsó, primeramente, la declaración como Patrimonio de la Humanidad a los tramos de caminos usados en épocas incaicas en el cerro Famatina[281]. Los mismos que luego, bajo el signo conservador del gobierno de Mauricio Macri, impulsaron la declaración del Famatina como Parque Nacional, sin éxito hasta el momento (Silva y Luján, 2019). Ni uno, ni otro, proyecto patrimonialista del Famatina ha podido frenar la avanzada neoextractivista minera, sólo la movilización social en alerta constante ha permitido la defensa del territorio a favor de la vida.

[281] Es usual que los/las/les gestores y defensores del *Qhapac Ñan* Sistema Vial Andino en Argentina se refieran al caso del Famatina en la provincia de La Rioja como el caso emblemático que demostraría, desde su punto de vista, que esta patrimonialización mundial fue impulsada localmente como una herramienta de lucha contra la megaminería que acecha al cerro Famatina (Sosa, 2020). Lo cierto es que esta idea fue instalada por los propios gestores patrimoniales locales y las instituciones asociadas, en la creencia de que el factor UNESCO representaría un freno al neoextractivismo. Luego del derrame de cianuro sucedido en Mina Veladero, y frente a la inacción de los aparatos del patrimonio de la Humanidad, el imaginario del protectorado de UNESCO perdió crédito nivel local. El arqueólogo riojano Claudio Revuelta, quien formó parte de las primeras acciones de patrimonialización en el Proyecto *Qhapac Ñan* en esa provincia, compartió reflexiones críticas a esta situación en reuniones realizadas por la RIDAP (Revuelta, 2016, 2017).

Las patrimonializaciones neoextractivistas del *Qhapac Ñan* en Argentina

El proyecto de patrimonialización de los caminos incaicos que formaron parte de la red vial del antiguo Tawantisuyu fue iniciado en 2001-2002, directamente entre Perú y el Centro del Patrimonio Mundial de UNESCO en París (Sanz 2012; Rendón Ruedas 2017). Con la participación de seis países: Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia, este mega-artefacto patrimonial fue inscripto finalmente en 2014 en la Lista del Patrimonio de la Humanidad, bajo la figura de Itinerario Cultural Transnacional de tipo Seriado, lo que significa que podrán seguir anexando tramos de caminos a futuro. Por su parte, en Argentina, el proyecto avanzó sobre siete provincias, Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, San Juan y Mendoza, en las cuales existen aún restos materiales y memorias asociados a los caminos utilizados durante el siglo XV durante la expansión incaica a estos territorios. Un denominador común de estos Estados federales es que están ligados a los regímenes de gobierno neoextractivistas, con fuertes expectativas puestas en la explotación mega-minera[282], a través de la instalación corporativa de grandes obras de construcción de infraestructura para el desarrollo de explotaciones mineras a gran escala, a cielo abierto y con uso de sustancias tóxicas (Colectivo Voces en Alerta, 2011).

De las siete provincias argentinas anexadas al proyecto de patrimonialización arqueológica del *Qhapac Ñan*, Jujuy, Salta, Catamarca y San Juan poseen un modelo neoextractivista consumado por

[282] Deriva del termino megaminería impuesto en Argentina por las Asambleas Socio-Ambientales nucleadas en la Unión de Asambleas y Comunidades, conocida como UAC, para designar a la minería a gran escala a cielo abierto y con usos de sustancias tóxicas, tales como cianuro y mercurio, entre otros, en las sopas químicas que se utilizan en grandes diques de cola para lixiviar enormes toneladas de roca triturada a cielo abierto.

la instalación de explotaciones mineras. Incentivadas por Estados Provinciales y Estado Nacional, cuentan con un listado amplio de exploraciones y explotaciones mineras en curso, entre las cuales se destacan -por su gigantismo e intensidad en la expansión territorial minera- Mina Bajo La Alumbrera y la Mina Veladero, en la provincia de Catamarca y en la de San Juan, respectivamente. Mientras tanto, en La Rioja[283] y Mendoza[284] la resistencia social ha impedido durante los últimos 20 años la plena implementación del modelo de Mineral-Estado instalado en las otras provincias del Noroeste Argentino (NOA) y de la Región de Cuyo. Aquí utilizo este último término en el sentido específico usado por Arancibia (2011), para el caso de San Juan, e inspirado, a su vez, en la definición de politólogo Michael Ross, quien propone el concepto de petro-política, signando, entre otras cosas, por la "maldición de los recursos no renovables". También empleo el término de Mineral-Estado en el sentido amplio usado por Horacio Machado Araoz (2014) para referirse al nuevo ciclo de 'mineralización' de la América Latina, extendido a lo largo de la vasta diversidad biológica y climática de sus territorios y abarcando también los más diversos paisajes ideológicos de los gobiernos vigentes. Para Machado, la minería transnacional produce lo que él denomina "mineralización de las subjetividades", esto es la expropiación de la sensibilidad corporal en las poblaciones mineralizadas, "*expropiadas de la mismísima capacidad de sentir sus propias emociones y sensaciones; poblaciones 'educadas' para desconocer sus dolencias y afectividades; incapaces, por tanto, de percibir y de sentir el dolor social de la dominación"* (p. 67).

El caso de Tucumán es particular porque, si bien posee la Ley Nº 7870, la cual prohíbe la explotación megaminera en su territorio provincial, y no posee explotaciones activas de minería a gran

[283] En La Rioja, la Ley N° 8.137 que prohibía las explotaciones megamineras en el territorio provincial fue derogada en 2008, luego de una *vendetta* política del ex Gobernador Beder Herrera, quien se sirvió del voto popular para llegar al poder bajo la promesa de cumplir con la voluntad de no apoyar esta actividad contaminante. No obstante, apenas asumió su mandato, derogó la mencionada ley.

[284] Mendoza posee la Ley N° 7.722 que prohíbe la instalación de explotaciones de megaminería en el territorio provincial. Dicha ley ha sido férreamente defendida por la movilización social con masiva adhesión de diferentes sectores, no obstante, el lobby minero sigue haciendo presión para su derogación.

escala, participa de una unión transitoria de empresas con Minera Alumbrera -formada por un consorcio minero compuesto por las empresas transnacionales Glencore, Golcorp y Yamana Gold-, dado que posee los derechos de exploración y explotación de Yacimientos Mineros de Agua de Dionisio (YMAD)[285], una sociedad integrada por la provincia de Catamarca, la Universidad Nacional de Tucumán y el Estado Nacional.

En el norte de San Juan, en el Departamento Iglesia, fueron patrimonializados, dentro de este proyecto transnacional, los tramos de caminos utilizados en el siglo XV por los incas en el sitio El Morro en la denominada Pampa de los Leones -dentro del Parque Nacional San Guillermo- y el tramo Colangüil-Angualasto, ambos dentro de la Reserva de Biosfera San Guillermo. Los dos tramos de caminos patrimonializados se ubican en la zona de afección directa de los derrames de cianuro ocurridos entre 2015-2017 sobre el río Potrerillos[286]; uno de los ríos de agua dulce que alimentan al Río Blanco-Jáchal, del cual se abastecen para siembra y ganadería los pobladores de la Estancia de Chinguillos, y los poblados de Malimán y Angualasto.

De manera similar a la servidumbre minera habitual (Vallejo, Samora y Sacher, 2019), los procesos de patrimonialización neo-extractivistas en el proyecto Qhapac Ñan funcionan como medio eficaz para legalizar las desposesiones territoriales y re-territorializaciones capitalistas en pequeñas comunidades cercanas a los tramos de caminos patrimonializados por los gestores estatales, abriendo paso al desarrollo (Sanz, 2012) en lugares considerados, hasta ese momento, como "improductivos para el capital". De este modo, viejas sendas, huellas y caminos -en desuso y también utili-

[285] Las regalías mineras de YMAD también se distribuyen en la mayoría de universidades nacionales argentinas que forman parte Consejo Nacional Interuniversitario (CIN), exceptuando aquellas que han rechazado los fondos como parte de una resistencia activa al modelo neoextractivista minero, tales como la Universidad Nacional de Río Cuarto en Córdoba, la Universidad de UNCUYO en Mendoza y la Universidad de La Rioja en años recientes.

[286] 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, realizada en el Salón Foro de Abogados de San Juan, para recabar testimonios de lo sucedido. *http://www.senado.gov.ar/upload/16679.pdf* [Sitio visitado por última vez el 2 de mayo 2020].

zados en muchos casos- en zonas cordilleranas argentinas, fueron objetivados como nuevos espacios de producción capitalista turístico-patrimonial. Para ello, estos caminos "de servidumbre minera" debieron ser primero patrimonializados, es decir, reclamados como patrimonios de la humanidad por los Estados y el Comité del Patrimonio Mundial de UNESCO, dentro una arquitectura piramidal de gobierno hiperinstitucionalizada y jerárquica construida para tal fin (Jofré, 2021).

El interés de las principales empresas transnacionales mineras en auspiciar el Proyecto *Qhapac Ñan*, o publicaciones vinculadas a la producción de "lo andino" en la retóricas patrimonialistas, demuestra estas estrechas vinculaciones de intereses implicados desde los propios inicios de los proyectos de la UNASUR, IIRSA y *Qhapac Ñan*. La creación, en 2006, del Centro de Interpretaciones Arqueológicas de Conconta en el *By Paas* de acceso a Mina Veladero operado por Barrick Gold en San Juan, la publicación subvencionada por la empresa minera del libro "*Qhapac Ñan*: Viaje por el magnífico camino de los incas" de Biorchia Nigris (2014), la construcción de un Complejo Polideportivo denominado *"Qhapaq Ñan"* con fondos de Minera Yanacocha en Perú, o la participación de los Ministerios y Secretarías de Minerías de las provincias argentinas en las reuniones técnicas del proyecto, son algunos ejemplos, aunque no lo únicos, en donde podemos ver claramente la imbricación neoextractivista en la cual se producen los nuevos escenarios políticos de la integración regional y, en la que se enmarca la nueva avanzada de intereses en producción de "lo andino" y sus patrimonios culturales.

En Argentina, el proyecto se desarrolló a través del Comité Técnico Nacional Argentino del Programa *Qhapaq Ñan*, Camino Principal Andino (Res. SCN Nº 2327/07), en donde se reunieron especialistas de múltiples organismos nacionales (Rolandi y Raffaele, 2012). Desde el año 2009, la coordinación y ejecución técnica del Programa estuvo a cargo del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano INAPL, organismo de aplicación de la Ley de Patrimonio Nacional 25.743. A su vez, cada provincia posee un Comité Provincial de Gestión, con especialistas arqueólogos/as, entre otros, quienes llevaron adelante la puesta en marcha en el lugar del plan de gestión y conservación del *Qhapaq Ñan*-Sis-

tema Vial Andino. Para el caso de San Juan, este Comité Provincial de Gestión está coordinado por la Dirección de Patrimonio Cultural, dependiente de la Subsecretaría de Cultura y del Ministerio de Cultura y Turismo de la provincia. Actualmente, se ha conformado una unidad de gestión integrada por representantes del Municipio de Iglesia, Parques Nacionales y otros actores de la provincia. En un contexto sociopolítico favorable al modelo de desarrollo neoextractivista megaminero y al turismo internacional, la adecuación local al Proyecto patrimonial *Qapac Ñam* muestra ciertas particularidades que, además, explican su escasa proyección en la "participación comunitaria local" (Jofré, 2017a)

La falta de consulta con consentimiento de las Comunidades Indígenas, durante la elaboración y antes de la postulación a UNESCO, es una característica compartida en los seis países integrantes y las siete provincias argentinas (Gómez 2011; Jallade 2011; García Azcárate y Kostanje, 2007; Gnecco, Korstanje, 2016; Jofré, 2017; Díaz, 2017). En relación a esto existe un registro de doble estándar respecto al tema de la consulta a Comunidades Indígenas en el proyecto durante el proceso de trabajo para la construcción del expediente de la nominación. La gran mayoría de los documentos oficiales del proyecto hablan de participación[287], pero deslindan la responsabilidad sobre la consulta libre, previa e informada, tal como se entiende en la normativa internacional sobre derechos indígenas, entre ellos, el Convenio 169 de la OIT, para el caso de Argentina, adherido través de la Ley Nº 24.071 desde 1992, ratificada por el Poder Ejecutivo desde el año 2000. Es decir que en nuestro país este Convenio adquiere rango constitucional.

En el Plan de Uso Público del Qhapac Ñan en Argentina (2013) e información relativa al tema, se muestra que parte del trabajo de investigación realizado para la nominación se centró en investigar sobre el estado de la situación dominial de las tierras en las que

[287] La página del INAPL dice que: "*Este proceso (de nominación del Sistema Vial Andino Qhapac Ñan) ha tenido lugar a través de un dialogo constante con las comunidades locales, y de una intensa gestión participativa; con el acompañamiento permanente del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, al cual se ha sumado el Ministerio de Turismo de la Nación, a través de la elaboración del Plan de Uso Público*" (Sitio oficial del INAPL, *https://inapl.cultura.gob.ar/noticia/qhapaq-nan-sistema-vial-andino/*) [Sitio visitado por última vez el 18 de abril 2020].

se encuentran los tramos de caminos patrimonializados. En dicho documento se reconoce la extrema vulnerabilidad de los pobladores por la falta de regulación de títulos de propiedad de las tierras que habitan. Sin embargo, no se hace un tratamiento adecuado de la propiedad comunitaria indígena[288], tema de gran actualidad en el debate legislativo argentino, por propio impulso del activismo indígena.

El concepto de propiedad comunitaria indígena implica un enfoque de territorialidad distinto al enfoque estatista de propiedad privada (Lenton *et al.,* 2019), compatible con la avanzada estatal-patriarcal-patrimonialista, y se apoya en el derecho a la consulta previa y el consentimiento de la integridad comunitaria del Pueblo Indígena al cual el proyecto afecta. Esto ha sido debatido extensamente en los foros y parlamentos de debates indígenas, desde, por lo menos, el año 1972 en Argentina. Contrariamente, el trabajo de patrimonialización del *Qhapac Ñan* se concentra en los "dueños tenedores de la tierra", dejando fuera los órdenes de decisión y consulta territorial amplia en los términos de las propias construcciones políticas indígenas en cada territorio provincial y regional.

Así las cosas, desde el 2016, el Gobierno de Japón financió el proyecto transnacional denominado "Apoyo al fortalecimiento del sistema de gestión participativo del Qhapaq Ñan, Sistema Vial Andino", ejecutado conjuntamente en Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú. El objetivo general del proyecto financiado por el Fondo Fiduciario Japonés fue apoyar la implementación de las recomendaciones de la 38ª reunión del Comité del Patrimonio Mundial (Decision 38 COM 8B.43), como parte de la estrategia global para la implementación de los Planes de Acción para el Patrimonio Mundial regional y sub-regional tratados por los Estados y planteado en el "Plan de Acción para el Patrimonio Mundial en América del Sur" (PAAS 2015-2020)[289].

[288] Para ver algunos debates actualizados respecto a la propiedad comunitaria indígena en Argentina ver Kosovsky y Ivanoff (2015); Carrizo y Gaitán (2019).

[289] En Plan de Acción para el Patrimonio Mundial en América del Sur (PAAS 2015-2020) es resultado de la reunión denominada: "Hacia el Plan de Acción para el Patrimonio Mundial en América del Sur 2015-2020" (PAAS 2015-2020), celebrada en Cusco, Perú, del 5 al 7 de mayo de 2015.

Es notorio en aquel plan de acción para Sudamérica el acuso de dos situaciones: en primer lugar, el riesgo medioambiental de los sitios del patrimonio mundial, lo cual es atribuido al discurso genérico del cambio climático o, podríamos decir más precisamentea, el nuevo régimen climático (Latour, 2017), que ahora copa las declaraciones de buenas intenciones de los Estados y organismos internacionales. En segundo lugar, la falta de participación comunitaria en los proyectos que estas patrimonializaciones suponen. El correlato de esto se advierte, por ejemplo, en el objetivo planteado como: *"Fortalecer el marco legal para el desarrollo de estudios ambientales, socioeconómicos, de movilidad y patrimonio antes de desarrollar proyectos"* (p. 14, traducción de la autora). A partir de esto, se propone promover la realización de Estudios de Impactos de los sitios del Patrimonio Mundial en la región, hecho que aparece muy tardíamente en países como Argentina, donde la legislación nacional, la Ley Nacional Nº 25.675 General del Ambiente, desde el año 2002, obliga la realización de estudios de impactos -que también incluyen impactos sociales y arqueológicos- en cualquier proyecto de obra impulsado por el Estado o entidades privadas[290].

El *Qhapac Ñan* Sistema Vial Andino se incorporó también como Proyecto Piloto de aquel PAAS 2015-2020. Esto explica por qué, en países como Argentina, recién a partir de 2016 se empezó a buscar con mayor interés el consenso participativo de las Comunidades Indígenas, a través de la firma de Convenios con el Instituto de Asuntos Indígenas (INAI), y también se reforzaron las iniciativas de trabajos con escuelas dentro de la Red de Escuelas Asociadas a la UNESCO (RedPEA). En San Juan esto se hizo, especialmente, en dos escuelas: en la Escuela Cornelio Saavedra en la villa de Rodeo y la Escuela Antártida Argentina en la localidad de Angualasto. Estas ac-

[290] En trabajos previos he planteado que los Estudios y Evaluaciones de Impactos arqueológicos, dentro de la figura de EIA que rige en Argentina, responden a la institucionalidad estatal-empresarial que los requiere para la liberación de suelos (Jofré, Galimberti y Biasatti 2010; Jofré 2015). Y si bien legalmente significan un resguardo para los pueblos y comunidades afectados por proyectos extractivos, la experiencia de Argentina muestra que estos Estudios de Impactos, dentro de la coyuntura científico-estatal-empresarial que los produce y demanda, no tienen la capacidad -por si solos- de convertirse en obstáculos para el avance neoextractivista, salvo expresa acción movilizadora -desde la política y el campo de acción popular- de los colectivos de lucha organizados, tal y como lo han demostrado las Uniones de Asambleas y Comunidades en distintas provincias.

ciones fueron acompañadas de declaraciones de interés legislativo provincial para actividades educativas relacionadas a estas formas de "educación patrimonial" del Qhapac Ñan. También se ha incentivado el bautizo de escuelas con el nombre de "Camino del Inca"[291].

En torno al año 2014, se llevaron a cabo iniciativas estéticas impulsadas por el municipio de Iglesia para construir "fachadas agradables a la vista de los turistas" en la comunidad de Angualasto, donde se pintaron con diseños indígenas algunos frentes de hogares y otros lugares, tratando de "etnizar el paisaje local". Mientras que en agosto de 2019, se realizó la primera mesa de "supuesto" diálogo y debate del proyecto *Qhapac Ñan* con Comunidades Indígenas en la ciudad de Mendoza[292] (Ministerio de Turismo y Cultura de la Nación, 2020). Allí se constituyó la denominada *Mesa Indígena del Camino Ancestral Qhapac Ñan*, con la presencia de escasas autoridades y referentes indígenas de las seis provincias. Dora Vedia asistió como representante indígena de la Comunidad de Angualasto[293] de San Juan, mientras que La Rioja y Catamarca no tuvieron representación en la mesa. El nombre de la mesa denota la falta de consulta previa del proyecto de patrimonialización, puesto que los

[291] En 2014 se bautizó con el nombre de "Camino del Inca" a la Escuela de Nivel Inicial Nº 32, ubicada en la localidad de Rodeo, departamento Iglesia, creada por Resolución Ministerial Nº 2.436 ME-2014, esto fue declarado de interés provincial por la Cámara Legislativa Provincial en 2017.

[292] "Se realizó la primera reunión de la mesa de pueblos indígenas del Qhapac Ñan" *https://www.cultura.gob.ar/se-realizo-la-primera-reunion-de-la-mesa-de-pueblos-indigenas-del-qhap-8115/* [Sitio visitado por última vez el 18 de abril 2020].

[293] Alrededor del año 2000, inició un incipiente proceso organizativo adscripto como warpe de algunas familias en la localidad de Angualasto, estos presentaron la solicitud ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas de la personería jurídica, según lo establece la Ley Nacional Nº 23.302, bajo el nombre de Comunidad Warpe Cacique Pismanta (Jofré, 2013). El proceso organizativo no pudo cristalizar hasta la fecha, y tampoco consiguió obtener su personería jurídica debido a la existencia de dos facciones con liderazgos encontrados, y a la falta de una apoyatura idónea de parte del INAI en el proceso de inscripción de esta comunidad. Esto le ha restado, sin dudas, presencia y capacidad a estas familias para demandar al Estado derechos sobre el territorio y a la consulta previa. En el último tiempo, uno de los referentes de una de las facciones de esta comunidad fue contratado como trabajador en Mina Veladero, situación que también ha cercenado visiblemente el proceso organizativo indígena en Angualasto. Desde hace varios años, la Comunidad de Angualasto no participa activamente de la orgánica indígena a través del contacto con los/as representantes warpes por San Juan en el Consejo de Participación Indígena del INAI, cargo que desde 2015, ocupa Nadia Gómez y Franco Gil. Estos últimos tampoco asistieron, a la reunión en Mendoza donde se constituyó la Mesa Indígena del Camino Ancestral *Qhapac Ñan*.

y las indígenas asistentes a la reunión plantearon que el nombre Sistema Vial Andino *Qhapac Ñan* no representa adecuadamente la visión de los Pueblos Indígenas en estos territorios, y acordaron que la mesa de coordinación indígena llevara otro nombre. En el acta de dicha reunión se dejó planteada la necesidad de que se ponga a disposición de esta mesa todos los documentos, mapas y archivos existentes referidos al proyecto, según requerimiento de los y las referentes indígenas presentes. Esto apuntaba a la falta de información y conocimiento de lo realizado en este mega-proyecto de patrimonialización durante los últimos dieciséis años. La representación de la coordinación de esta mesa indígena quedó a cargo de Manolo Bernabé Copa y Liliana Claudia Herrera, por los próximos dos años.

Es muy importante señalar que, más allá de la necesidad de que los Pueblos y Comunidades Indígenas participen de la toma de decisión sobre estos temas, la creación de esta Mesa Indígena del Camino Ancestral *Qhapac Ñan* demuestra, una vez más, el ejercicio de una estrategia de evasión de la consulta que se viene observando desde hace mucho tiempo en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), la cual se corresponde con la crítica ya realizada por varias autoras acerca de las profundas contradicciones de las políticas indigenistas del Estado argentino (Lenton 2010; Briones 2015). En este caso, se trata de la creación de organizaciones de decisión indígena paralelas a aquella establecida por reglamento interno para la constitución de los representantes indígenas -dos por pueblo- en el Consejo de Participación Indígena, órgano establecido entre 2004-2005 a raíz demandas entabladas por organizaciones indígenas contra el INAI (ver el Capítulo 6 a cargo de Nadia Gómez en este mismo volumen).

Según se puede constatar en documentación relativa al Proyecto *Qhapac Ñan*, desde el 2006, las instancias de coordinación con Comunidades Indígenas se dieron a través del Consejo de Coordinación Indígena, un órgano presidido por el/la presidente del INAI -no indígena-, y creado a instancias de reducir la participación directa de los representantes de los 35 Pueblos Indígenas reconocidos oficialmente por el Estado argentino -aunque los pueblos reconocemos 40 Pueblos Indígenas-. Es decir que, la mediación

estatal en estas estructuras, aparentemente participativas, otra vez altera la fórmula de la participación para evadir, sobre todo, la consulta en los términos de un debido proceso legal establecido en a nivel internacional en el Convenio 169 de la OIT y ampliado en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de Pueblos Indígenas, especialmente, cuando los proyectos se vinculan tan íntimamente con el avance neoextractivista en los territorios (de Cea y Fuentes, 2016).

Un cierre provisorio

En este artículo he propuesto que la "andinizacion de las economías regionales" trae algunas imágenes contradictorias que merecen ser exploradas, reflexionadas e interrogadas a la luz, y a la sombra, de las políticas de integración regional y de la construcción de infraestructura sudamericana ideada en la planificación de la IIRSA-COSIPLAN, ordenamiento territorial de interconexión ideado por el Banco Mundial y el BID, a comienzos del siglo XXI. Desde una perspectiva multiescalar, he querido mostrar historizadamente las relaciones entre las producciones académicas de "lo andino", la creación de patrimonios culturales y las políticas de integración regional sudamericanas.

El estudio etnográfico arqueológico presentado es parte de un proyecto que se propone la descripción del comportamiento del patrimonio cultural como signo estable de las producciones de subjetividades nacionales y de las ampliaciones de las fronteras neoextractivistas de la modernidad capitalista en el presente neocolonial. El trabajo contribuye en la producción de conocimiento situado acerca de la relación entre procesos patrimoniales y proyectos de integración regional en Suramérica. Esta relación, usualmente soslayada por las investigaciones sobre patrimonios y patrimonialización en estas partes del mundo, es fundamental para entender las operaciones de las ontologías modernas, coloniales, capitalistas,

patriarcales y extractivistas; y para dar cuenta de la ampliación de fronteras abiertas por la expansión del desarrollismo neoextractivista en los Estados Nacionales, Estados Provinciales y los mercados en la región; y para comprender sus alcances en la reconfiguración de territorios y relaciones sociales.

En este caso, describí el despliegue de las ferias locales en San Juan, en las cuales "la cultura andina" se presenta como un escenario político descontextualizado de sus imbricaciones históricas en la región, como parte de las performances orquestadas para impulsar el Corredor Bioceánico y las obras de construcción de infraestructura como el Túnel de Agua Negra. Para impulsar esto, "lo andino" se perfila dentro de un nuevo relato político integracionista a fin a las necesidades de las planificaciones y ordenamientos de la IIRSA-COSIPLAN. Se crean patrimonios culturales andinos como productos- marca de origen de regional. Esto alcanza a las Comunidades Indígenas locales, aunque las usa como referentes simbólicos de su propaganda, banalizando sus demandas y luchas. Estas nuevas políticas de integración regional incorporan, por un lado, las agendas de las diversidades globales tramadas en los regímenes etnogubernamentales multiculturalistas e interculturales y, por otro lado, las perspectivas de género y diversidad sexual, haciendo pasar a "lo andino" como un nuevo *locus* de encuentro de diversidades en una trama política de supuesta paz democrática y hermandad latinoamericana.

Las academias científicas y sus políticas de conocimiento colaboran produciendo estos imaginarios de las identidades nacionales en orden a las necesidades de desarrollo de los patrimonios culturales sudamericanos. Esto no podría hacerse sin la infaltable colaboración, articulación y diseños ofrecidos directamente por UNESCO, el Banco Mundial y el BID. De este modo, la producción del relato arqueológico-etnohistórico de "lo andino" como desarrollo cultural e histórico característico de los países atravesados por la Cordillera de los Andes, desde Colombia hasta la Argentina, tomó impulso desde la década de 1960, cuando surgió la CAN y la UNESCO buscaba una definición acorde a los proyectos desarrollistas que se implementaban desde Norteamérica.

Como corolario a todo esto, no es casual entonces que, en agosto del 2020, el Gobierno de Perú incentivara acuerdos con el Gobierno de Ecuador y de Bolivia para recibir apoyo financiero y, por supuesto, político de las Embajadas Norteamericanas en dichos países. En un contexto político regional inestable desde las explosiones sociales y golpes de Estado, como los sucedidos durante el 2019 en Ecuador, Bolivia, Chile, y en el propio Perú durante el 2020, y en pleno escenario pandémico mundial por COVID 19, el *Qhapac Ñan* "como patrimonio mundial" vuelve a servir para otorgar licencia a la avanzada capitalista depredadora, buscando reactivar alianzas políticas integracionistas entre países "andinos" y los Estados Unidos. Mientras tanto, Argentina no emite opinión, pero sigue impulsando sus propios relatos de "andinización" en las siete provincias mineras del NOA y Cuyo buscando concretar las mega-obras planificadas.

Como he señalado, la Provincia de San Juan es un actor político clave en la concreción de una obra central dentro del llamado Corredor Bioceánico Chile-Mercosur, en el eje de integración de la IIRSA-COSIPLAN, en especial, a través del impulso del Proyecto Túnel de Agua Negra. A fines de 2015, el BID aprobó un préstamo de 1.500 millones de dólares para financiar la construcción del túnel, por lo que Argentina y Chile se comprometían a devolver el porcentaje del crédito de acuerdo a la parte de la obra que está en su respectivo territorio. Argentina, que posee la mayor extensión del túnel, reintegraría el 72% del monto, mientras que Chile, el 28% restante. Sin embargo, en diciembre 2020, el país trasandino se inhibió de participar en esta toma de préstamo internacional dando un duro golpe a la proyección de las obras. Otra vez, el Gobierno de San Juan se puso a los hombros la gestión de estos fondos desplegando todo el arsenal político, mediático y simbólico construido en estos últimos años.

Referencias bibliográficas

Acosta, A. (2012). *Extractivismo y Neoextractivismo: dos caras de una misma moneda. Más allá del desarrollo* (1º ed.). Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo - Fundación Rosa Luxemburgo - Abya Yala.

Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación Ecología Política Latinoamericana.En H. Alimonda (Coord.), *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (pp. 21-58). CLACSO.

Anzaldúa, G. [1989] (2016). [Trad. Carmen Valle] *Borderlands / La Frontera*. Capitán Swing Libros.

Arancibia, M. (2011). *San Juan, Gioja y el Mineral Estado*. Edición de Autor - I-GEN.

Arias Toledo, M. E. (2009). IIRSA. Lógicas de interconexión, lógicas interconectadas.En M. Svampa y M. Antonelli (Ed.), *Minería Transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales* (pp. 103-121). Biblos.

Beorchia Nigris, A. (2014). *Qhapac Ñan. Viaje por el magnífico camino de los incas*. Barrick Gold.

Boccara, G. (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena,* 39 (2), pp. 185-207.

Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales.En C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 21-48). Antropofagia.

Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la "nacional y popular" de la última década. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología,* 21, pp. 21-48.

Carrizo, C. y M. Gaitán (2019). Análisis de los proyectos de ley nacional de propiedad comunitaria indígena en Argentina, 2015-2019. *Revista Administración Pública y Sociedad,* 8 (2), pp. 110-134.

Colectivo Voces de Alerta (2011). *15 mitos y realidades de la minería transnacional en la Argentina. Guía para desmontar el imaginario prominero*, elaborado por H. Machado, M. Svampa, E. Viale, M. Giraud, L. Wagner, M. Antonelli, N. Giarraca y M. Teubal, con aportes de J. Rodríguez Pardo y D. Aranda. El Colectivo - Herramienta ediciones.

Comaroff, J. y J. I. Comaroff. (2012). *Etnicidad S.A*. [Trad. C. Friszman y E. Marengo]. Katz.

de Cea, M. y C. Fuentes (2016).Territorios en disputa: extractivismo, pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa.En M. de Cea y C. Fuentes (Ed.), *La consulta indígena. Colombia, Perú y Chile* (pp. 177-189). RIL Editores.

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.x8 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Díaz, M. (2017). *Implicaciones patrimoniales: La declaratoria del Qhapaq Ñan como patrimonio mundial*. Ediciones del Signo.

Escalante Moreno, H. (2019). Iniciativa para la Integración Regional Sudamericana (IIRSA-COSIPLAN): neoextractivismo y emergencia de Brasil y China en América Latina. *Historia Ambiental Latinoamericana Y Caribeña (HALAC) Revista De La Solcha*, 9 (1), pp. 77-113. https://doi.org/10.32991/2237-2717.2019v9i1 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder.En *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Nueva Visión.

Gago, V. 2019. *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo.* Traficantes de Sueños.

García, A. (2013*). El Corredor Bioceánico en San Juan. Recursos culturales y naturales del sector andino*. Editorial UNSJ.

Gnecco, C. (2017a). Obsesión por las ruinas... y la ruina del Qhapaq Ñan. *El Malpensante,* 182, pp. 55-59.

Gnecco, C. (2017b). *Antidecálogo. Diez ensayos (casi) arqueológicos-Jas Arqueología*. Editorial Unicauca.

Gnecco, C. (2019). Comentario al artículo de Giancarlo Marcone "Superando las dicotomías: el Qhapaq Ñan como ejemplo del patrimonio como proceso social". *Chungara, Revista de Antropología Chilena,* 51 (3), pp. 479-481.

Gnecco, C. (2020). El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas. *Diálogos en Patrimonio Cultural,* 2, pp. 13-48.

Gobierno de la Provincia de San Juan (2015). *Catálogo de bienes patrimoniales de la provincia de San Juan.* Ministerio de Turismo y Cultura.

Gómez D. (2011). IIRSA, el eje multimodal Manta-Manaos y el Qhapaq Ñan. En A. Krainier y M. F. Mora (Comp.), *Retos y amenazas en Yasuní* (pp. 155-182). FLACSO.

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 (Ed.), *Extractivismo, política y sociedad* (pp. 187-225). Centro Andino de Acción Popular (CAAP) - Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES).

Hall, S. [1996] (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* [Ed. E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich]. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar - Universidad Javeriana - Instituto de Estudios Peruanos - Universidad Andina Simón Bolívar - Envión Editores.

Hamilakis, Y. (2011). Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology,* 40, pp. 399-414.

Hart, G. (2016). Desnaturalizar el despojo: una etnografía crítica en la era de resurgimiento del imperialismo. *Revista Colombiana de Antropología*, 52 (2), pp. 139-173.

Harvey, D. (2004). 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 marzo 2020].

Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones del capital y el fin del neoliberalismo* [Trad. J. M. Madariaga]. Traficantes de Sueños - Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador (IAEN).

Iribarren Avilés, R. (2012). *Agua Negra. Historias de un camino.* Editorial del Norte.

Jallade, S. (2011). La réinvention des routes incas**:** représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011). *Droit et cultures*, 62, pp. 119-137. http://journals.openedition.org/droitcultures/2663 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Jallade, S. (2020). Los caminos andinos en el Perú: contradicciones y desafíos para una política pública intercultural. *Diálogos en Patrimonio Cultural,* 2, pp. 105-121.

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. (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. (2017a). Una mirada crítica de los contextos de patrimonialización en el contexto megaminero. En R. Pellini (Ed.), *Arqueología comercial: dinero, alienación y anestesia,* pp. 143-175, JAS Arqueología.

Jofré, I. C. (2017b). *Procesos de patrimonialización como formas imperceptibles del despojo en Argentina* [Ponencia]. Simposio Internacional de Políticas Patrimoniales en el Contexto Actual Latinoamericano. Centro Cultural Paco Urondo.

Jofré, I. C. (2019a). Patrimonializacion neoextractivista. Una nueva forma de reproduction de la violencia para la desposesión de los cuerpos y territorios.En *Libro de Resúmenes del XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (pp. 829-832). Universidad Nacional de Córdoba.

Jofré, I. C. (2019b). ¿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. (2021). Los caminos de servidumbre megaminera y narrativas del despojo en los procesos de patrimonializacion 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 la Provincia de Buenos Aires.

Korstanje, M. A. y J. García Azcárate. (2007). The Qhapaq Ñan Project: A Critical Sight. Archaeologies. *Journal of the World Archaeological Congress*, 3 (2), pp. 116-131.

Korstanje, M.A. (2016). Qhapac Ñan. Camino Andino, una nueva "promesa" de la arqueología y antropología del siglo XXI, proyectada y formalizada desde arriba hacia abajo... en el siglo XXI. *Mundo de Antes*, 10, pp. 15-40.

Kosovsky, F. e Ivanoff, S. L. (Ed.) (2015). *Propiedad comunitaria indígena* (1º ed). Universitaria de la Patagonia -EDUPA.

Lander, E. (2004). ¿Modelos alternativos de integración? Proyectos neoliberales y resistencias populares. *Revista OSAL*, V (15), pp. 45-56.

Lander, E. (2018). Neoextractivismo. Debates y conflictos en los países con gobiernos progresistas en Suramérica.En H. Alimonda, C. Toro Pérez y F. Martin (Coord.), *Ecología Política Latinoamericana. Pensamiento crítico y horizontes emancipatorios en clave sur,* Vol. 2 (pp. 79-92). Ciccus - CLACSO.

Lenton, D. y Lorenzetti, M. (2005). Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 243-270). Antropofagia.

Lenton, D. (2010). Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuario Antropológico.* http://journals.openedition.org/aa/781 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Lenton, D., Rodríguez, M. E., Szulc, A., Matarrese, M., Trentini, F., Tolosa,S., Aguzin, C., Elichiry, V. y Goñi, J. (2019). Apuntes antropológicos sobre pueblos indígenas y violencias en la Argentina contemporánea. *QueHaceres*, 4 (4), pp. 4-18.

Lessa, F. (2019). Operation Condor on Trial: Justice for Transnational Human Rights Crimes in South America. *Journal of Latin American Studies,* 51, pp. 409-439.

Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia,* 2 (6), pp. 105-119.

Lugones, M. 2021. *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones.* Ediciones del Signo.

Lumbreras, L. G. (1981). *Arqueología de la América Andina*. Milla Batres.

Machado Araoz, H. (2013). Orden neocolonial, extractivismo y ecología política de las emociones. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 12 (34), pp. 11-43.

Marcus, G. (2018). Etnografias multisituadas. Reacciones y potencialidades de un *Ethos* del método antropológico durante las primeras décadas del 2000. *Etnografías Contemporáneas,* 4 (7), pp. 177-195.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. AKAL.

Mercado Mott, M. y Guanaes, S. (2017). IIRSA y ZICOSUR en el Norte Argentino: ¿Infraestructura para La integración o integración para la infraestructura? *Revista Hegemonía*, 20, pp. 89-119.

Meskell, L. y Brumann, C. (2015). UNESCO and New World Orders. En L. Meskell (Ed.), *Global Heritage: A Reader* (pp. 22-42). Malden John Wiley & Sons, Inc.

Meskell, L. (2018). *A Future in Ruins: UNESCO, World Heritage and the Dream of Peace*. Oxford University Press.

Ministerio de Cultura de La Nación (2020). *Camino ancestral Qhapaq Ñan. Una vía de integración de los Andes en Argentina.* Secretaría de Patrimonio Cultural.

Molinié, A. (1997). Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito.En R. Varón Gabai y J. Flores Espinoza (Ed.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes, Homenaje a María Rostworowski* (pp. 691-708). Banco Central de Reserva del Perú.

Muñoz Cuevas, Tania (2016). *Un valle que cultiva resistencia la defensa del agua y la vida contra Pascua Lama.* Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA).

Naveda, A. (Comp.) (2016). *Conflictividad y resistencias territoriales ante la ofensiva del Capital.* Editorial UNSJ.

Ocampo, J. A. (2012). *La historia y los retos del desarrollo latinoamericano*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, 6 (2), pp. 342-386.

Ramos, A. (2008). El desarrollo de la etnohistoria andina a través de la (re)definición de lo andino (1970-2005). *Fronteras De La Historia,* 23 (2), pp. 8-43. https://doi.org/10.22380/20274688.446.

Rendón Puertas, M. L. (2017). *Reconstruyendo el Qhapaq Ñan en Ecuador y Perú* [Tesis doctoral]. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología y Estudios de Género, FLACSO. https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/11883 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Revuelta, C. M. (2016). Patrimonio Cultural y Megaminería en la Sierra de Famatina (La Rioja) [Ponencia]. *XIX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Universidad Nacional de Tucumán.

Revuelta, C. M. (2017). *Lugares de memoria/ lugares de resistencia: Procesos de patrimonializacion en La Rioja (Argentina)* [Ponencia]. Simposio Internacional Políticas Patrimoniales en el Contexto Actual Latinoamericano. Centro Cultural Paco Urondo, 7 y 8 de noviembre.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis.* Tinta Limón.

Rolandi, D. y l. Rafaelle. (2012). *Patrimonio arqueológico e itinerarios culturales: el proceso de postulación del Qhapac Ñan/Sistema Vial Andino argentino a la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO* [Ponencia]. Jornadas ICOMOS Argentina, Mendoza.

Ruiz, R. (2015). Qhapac Ñan: La ruta de la emancipación. *Gaceta Cultural,* 51, pp. 8-11. https://issuu.com/mincu/docs/gaceta_51 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Salcedo, E. N. (2019). El camino del inca y la patria grande. *Revista de la Universidad.* http://www.revista.unsj.edu.ar/?p=3199 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Sanz, N. (2012). El Qhapac Ñan: camino del desarrollo andino. *Cultura y desarrollo,* 7, pp. 43-45.

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo.

Seitz, A. M. (2013). Cambios globales e institucionales en política exterior: el caso del IIRSA, UNASUR y la Patagonia Argentina. *Revista Aportes para la Integración Latinoamericana,* XIX (29), pp. 94-108.

Seitz, A. M. (2017). El IIRSA y Latinoamérica: ¿a quién le sirve? Proyecciones y Novedades.En F. Estenssoro y J. P. Vásquez (Ed.), *El Medio Ambiente y los Recursos Naturales como variables Estratégicas y Geopolíticas de América Latina en el Siglo XXI*. Editorial Universidad de Santiago de Chile.

Silva, M. P. y Luján, C. (2019). El lobo quiere cuidar los corderos. Los procesos de desposesión-patrimonialización en el Famatina.En *Libro de Resúmenes del XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, pp.833-836. Universidad Nacional de Córdoba.

Sosa, V. (2020). La lógica de la aporía. Comentarios sobre la patrimonialización del Qhapaq Ñan de un sujeto detrás del señuelo. *Diálogos en Patrimonio Cultural,* 2, pp. 87-104.

Stott, P. (2011) The World Heritage Convention and the National Park Service, 1962-1972. *The George Wright Forum,* 28 (3), pp. 279-290.

Svampa, M. (2013). Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. *Revista Nueva sociedad*, 244, pp. 30-46.

Svampa, M. y E. Viale. (2014*). Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo.* Katz.

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld University Press.

Vallejo, I., Zamora, G. y Sacher, W. (2019). Despojo(s), segregación social del espacio y territorios de resistencia en América Latina Presentación del dossier. *ÍCONOS,* 64, pp. 11-32.

Villegas, P. (2015). Trágame tierra: La política medioambiental del gobierno de Evo Morales. *Clajadep: Red de divulgación e intercambios sobre autonomía y poder popular*. https://clajadep.lahaine.org/ [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Walsh, C. (2017). ¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya-Yala.En A. Garcia Diniz *et al.* (Ed.), *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonizaçâo*, pp. 1-35. Pedro & Joâo Editores.

Zibechi, R. (2006). IIRSA: La integración a la medida de los mercados. Sección: Megainfraestructuras en profundidad. *Revista Ecología Política Barcelona,* 31, pp. 19-25. http://www.ecologiapolitica.info/webAntiga/ep/31.pdf [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Otras fuentes consultadas

BID. (2006). *El Qhapac Ñan. Camino principal andino. Plan de Acción Regional para un proceso de integración y cooperación* (Preparada por la Representación de UNESCO en Peru). http://www.oei.org.ar/noticias/CaminoPrincipalAndino.pdf [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Comisión Nacional Argentina de Cooperación con la Unesco (CONAPLU) (2014). *Sistema de gestión Qhapac Ñan- Sistema Vial Andino en Argentina*. https://prezi.com/imqoals8spmk/sistema-de-gestion_conaplu/ [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

CONAPLU (2015). *Proyecto Multinacional Qhapac Ñan. El sistema de gestión del QÑ - Sistema Vial Andino. Una propuesta transnacional participativa y sostenible. Sistema de líneas estratégicas.* https://issuu.com/proyectoqhapaqnan/docs/_5_anexo_iii_-_sistema_de_gestion-c [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Ministerio de Turismo de la Nación (2013). *Plan de Uso Público del Qhapac Ñan en Argentina.*

Pacto de Cartagena, Mayo 1969. Repositorio de la CEPAL. https://idatd.cepal.org/Normativas/CAN/Espanol/Acuerdo_de_Cartagena.pdf.

Secretaría CCT del COSIPLAN-IIRSA y el INTAL- Instituto para la Integración de América Latina y el Caribe (2016). *Programa Territorial de Integración Túnel de Agua Negra 2014-2015*. http://www.iirsa.org/admin_iirsa_web/Uploads/Documents/PTITUNELBINACIONALAGUANEGRA.pdf [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

OMAL. http://omal.info/spip.php?article4820 [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

Proyecto Qhapac Ñan (2015). *El sistema de gestión del QÑ - Sistema Vial Andino PAN Una propuesta transnacional participativa y sostenible. Sistema de líneas estratégicas.* https://issuu.com/proyectoqhapaqnan/docs/_5_anexo_iii_-_sistema_de_gestion-c [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

UNASUR (2012). *Declaración de los Jefas y Jefes de Estado y de Gobierno de la Unión de Naciones Suramericanas*. http://www.iirsa.org/ [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

UNESCO (2014). *Decisions Adopted By The World Heritage Committee At Its 38th Session*. Convention Concerning The Protection Of The World Cultural And Natural Heritage. World Heritage Committee. Doha, 7 de julio. http://whc.unesco.org/archive/2014/whc14-38com-16en.pdf [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020].

UNESCO (2015). *Plan de Acción para el Patrimonio Mundial en América del Sur* (PAAS 2015-2020).

UNESCO (2016). *Apoyo al fortalecimiento del sistema de gestión participativo del Qhapaq Ñan, Sistema Vial Andino. Proyectos extra-presuestarios América Latina y el Caribe.* https://whc.unesco.org/es/actividades/831/ [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo 2020]..

Sección VI

Conflictos en los sistemas educativos y políticas interculturales

Capítulo
18

Percepciones de alumnos warpes sobre la lengua ancestral e identidad indígena en la escuela

M. Gema Galvani Gelusini

Introducción

Este estudio se propone indagar sobre las ideas acerca de la lengua ancestral[294] que tienen los alumnos de una escuela rural en la provincia de San Juan con población warpe pero que no funciona dentro del marco de la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe EIB[295]. Son numerosos los estudios en Argentina que se han realizado en aulas multiculturales y, especialmente, en aulas que exhiben

[294] En este trabajo se entiende como "lengua ancestral" la lengua que usaban los antepasados del actual Pueblo Warpe. Hoy se asume que los warpes han sobrevivido y mantenido ontologías y epistemologías pero no su lengua, dado que, al menos hasta ahora, no se conocen hoy hablantes nativos de la lengua. Actualmente, solo se observa la presencia de ítems léxicos de la lengua warpe en el español que se habla en las Comunidades Warpes. Asimismo, existen discrepancias en relación al *estatus* del *Allentiac* y el *Millcayac.* La controversia consiste en si estas son dos lenguas diferentes habladas por el Pueblo Warpe o dos dialectos de una misma lengua. Esta última perspectiva es la que tienen muchos miembros de las comunidades. En este estudio elijo hablar de "lengua ancestral" o "lengua warpe" para no incluir discusiones que no son pertinentes al tema de estudio.

[295] La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) es la modalidad del sistema educativo en los niveles Inicial, Primaria y Secundaria que garantiza el derecho constitucional de los Pueblos Indígenas, conforme al Artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional, a recibir educación en sus lenguas nativas y según los conocimientos y prácticas culturales de sus pueblos. En San Juan se implementó esta modalidad asumiendo la existencia de lenguas indígenas muertas, tema no suficientemente debatido abiertamente.

presencia étnica indígena (Acuña, 2010; Unamuno, 2012; Vidal y Kuchenbrandt 2015, entre otros) y, también, sobre representaciones y valoraciones de las lenguas indígenas (Hirsch, González y Ciccone, 2006, entre otros). En especial se han tratado temas referidos a la implementación de la EIB y sus consecuencias (Andreani y Hecht, 2012; Hecht, 2014). Sin embargo, son pocos los estudios efectuados en establecimientos escolares donde no se ha implementado la EIB.

Igualmente, son pocos los trabajos que se enfocan en la escolarización de niños/niñas y jóvenes del Pueblo-Nación Warpe, y es aún menor la cantidad de estudios que están orientados hacia la indagación sobre las ideologías lingüísticas que circulan en las Comunidades del Pueblo Warpe y que cumplen un rol en los procesos de socialización de los/las niños/niñas y jóvenes. Kathryn Woolard (1998) sostiene que las ideologías lingüísticas son conjuntos de creencias e ideas acerca de la estructura y uso de la lengua en una comunidad, y que afectan las relaciones sociales. Las ideologías lingüísticas que circulan en los establecimientos escolares se manifiestan a través de las concepciones que docentes y alumnos/as tienen sobre la lengua, es decir, cómo éstos/as se refieren a la comunicación, lenguaje humano, ciertas lenguas y cómo argumentan sobre ello.

La investigación realizada se nutre de antecedentes teórico metodológicos provenientes de la sociolingüística interaccional y, siguiendo la línea investigativa de John Gumperz (1982). De este modo, se considera la lengua como uno de los elementos que constituyen la realidad social y cultural de los grupos sociales y el uso lingüístico como expresión y síntoma de esa realidad. De acuerdo con Gumperz (2003), lo que desde una perspectiva puramente lingüística puede considerarse como ínfimas distinciones, puede adquirir gran valor social como insignias de identidad por cuestiones, en gran medida, ideológicas. En este trabajo, apunto a detectar y analizar estas insignias y relacionarlas con la lengua ancestral además de analizar los que los/las participantes dicen de manera explícita acerca de las lenguas e identidades indígenas.

A continuación, se presentan los antecedentes directos del tema bajo estudio, luego se describen y justifican las decisiones metodológicas, la población con la que se interactúa en este estudio y el contexto institucional en el que se llevó a cabo. Después, se realiza

el análisis de los datos obtenidos en entrevistas y observaciones de clase. Posteriormente, se pone en discusión los hallazgos de este estudio relacionándolos con antecedentes previos y, a modo de cierre, se derivan algunas conclusiones resaltando posibles implicancias pedagógicas.

Antecedentes sobre etnografías y aulas pluriculturales

Dentro de los antecedentes pertinentes a este trabajo se encuentra el estudio de Ben Rampton (2006), ya que revela diferentes formas en las que los discursos asisten los objetivos de los actores sociales. Este autor analiza datos etnográficos recogidos en una escuela urbana y demuestra que, a través de la imitación de acento y de los juegos en clase, los/las alumnos/as se alinean con diferentes valores hegemónicos y con la estratificación social. Del mismo modo, Betsy Rymes (2008), quien analiza etnografías llevadas a cabo en Estados Unidos, sostiene que en muchos casos cuando se hace análisis del discurso en el aula, los/as investigadores/as tienden a pasar por alto el análisis del acontecimiento de habla en relación con el contexto interaccional -el patrón secuencial u otros patrones interaccionales que afectan lo que puede decirse y cómo es interpretado en la interacción áulica- y con el contexto social. De esta manera se ignora una herramienta que contribuye a la visibilización de procesos sociales.

En una universidad peruana, Virginia Zavala y Gavina Córdova (2010) realizaron un estudio etnográfico enfocado en la implementación del programa *Hatun Ñan* orientado a ofrecer cursos de nivelación y refuerzo académico a miembros de grupos que han sido históricamente discriminados. El objetivo del programa fue aumentar las posibilidades de los/las miembros de estos grupos de entrar a la universidad y graduarse de la educación superior. En dicho trabajo, las autoras descubrieron que el racismo está entrelazado con cuestiones

geográficas, educativas y culturales. Sostienen que la relación colonial ha sido mantenida luego de la división política entre metrópolis y colonias y es la universidad una de las instituciones que reproduce y actualiza esta estampa en sus representaciones y proyectos. Unos años más tarde, Zavala (2019) mencionó que existen disparidades entre el discurso peruano sobre la EIB y las decisiones que toman los/las jóvenes de una comunidad Quechua con el fin de revitalizar la lengua. La autora también destaca que esta comunidad de jóvenes hablantes Quechua está promoviendo el aprendizaje y uso de la lengua en un mayor número de hablantes al usarlo diariamente en las urbanizaciones. De esta manera, la comunidad de jóvenes hablantes también está posicionando la lengua dentro de otras luchas sociales.

En Argentina, Héctor Andreani y Ana Carolina Hecht (2012) estudiaron las ideologías lingüísticas presentes en los procesos de socialización bilingüe de los niños y niñas de Cardón Esquina, Santiago del Estero. Los resultados de este trabajo demuestran que la escuela ejerce una gran influencia en la prohibición del uso del Quechua, lo que deviene en la restricción de su uso al ámbito privado y, aun ahí, su uso es limitado ya que se cree que si se habla Quechua se obtendrán malos resultados en la escuela. En consecuencia, la lengua ancestral queda restringida a ser hablada "en secreto". Luego, otro estudio realizado por Hecht (2014) analizó la escolarización de la comunidad Qom en Chaco y en Buenos Aires, el mismo concluye que el contexto escolar se convierte, eventualmente, en un contexto propicio para la discriminación étnica y racial. De la misma forma, de acuerdo con este estudio, la EIB contribuye a aumentar las inequidades socioeducativas de la población.

También en Argentina, Leonor Acuña (2010) describe algunas situaciones de conflicto lingüístico que se pueden observar en algunas escuelas y reflexiona acerca de la relación entre las distintas lenguas y su uso en el ámbito escolar. La autora concluye que la evaluación realizada por el Estado acerca de las situaciones lingüísticas que existen en áreas de contacto lingüístico dista ampliamente de las opiniones y expectativas de los habitantes de esta zona y usuarios de las lenguas.

Con respecto a estudios antropológicos sobre etnicidades warpes, Diego Escolar (2007) identificó los procesos de etnogénesis en

los cuales se produjeron las identificaciones warpes en Cuyo, mostrando algunas particularidades de las condiciones históricas, culturales y políticas generales que han permitido la preservación de dichas adscripciones. Su trabajo etnográfico advierte que las prácticas culturales, los rasgos fenotípicos y míticos, las territorialidades y los rituales territoriales forman un constructo de referencia identitaria warpe, aun cuando estén atravesados por imaginarios producidos también por las hegemonías locales. Otros trabajos posteriores han planteado diferentes interpretaciones, sobre los procesos de re-emergencia warpe, y respecto a las formas en que las diferentes Comunidades Warpes -en las distintas provincias cuyanas- se perciben a sí mismas y, a la vez, son percibidos por otros sujetos en la sociedad envolvente (ver los Capítulos a cargo de Leticia Saldi, Leticia Katzer, Carina Jofré y Nadia Gómez, entre otros, este mismo volumen).

Asimismo, en un estudio anterior a este (Galvani, 2019), pero en el mismo contexto escolar que en el que se lleva a cabo esta investigación, estudié las ideas que se hacen disponibles para los alumnos y alumnas a través de las prácticas docentes. Allí identifiqué que las docentes, a través de la falta de reconocimiento de los orígenes étnicos de sus alumnos y alumnas, y, por ende, de la existencia de la lengua ancestral, transmiten ideas que contribuyen a la invisibilización de los procesos de identificación con identidades warpes en estas escuelas.

Teniendo en cuenta que en el contexto escolar se transmiten ideas acerca de las lenguas y formaciones culturales que no necesariamente son las mismas que son parte del bagaje cultural e ideológico del alumnado, ciertas discrepancias pueden surgir entre los actores sociales. Por esto, este estudio se propone estudiar las nociones, ideas y creencias de los alumnos y alumnas acerca de la lengua ancestral y de su valoración en el contexto escolar. Así, se toma la perspectiva social de las ideologías lingüísticas (Irvine, 1989; Woolard, 1998; Kroskrity, 2010) ya que no es posible implementar una verdadera política de educación intercultural sin antes conocer cuáles son las identidades presentes y los procesos sociales y culturales en los que están inmersos los actores sociales.

Caso de estudio

Las observaciones de clases se hicieron en tres grupos, compuestos por alumnado completo, perteneciente cada uno a cuarto, quinto y sexto año de una escuela secundaria, en la localidad de Divisadero, Departamento de Sarmiento, ubicado al Sur de la Provincia de San Juan. Esta escuela no funciona dentro del marco de la modalidad EIB ya que la comunidad más cercana a la escuela es la Comunidad Warpe de Cienaguita, la cual no ha sido reconocida jurídicamente aún, por ende, no se tiene en cuenta para la implementación de proyectos indígenas dirigidos por el Estado. No obstante, en San Juan, la efectivización de la implementación de la EIB en ciertos establecimientos escolares ha sido intermitente. En los casos que fueron exitosos, consistió en incluir "tutores culturales" en las escuelas. Es decir, el objetivo era incluir miembros de las comunidades que pudieran cumplir el rol de mediadores entre los contenidos impuestos por el sistema educativo y el conocimiento indígena. Sin embargo, la autoridad a cargo de la modalidad en San Juan renunció y la situación se complicó junto con el hecho de que los tutores interculturales no cobraban el salario mínimo, y, en muchos casos, no cobraban. Así, desde 2016 no se implementa la modalidad EIB en San Juan, y en la actualidad han perdido vigencia también algunos convenios que se habían realizado entre el Ministerio de Educación y el Programa Universitario de Asuntos Indígenas (PUAI), dependiente de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Dicho convenio ha consistido en la realización de cartillas educativas y algunos talleres en ámbitos educativos, aunque con bajo impacto territorial y con un trabajo intermitente.

La escuela donde se realizó este estudio tiene metodología urbana aun cuando está ubicada en una zona rural donde además existe población auto-percibida como warpe. Esto la define como un escenario interesante para la investigación ya que, por un lado, se observan características de escuela rural y, por otro lado, de escuela

urbana tanto en el alumnado como en el establecimiento escolar. A esta escuela asisten alumnos y alumnas de Divisadero, Los Berros, Cienaguita, Pedernal y Retamito, localidades, vecinas y colindantes que se encuentran a unos 80 km al sur de la ciudad de San Juan. La actividad económica principal que afecta la vida de una gran parte los y las habitantes de la zona es la minería, ya que en todas estas localidades se realiza extracción de cal (Ver Capítulo 10 a cargo de Nadia Gómez). En esta zona, hay una cantidad importante de familias que pertenecen a Comunidades Warpes organizadas[296], es decir, se autoperciben como warpes y participan activamente en la actual construcción social y política del Pueblo Warpe, tal como son la Comunidad Warpe de Cienaguita, la Comunidad Warpe de Cochagual, la Comunidad Warpe Sawa, y la Comunidad Warpe de Aguas Verdes, entre las principales en la zona que abarcó esta investigación. Mientras que otra buena parte de la población en la zona se marca y desmarca de estas identidades indígenas de formas variadas, generalmente, sin participar de los procesos de organización de las nuevas Comunidades Warpes en la zona.

Los sujetos entrevistados fueron tres y fueron seleccionados considerando que muestran diferentes grados de adscripción indígena. Uno de los alumnos es Ismael[297] hijo de una de las autoridades de la Comunidad Warpe de Cienaguita. Él es un joven de 16 años con buenas notas en la escuela y es muy apreciado por el personal de la escuela. En la comunidad colabora activamente en las ceremonias y en su organización, y también tiene contacto con miembros de otras Comunidades Warpes. Otra alumna entrevistada fue Ana, una joven de quince años y nieta del mayor de la misma comunidad. Sin embargo, aun cuando su abuelo tiene este rol, ella no comparte abiertamente temas referidos a su adscripción indígena. En la escuela posee un buen rendimiento académico. Además la adolescente se identifica, a través de su vestimenta y apariencia física, con modos propios de los centros urbanos. Finalmente, otro

[296] En la actualidad, en la provincia de San Juan existen 30 Comunidades Indígenas organizadas, según el criterio originado en la Ley Nacional N° 23.302, solo cuatro de estas comunidades adscriben como diaguitas en el Departamento Valle Fértil, el resto adcribe al Pueblo Warpe.

[297] Todos los nombres de los sujetos de investigación han sido reemplazados por pseudónimos.

entrevistado fue Gonzalo, un adolescente de catorce años que asiste esporádicamente a las ceremonias en la Comunidad Warpe de Cienaguita y no suele tener contacto con gente que no sea de la zona.

Consideraciones metodológicas, población y contexto institucional

El abordaje metodológico de este trabajo se constituye como un estudio etnográfico de caso. Elsie Rockwell (2001) sugiere que la importancia del trabajo etnográfico en la educación deriva de su capacidad de indagar en profundidad acerca de los interrogantes y situaciones locales para desentrañar procesos y tendencias que dificultan las realidades educativas. En línea con esta perspectiva, Ben Rampton (2006) sostiene que las aulas, las lenguas y el discurso son indicadores y participantes en las luchas sociales, la reproducción y el cambio social. En consecuencia, este trabajo aplica una metodología etnográfica orientada a recuperar lo individual y significativo de los sujetos y del contexto específico relacionándolo con el contexto social amplio. Para lograr este objetivo llevé a cabo un análisis de observaciones de clases de inglés y español en una escuela rural de San Juan con presencia étnica warpe[298].

Una de las técnicas utilizadas en este estudio fue la observación participante donde los/las investigadores/as reaccionan e interactúan con otros según se vayan dando los eventos y situaciones. Stephen Schensul, Jean Schensul y Margaret Le Compte (1999) sostienen que la observación participante le permite a los/las investigadores/as indagar acerca de qué aspectos son prioritarios en una situación y cómo son organizados por los participantes, como así también, examinar qué consideran importante en términos de cortesía, liderazgo, política, interacciones sociales y tabúes y cuáles son los parámetros culturales vigentes. Para el estudio de prácticas

[298] Este estudio fue realizado con el beneficio de una beca de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba.

escolares, particularmente, Bernard Lahire (2008) sostiene que la herramienta metodológica más adecuada es la observación prolongada de clases, ya que le permite a los/las investigadores/as entender modos de socialización y valorar la frecuencia de aparición de diferentes situaciones. En este estudio, la observación áulica estuvo acompañada del registro de audio y video de un número considerable de clases de inglés y de español que se llevaron a cabo durante un mismo ciclo lectivo.

Otra técnica de recolección de datos usada fue la entrevista semiestructurada donde se usa un protocolo (Griffee, 2012). Los protocolos fueron diseñados luego de tres meses de observaciones de clases, es decir, fueron diseñados teniendo en cuenta los comentarios y conductas que consideré sobresalientes durante las observaciones. Las entrevistas fueron grabadas y consistían en un número inicial de 25 preguntas que variaban dependiendo de la información que iban proveyendo las personas entrevistadas. Estas preguntas estuvieron agrupadas en cuatro categorías. Para este estudio se tuvieron en cuenta únicamente dos secciones: una que indagaba sobre la relación entre la escuela y el contexto fuera del establecimiento escolar y otra sobre las opiniones acerca de la lengua ancestral.

El procedimiento de análisis se realizó en diferentes etapas. La primera etapa consistió en la transcripción[299] de los archivos de audio y video de las clases grabadas y la comparación con las notas de campo sobre estas clases. Luego, los procedimientos analíticos siguieron la secuencia prescripta para toda praxis investigativa, lo cual

[299] Convenciones de transcripción. La notación está basada en Cameron (2001) y es corriente en etnografía de la comunicación.
. entonación descendente
, entonación ascendente
: sílaba prolongada
:: sílaba más prolongada
- autointerrupción
Ø omisión de fonema (usualmente /s/ y /r/)
[superposición
(palabra) enunciado poco claro
((palabra)) comentario de la investigadora
(..) micropausa intraturno
(.. ..) pausa intraturno o silencio entre turnos
(.. .. ..) pausa o silencio más prolongados
MAYÚSCULAS volumen elevado

abarca considerar la dimensión textual, los discursos y las prácticas sociales. En la etapa descriptiva de los datos, tomé en consideración algunas categorías propuestas por Norman Fairclough (1989) y Teun van Dijk (1998) como elección del léxico, proposiciones, implicaciones y referencias explícitas al lenguaje, a la lengua ancestral, a una manera de pronunciar, hablar o escribir y a la comunicación. Para la dimensión de las prácticas discursivas, donde se cuestionan aspectos del contexto situacional y del intertextual, *i.e.* la actividad y el tema que están teniendo lugar y su propósito, los participantes y las relaciones entre ellos, presté atención a los aspectos interaccionales. Por último, tuve en cuenta la dimensión de las prácticas sociales considerando qué lengua es usada en distintos contextos y valoraciones explícitas o implícitas de la lengua ancestral, sus usuarios, estilos, costumbres, prescripciones y prohibiciones de uso.

Análisis

En las entrevistas realizadas a los alumnos y alumnas, algunas preguntas estuvieron dirigidas a indagar acerca de la identidad warpe y sobre la posibilidad de que se les enseñe una lengua warpe en la escuela. En ellas, los alumnos y alumnas contaron que nunca habían discutido ningún tema relacionado a las identidades étnicas, u otras, en la escuela, pero expresaron interés en hacerlo. Por ejemplo, Gonzalo, en su entrevista, admitió que sabía algunas palabras y canciones en la lengua ancestral, pero se negó rotundamente a decirme una de ellas durante la entrevista sosteniendo que lo haría luego. Además, cuando le pregunté si le gustaría hablar una lengua warpe, su respuesta fue casi inaudible:

> Gema: *Mira, y ¿te gustaría hablar una lengua warpe?*
> Gonzalo: *[...] Sí* ((susurrando))
> Gema: *¿Sí? saber algunas palabras ya sabés, no me las querés decir pero las sabés*
> Gonzalo: Máø o menoø

Gema: *Pero hablar la lengua, ¿sí?*
Gonzalo: Sí ((en un tono bajo))
Gema: *Y ¿te gustaría que se enseñe acá en la escuela, que se enseñe una lengua warpe acá en la escuela?*
((Gonzalo asiente con la cabeza))
Gema: *¿Crees que es posible?*
Gonzalo: *Y sí. (..) Sí, sí es posible*

Gonzalo reconoce constantemente su interés en hablar una lengua warpe y en que esta se enseñe en la escuela. Este interés puede relacionarse con su inclinación hacia la preservación de las tradiciones warpes:

Gema: *Y ¿vos decís que es importante mantener las costumbres warpes?*
Gonzalo: Sí
Gema: *¿Por qué?*
Gonzalo: *Porque: mantener las costumbres warpes es como mantenerlos vivos a ellos dentro de nosotroø, mantenerloø, eh, ser como nosotros éramoø antes. Ahora no noø hablan de ellos mucho, maø o menoø así.*

En los turnos de Gonzalo se hace evidente su interés en preservar las tradiciones como una forma de reafirmar la identidad warpe. Es decir, de sus turnos es posible inferir que considera importante la defensa de la identidad warpe y aprender la lengua ancestral es una forma de lograrlo. Como lo sugiere Deborah Cameron (2001), cuando se les pide las personas que expresen sus opiniones y creencias en las entrevistas, se los exponen a juicios y cuestionamientos y en particular si se trata de sujetos históricamente oprimidos. De esta manera, los entrevistados que consideran que hay riesgo de ser expuestos ante otros sujetos tienden a mostrarse de una forma particular. Aparentemente, Gonzalo percibió un riesgo en responder esas preguntas ya que no quiso revelar cuánto sabe de la lengua ancestral y, en muchas ocasiones, susurró o solo asintió con la cabeza cuando respondió algunas preguntas. Este comportamiento puede ser interpretado como una señal de que se siente incómodo tratando ciertos temas en la escuela y que no quiere que sus compañeros o docentes lo escuchen. A propósito, cuando le pregunté si hablaban de la identidad warpe en la escuela, respondió:

Gema: Y acá en la escuela han trabajado alguna vez con el tema de ser warpe [*de* Gonzalo: [((mueve su cabeza negando))
Gema: *¿No? y ¿hablan de la comunidad, de ser warpe?*
Gonzalo: *No. No hablamoø de ser warpe, hablamos de los warpes, de qué costumbres tenían, todo eso*
Gema: *Tenían*
Gonzalo: Sí. ¿Cómo era? (.) En geografía- no, en historia
Gema: *En historia, pero para vos, ¿los warpes siguen vivos?*
Gonzalo: Mhm ((asintiendo con la cabeza))
Gema*: Y ¿vos nunca les dijiste a la maestras "miren pero están vivos"?*
Gonzalo: *No.*
Gema: *¿Por qué no?*
Gonzalo: *Porque soy muy callado y nunca hablo así.*
Gema: *Pero ¿te molesta que hablen en pasado (.) de los warpes?*
Gonzalo: *No, (..) máø o menoø. Sí ellos siguen vivos y ellos capaz que no sepan*
Gema: *¿Preferirías que lo digan en presente?*
Gonzalo: *Mhm* ((asintiendo con la cabeza))

Aparentemente, a Gonzalo le gustaría poder tratar en la escuela el tema de ser warpe hoy, pero no se anima a hablar abiertamente sobre esto con sus compañeros o profesores. Para Gonzalo, la identidad warpe parece estar restringida a la comunidad fuera del ámbito escolar, pero no puede ser reconocida en la escuela. Es decir, aunque está interesado en preservar lo que considera parte de tradiciones warpes, y en hablar la lengua ancestral, la escuela no parece atribuirle valoración positiva a estas prácticas. Por ende, las prácticas identitarias relacionadas con ser warpe quedan restringidas a la familia y a la comunidad fuera de la escuela.

En el caso de Ismael, también aparece el silencio como medio de comunicación, en este caso, el miedo es a reconocerse en la escuela como miembro de la Comunidad Warpe y a hablar de sus costumbres, tradiciones y lengua. Cuando le pregunté sobre la ceremonia de la Madre Tierra se expresó de la siguiente forma:

Gema: *Mirá y ¿vos preferís llamarla Pachamama o Pekne Teta?*
Ismael*: La segunda, Pekne Teta.*
Gema: *Y bueno, ¿estuviste el año pasado, ayudaste?*

((Ismael asiente))
Gema: *Y, ¿charlaron de eso en la escuela? ¿Contaron después de la fiesta?*
Ismael: ((Niega con la cabeza)) Eø paø burla no máø
Gema: *¿Por qué? ¿por qué burla?*
Ismael: *Porque, como empiezan a hablar lenguaø que no conocen empiezan a criticar.*

"Pekne Teta" es la palabra warpe para referirse a la Madre Tierra y, al usar esta palabra en vez de la palabra Quechua *"Pachamama"*, que es más comúnmente usada por diferentes Comunidades y Pueblos Indígenas de la denominada zona andina, y se ha convertido en un término y concepto usado en varios círculos sociales. Ismael también admite negarse a hablar de estas celebraciones en la escuela por miedo a ser ridiculizado. Esta es una indicación más de que la identidad warpe en la escuela es concebida como una razón para avergonzarse, por ende, tiende a ser ocultada. No obstante, cuando le pregunté si le gustaría que se charle sobre estas ceremonias en la escuela, mostró interés en que se difunda el conocimiento de ellas:

Gema: *Claro, y ¿te gustaría que se charle más en la escuela de estas fiestas?*
Ismael: *M:, se:*
Gema: *Que se charle con los profes, con los compañeros, que todos sepan de la fiesta*
Ismael: *Sí, poøque a la de Retamito no fue casi nadie, si a Cieneguita no fue casi nadie y eso que viven a:, al lado, ¿viste? No fue nadie poøque algunoø no sabían, (..) o se enteraban tarde, se enteraban el domingo ya y no iban nada.*

Ismael tiene interés en que las ceremonias sean preservadas y ganen popularidad con el paso del tiempo. Aun así, parece que una de las razones por las que tiende a ocultar su identidad warpe en la escuela es que la agenda escolar no incluye la práctica de discutir el tema identidad indígena, ni tampoco muestra ningún tipo de valoración positiva acerca de esta. Es posible realizar esta inferencia ya que, en sus turnos, Ismael muestra un claro deseo por difundir el conocimiento sobre las ceremonias warpes. Consecuentemente, la identidad warpe no es ocultada por deseo a guardar ese conoci-

miento para sí mismo, sino porque no es valorada positivamente por la institución escolar.

Del mismo modo, Ana, quien al principio de su entrevista aclaró que no era miembro de la Comunidad Warpe del lugar y que no estaba interesada en las actividades que se llevaban a cabo dentro de la comunidad, cuando le pregunté sobre la lengua warpe, mostró un claro interés por aprender la lengua. Así lo deja en evidencia la siguiente secuencia que fue extraída de la entrevista con Ana, cuando ella contó que su abuelo hablaba la lengua ancestral:

> Ana: *Él nunca nos ha hablado así. No le hemos preguntado tampoco.*
> Gema: *¿No te gustaría que les enseñe?*
> Ana: Sí, estaría bueno.
> Gema*: ¿Te gustaría aprender?*
> Ana: Sí, sí, estaría bueno
> Gema*: ¿Te gustaría aprender unas palabras o hablar la lengua de corrido?*
> Ana: *Aprender primero unas palabras y después hablar la lengua de corrido.*

Aquí, Ana admite no haberle pedido a su abuelo que le hable en la lengua ancestral o que se la enseñe, pero reconoce que le gustaría aprenderla. Asimismo, de este extracto también es posible inferir ideas acerca del proceso de transmisión de conocimientos indígenas. Evidentemente, hay una interrupción en la enseñanza de estos conocimientos de unas generaciones a otras. Como contrapartida, esta interrupción entre generaciones no parece opacar el interés de Ana por aprender la lengua ya que también se hizo evidente cuando le pregunté sobre la escuela:

> Gema: *Y a vos ¿te gustaría que enseñen una lengua warpe en la escuela?*
> Ana: Sí, estaría bueno, sí.
> Gema: *Acá en la escuela*
> Ana: *Acá en la escuela, sí, que saquen inglés, oh* ((risas))
> Gema: ((risas)) *¿Vos decís que saquen inglés y que pongan una lengua warpe?* ((risas)) *y ¿vos decís que es posible?*
> Ana: Sí, sí, para mí, sí. Estaría bueno que los del centro de estudiante propongan eso, los chicos del centro de estudiantes

En este extracto es posible apreciar que aunque Ana tiende a ocultar sus orígenes -al menos en la escuela donde se llevó a cabo la entrevista- a ella le gustaría que se enseñe la lengua ancestral en la escuela. Además, en esta secuencia, Ana menciona la posibilidad de reemplazar la enseñanza del inglés por la lengua warpe en la escuela. Esto es particularmente interesante ya que anteriormente había expresado un gran interés por el aprendizaje del inglés y hasta explicó su utilidad claramente. De este modo, Ana tiende a ocultar sus orígenes ancestrales en la escuela pero no porque reniegue de sus orígenes ya que muestra interés en mantener viva las identidades warpes, sino porque la escuela no es concebida como un lugar donde se puedan reconocer sus orígenes ancestrales abiertamente. Este interés en preservar sus orígenes ancestrales también puede observarse en la siguiente secuencia de su entrevista:

> Gema*: Y ¿vos decís que es importante mantener las costumbres warpes?*
> Ana: *Y sí, porque: como que ellos son las, las, los principales digamos, porque ellos han sido el centro y de ahí recién han empezado, qué se yo*
> Gema: *¿Sí es importante?*
> Ana: Sí

Puede apreciarse que Ana no concibe sus orígenes como un rasgo negativo, sino como algo que debe reconocerse. Sin embargo, esta faceta de su identidad y de muchos otros alumnos y alumnas no es valorada en la escuela. Así lo demuestra el siguiente extracto de su entrevista cuando explicó cómo es considerada la identidad warpe en la escuela:

> Gema: *Mirá, y de este tema, de una lengua warpe, de que hay gente en Cienaguita que todavía habla, de, de las fiestas, acá ¿no charlan nada de eso en la escuela?*
> Ana: *No, acá no*
> Gema: *¿Nunca les preguntaron?*
> Ana: *Nunca, nunca nos han preguntado (..) ni nosotros hemos hablado de eso*
> Gema: *¿Por qué no?*
> Ana: *Porque, no sé, como te digo, no sé, como que no se da, qué se yo. Aparte con la directora, con la directora no hablamos casi nada*

porque vas y querés decirle algo y por poco te muerde cuando vas (.) a decirle algo
Gema: *Pero ¿te gustaría que se pueda hablar?*
Ana: Sí, estaría bueno
Gema: *O sea, te gustaría que se charle, poder hablar de las fiestas*
Ana: sí y poder aprender también
Gema: *O sea, ¿te gustaría que haya alguien de la comunidad trabajando acá?*
Ana: *Claro, claro, sí, estaría bueno*

En las entrevistas de los tres alumnos/as puede apreciarse claramente que consideran la escuela como un lugar que no admite la discusión de sus características culturales y étnicas, pero que tampoco intentan cambiar la situación. Sin embargo, pareciera que no intentan cambiar el estado de la situación por miedo a ser castigados y no porque no quisieran que sea diferente. Así lo deja en evidencia el turno de Ana: *"Aparte con la directora, con la directora no hablamos casi nada porque vas y querés decirle algo y por poco te muerde cuando vas (.) a decirle algo".* Es evidente que hay ciertos temas que no son bien recibidos en la escuela, y los alumnos y alumnas saben cuáles son.

Asimismo, un tema recurrente en las entrevistas con los alumnos y alumnas fue el miedo a la ridiculización étnica y racializada, hecho también inferido en el análisis de las observaciones de clase. Así lo evidencia la siguiente secuencia de turnos producida en sexto año cuando la docente explicó que la Directora del Departamento de Cultura estaba en la escuela en ese momento. Yo también intervine, porque unos minutos antes de entrar a clase había estado hablando con la funcionaria, quien me contó que estaba ahí para invitar la escuela a la celebración del Año Nuevo Warpe. Inmediatamente luego de que yo proveí esta información, la docente realizó preguntas acerca de la Comunidad Warpe del lugar:

Docente: *Trabajaba acá y hace no sé si tres o cuatro años que es directora de cultura.*
Gema: *Me contaba que el 23 y el 24, como se celebra el Año Nuevo Warpe, va a hacer locro y carbonada y todo ahí en Mediagua.*
Docente: *¿En Mediagua? Podrían traer alguien que alguien que le haga un homenaje a la Pachamama y nos limpie un poco ¿no?*

Gema: *Estaba la idea acá, me lo ha pedido la directora, no sé si se vaya a dar, pero me pidió eso.*
Docente: *Traer una ofrendita y que nos limpien un poquito*
((Silencio completo y las alumnas miran para abajo))
Docente: *Acá, ¿alguien nos puede hacer de nexo?*
((Silencio))
Docente: *Chin chin chin, cric cric cric*
((Samantha se ríe))
Docente: *¿No conocen ningún descendiente warpe?*
Gisella: *Yo sí, pero no le voy a decir*
Virginia: ((risas)) *"no le voy a decir"*
Gisella: *Yo sí conozco una señora de ahí, la de Cienaguita, pero es media:* ((pone cara de desprecio))
Luchi: *¿Media qué?*
((Gisella levanta las cejas))
Docente: *Y ¿qué significa esa seña?(..) media::, media ¿qué?*
((Luchi y Gisella se dicen algo en secreto))
Docente: *No, no, estos secretos me matan*
Gema: *Secretos en reunión* ((risas))
Docente: *Secretos en reunión, mala educación*
((Los alumnos/as se ríen))
Gisella: *Ella es warpe* ((señalando a Luchi y riéndose))
Luchi: *Yo soy warpe, le quiero decir* ((riendo)). *Por eso le dije- no, mentira, son unas taradas*
Docente: *Hablen en serio. ¿Es verdad?*
((The students do not stop laughing))
Luchi: *Nosotros siempre hablamos en serio. (..) No, no es verdad* ((sigue riendo))
Docente: *¿A quién conoce?* ((a Gisella))
Gisella: *A ella* ((señalando a Luchi))
Docente: *a ella* ((mirando a Luchi))
Gisella: *Para mí, ella es warpe*
Luchi: *Entonces, ¿vos qué sos?*
Gisella: *Indígena* ((riendo))
Docente: *¿Por qué lo toman como desprecio?*
Luchi: *No:, ella está jodiendo*
Samantha: *Ella es turca, huevona*
Luchi: *¡Samantha!*
Docente: *¿Qué pasó? No se habla así de las culturas*
Luchi: *No, nosotros jodemos. No, allá en Cienaguita hay una chica que se llama Iris porque ella es la que en Cienaguita llama al señor para que hiciera toda la celebración*

Esta interacción es particularmente importante porque muestra cómo los alumnos y alumnas manejan el tema de la identidad warpe y cuánta vergüenza les causa reconocer sus orígenes ancestrales en la escuela. El silencio y las risas producidas luego de que la docente preguntara si conocían algún posible nexo y estos mismos rasgos durante toda la secuencian demuestran la incomodidad -ironizada- que genera en los alumnos y alumnas el hablar sobre la identidad warpe en la escuela. Además, Gisella admite conocer a alguien relacionado con la Comunidad Indígena, pero se rehúsa a proveer más información sobre la comunidad. Incluso Luchi, que se reconoce como miembro de la comunidad y que trabaja de manera activa en la comunidad participando y colaborando en la organización de cada una de las ceremonias, niega saber sobre el tema. En uno de sus turnos, Luchi admite tener ancestros warpes, pero se ríe y lo niega completamente. Luego, Gisella sostiene que Luchi es warpe y, aparentemente, eso es una ofensa, ya que Luchi se defiende haciendo una comparación entre ella y Gisella que posiciona a las dos en un mismo nivel de interpretación que presume cierta jerarquía diferenciadora entre ambas. En otras palabras, en toda la secuencia interaccional pueden observarse rastros de discriminación hacia miembros de Comunidades Indígenas. Además, aparece una clara contradicción entre negar rotundamente el conocimiento sobre la identidad warpe y proveer información sobre gente de la comunidad. Esta contradicción demuestra el oprobio que genera el ser identificado como miembro de la comunidad warpe en el establecimiento escolar. Sin embargo, son estos mismos alumnos y alumnas quienes participan activamente como miembros de la Comunidad Warpe de Cienaguita. Por ende, su negación de la identidad indígena en la escuela puede ser interpretada como otro indicio de que la escuela es un lugar donde los orígenes y atributos culturales ancestrales deben ser ocultados porque no parecen ser valorados por la comunidad escolar.

Discusión y conclusiones

El análisis llevado a cabo en la sección anterior permite decir que los alumnos y alumnas expresan y demuestran un gran interés por aprender y mantener la lengua ancestral y las costumbres y tradiciones asociadas a ellas. Sin embargo, lo que también aparece en el análisis de manera recurrente es una clara tendencia en los alumnos y alumnas a ocultar sus orígenes ancestrales al principio de las entrevistas y, en algunos casos, a lo largo de toda la entrevista. Este comportamiento pareciera estar relacionado con el hecho de que las entrevistas se llevaron a cabo en el establecimiento escolar. Esta inferencia es posible ya que no solo los alumnos y alumnas explicitaron que la identidad indígena no es un tema que se trate en la escuela, sino que también su comportamiento en clase demuestra la negación de esta faceta de su identidad en el establecimiento escolar.

Estos resultados permiten inferir que aun cuando estos y estas jóvenes muestran un deseo por socializar sus adscripciones indígenas practicadas en sus comunidades sociales de pertenencia, al mismo tiempo, el miedo a ser reconocidos como miembros de una comunidad indígena dentro de la escuela deriva en la inhibición del reconocimiento de sus identidades warpes en este ámbito. Es decir, es evidente que sus percepciones acerca de la valoración que se realiza en la escuela sobre la lengua ancestral, la cultura y cosmovisión warpe tienen una influencia directa en el reconocimiento de sus identidades en la escuela. Sin embargo, todos los entrevistados y entrevistadas demostraron considerar como posibilidad -deseable- que se enseñe la lengua ancestral en la escuela y tener interés en que la institución tenga un rol activo en el proceso de socialización en la lengua ancestral, y de reconocimiento de sus ontologías y epistemologías, es decir, de cómo se vive y se piensa en las comunidades warpes actuales. Esta pareciera ser una necesidad de la

población que presenta la escuela y a la cual la institución no está respondiendo. Esto es especialmente interesante considerando que hay regulaciones nacionales diseñadas para garantizar el derecho a una educación que contribuya a preservar las lenguas y conocimientos de Pueblos Originarios si así lo desean, y que, en este caso, el pueblo se muestra interesado por mantenerlas.

A esta altura, es particularmente relevante considerar los hallazgos de Acuña (2010) ya que son varias las similitudes con los encontrados en este estudio. En su trabajo, Acuña descubre que existen ciertas incongruencias entre las expectativas del alumnado y las regulaciones educativas. Sin embargo, en este estudio la falta de congruencia es observada entre las expectativas del alumnado y la implementación de las regulaciones educativas por parte del establecimiento escolar.

Asimismo, es posible concluir que el hecho de que la institución escolar no conozca las necesidades del alumnado -o que las niegue por completo- demuestra que hay ideas que siguen ocupando un lugar hegemónico en el imaginario institucional, independientemente de las regulaciones nacionales al respecto. Es decir, el imaginario institucional pareciera estar basado en ideas eurocentristas, y, por ende, las lenguas o rasgos lingüísticos de la zona ocupan lugares marginales o inexistentes en la institución. De acuerdo con Luisa Martín Rojo, Ana Relaño Pastor e Irina Rasskin Gutman (2010) el destaque de la etnicidad en las interacciones áulicas es indicativo del orden social que la escuela construye alrededor de las diferencias étnicas. En este estudio, ocurre lo opuesto ya que se tiende a ocultar la presencia de diferentes identidades, y esto también es indicativo del orden social que construye la escuela acerca de las diferencias étnicas, en particular las identidades étnicas warpes. En este caso, la representación del 'otro' es 'inexistente'. Esta representación es especialmente difícil de desnaturalizar ya que el primer paso para deconstruir ciertas ideas acerca de los grupos étnicos, de sus lenguas y culturas sería reconocer que existen.

Así, se hace evidente el postulado de Pierre Bourdieu (1977/1972) que sostiene que la educación tiene un rol fundamental en la reproducción de inequidades, pero a la vez contribuye a su naturalización y legitimización. Aparentemente, la dominación

cultural, social y lingüística que ocurre en los hábitos sociales diarios ha sido históricamente mantenida a través de modos silenciosos e inconscientes de los sujetos en esta escuela. Es decir, no es una dominación necesariamente consciente sino que los docentes y diferentes actores del encuentro educativo parecen haber naturalizado la desvalorización y negación de las identidades warpes. Esto deviene en una institución que funciona como un agente de reproducción de inequidades entre lenguas y culturas. Así, el comportamiento de los alumnos y alumnas puede ser interpretado como una consecuencia de esta desvalorización. Si todo lo que está asociado a la cultura warpe, como su lengua, tradiciones y costumbres, es menospreciado e incluso negado, es esperable que sientan vergüenza de reconocer esta faceta de su identidad en la escuela y que se nieguen a hacerlo.

Referencias bibliográficas

Acuña, L. (2010). Lenguas propias y lenguas prestadas en la EIB. En S. Hirsch y A. Serrudo (Comp.), *La Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Identidades, lenguas y protagonistas* (pp. 251-271). Novedades Educativas.

Andreani, H. A. y Hecht, A. C. (2012). Ideologías lingüísticas en la socialización bilingüe (quichua y español) de los niños santiagueños.En V. Unamuno y A. Maldonado (Ed.), *Prácticas y repertorios plurilingües en Argentina* (pp. 321-358). GREIP.

Bourdieu, P. [1972] (1977). *Outline of a Theory of Practice* [Trad. R. Nice]. Cambridge University Press.

Cameron, D. (2001). *Working with Spoken Discourse*. Sage.

Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.

Fairclough, N. (1989). *Language and Power*. Longman.

Galvani, M. G. (2019). Prácticas docentes y concepciones subyacentes sobre las lenguas.En D. Riestra y N. Múgica (Ed.), *Estudios SAEL 2019* (pp. 197-208). Ediuns - SAEL.

Griffee, D. T. (2012). *An Introduction to Second Language Research Methods: Design and Data*. TESL-EJ.

Gumperz, J. (1982). *Discourse strategies.* Cambridge University Press.

Gumperz, J. (2003). Response essay.En S. Eerdmans, C. Prevignano y P. Thibault (Ed.), *Language and Interaction: Discussions with John Gumperz* (pp. 105-126). John Benjamins.

Hecht, A. C. (2014). Escolarización de hablantes de Toba/Qom: Cruces entre políticas, estadísticas y trayectorias escolares. *Papeles de Trabajo,* 27, pp.103-127.

Hirsch, S., González, H. y Ciccone, F. (2006). Lengua e identidad: ideologías lingüísticas, pérdida y revitalización de la lengua entre los tapietes. *Indiana,* 23, pp. 103-122.

Irvine, J. T. (1989). When talk isn't cheap: language and political economy. *American ethnologist*, 16 (2), pp. 248-267.

Kroskrity, P.V. (2010). Language ideologies - Evolving perspectives. En J. Jaspers (Ed.), *Language Use and Society* (pp. 192–211). John Benjamins.

Lahire, B. (2008). El "iletrismo" o el mundo social desde la cultura. *Archivos de Ciencias de la Educación* (4º época), 2 (2), pp. 11-24.

Martín Rojo, L., Relaño Pastor, A. M. y Rasskin Gutman, I. (2010). Who is a "legitimate participant" in multilingual classrooms? Essentialising and naturalising culture.En L. Martín Rojo (Ed.), *Constructing inequality in multilingual classrooms* (pp. 261-304). De Gruyter Mouton.

Rampton, B. (2006). *Language in Late Modernity. Interaction in an Urban School.* Cambridge University Press.

Rockwell, E. (2001). Caminos y rumbos de la investigación etnográfica en América Latina. *Cuadernos de Antropología social*, 13, pp. 1-10.

Rymes, B. (2008). *Classroom Discourse Analysis: A Tool for Critical Reflection*. Hampton Press.

Schensul, S. L., Schensul, J. J. y LeCompte, M. D. (1999). *Essential Ethnographic Methods: Observations, Interviews, and Questionnaires*. Altamira Press.

Unamuno, V. (2012). Bilingüismo y Educación Intercultural Bilingüe: miradas en cruce.En V. Unamuno y A. Maldonado (Ed.) *Prácticas y repertorios plurilingües en Argentina* (pp. 235-249). GREIP.

van Dijk, T. (1998). *Ideology: A multidisciplinary approach*. SAGE Publications.

Vidal, A. y Kuchehbrandt, I. (2015). Challenges of Linguistic Diversity in Formosa.En C. Stolz (Ed.), *Language Empires in Comparative Perspective.* De Gruyter.

Woolard, K. A. (1998). Language Ideology as a Field of Enquiry.En B. B. Schieffelin, K. A. Woolard y P. V. Kroskrity (eds.), *Language Ideologies: Practice and Theory* (pp. 3-47). Oxford University Press.

Zavala, V. (2019). Youth and the repoliticization of Quechua. Language. *Culture and Society,* 1 (1), pp. 59-82.

Zavala, V. y Córdova, G. (2010). *Decir y callar: lenguaje, equidad y poder en la Universidad peruana*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Capítulo
19

Políticas interculturales en la UNSJ

La creación del Consejo Asesor Indígena

Nadia Celia Gómez, Ivana Carina Jofré y Pedro Nicolás Luna

Introducción

El 13 de diciembre de 2019 quedó formalmente constituido el Consejo Asesor Indígena en la Universidad Nacional de San Juan, con la presencia de las Autoridades de las Comunidades Indígenas convocadas, tales como Amta Paz Argentina Quiroga, el Rector Ing. Oscar Nasisi, la Vice Rectora Esp.Mónica Coca, la Secretaría de Extensión Universitaria de la UNSJ Lic.Eliana Perniche, y representantes de todas las Facultades. El hecho marca un hito en la creación de políticas interculturales en esta universidad que, hasta la fecha, no había avanzado de forma tan concreta. La propuesta nació de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum para asegurar, sobre todo, la participación indígena en la toma de decisiones en temas que nos atañen en materia educación superior, de investigación, formulación y ejecución de políticas públicas interculturales desde la universidad.

Nacimiento de la propuesta por demanda indígena

El Consejo Asesor Indígena (CAI) es un órgano de consulta creado el pasado 30 de agosto de 2019 a través de la Ordenanza 10/19 del Consejo Superior de la UNSJ. Este inédito Consejo Indígena de asesoramiento universitario fue creado en respuesta a un petitorio presentado en el año 2011 por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum[300] y a través del cual se planteó -por primera vez en esta universidad- un reclamo formal por el regreso de nuestros/as ancestros y ancestras a los territorios -la restitución de cuerpos humanos indígenas según el lenguaje establecido en la Ley Nacional Nº 25.517- que se encuentran en calidad de objetos dentro de colecciones arqueológicas en posesión del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo "Prof. Mariano Gambier" -ver Capítulo 15, a cargo de I. Carina Jofre y Nadia C. Gómez en este mismo volumen-. Ya anteriormente, en el ámbito de dicho museo y en la creación -en el año 2002- de la Comisión de Patrimonio Provincial, dentro de la Secretaría de Cultura de San Juan, se solicitó la participación y consulta del Pueblo y las Comunidades Warpes en los temas que atañen a la administración y toma de decisión sobre las pertenencias de nuestros abuelos/as y ancestros/as, sin obtener ninguna respuesta. El petitorio presentado a la UNSJ en 2011 incluía también un pedido expreso para que la institución asegurara la participación indígena en la toma de decisiones[301].

A diez años, una década, de aquella presentación realizada por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum y luego de un lar-

[300] Oficio Nº 01-7750/2011 dirigido inicialmente al ex Rector Benjamín Kuchen, en su carácter de Presidente del Consejo Superior de la Universidad Nacional de San Juan.

[301] Ver Video-nota Canal Universitario XAMA. *Aprobaron la creación del Consejo Asesor Indígena*. Disponible en *https://www.youtube.com/watch?v=kgciIbSjD7c* [Sitio visitado por última vez el 29 de julio 2020].

go camino recorrido -que también incluyó la intervención de la Defensoría del Pueblo de la Nación- recién en el año 2017, el Consejo Superior de la UNSJ recibió a la comunidad demandante para escuchar su reclamo[302]. Como resultado de esa sesión histórica en agosto de 2017 se creó una Comisión *Ad Hoc* encargada de trabajar para poder llevar adelante la implementación de lo establecido en la Ley Nacional Nº 25.517 y su decreto reglamentario 701/10, luego de que el Defensor del Pueblo recomendara a las autoridades de la UNSJ restituir los cuerpos a través de la Resol. Nº 106/17[303].

La Comisión *Ad Hoc* creada por el Consejo Superior (Resol. Nº 054/17-CS) para llevar adelante este trabajo de estudio, mediación y diálogo entre las partes, fue liderada íntegramente por mujeres, la Dra. Mirta Graciela Pastrán, la Mgter. Silvia Lara, la Mgter. Cristina Nacif, Nadia Gómez y la Dra. Ivana Carina Jofré, estas últimas delegadas por la Comunidad Warpe demandante. La Comisión también integró a María Julia Gnecco en representación de los intereses de la FFHyA, de cuya órbita depende el IIAM "Prof. Mariano Gambier", donde actualmente se alojan los/as cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes y sus atavíos sagrados. La comisión recibió también a otras participaciones delegadas por dicha facultad en los trabajos internos de la comisión entre 2017-2019.

Como parte de estas actuaciones, la Comisión *Ad Hoc* avanzó en la redacción y asesoramientos a los órganos letrados de la UNSJ para la confección de la Ordenanza 10/19 CS, por la cual se creó el Consejo Asesor Indígena. El trabajo fue impulsado y acompañado de cerca por la Vice Rectora Lic. Mónica Coca durante todo 2019.

[302] Durante la gestión del Rector Benjamín Kuchen, nuestra Comunidad Warpe reclamante no fue recibida para el tratamiento de este petitorio. Y en 2012, el expediente que contenía el oficio salió del Rectorado de la Universidad Nacional de San Juan hacia la Facultad de Filosofía Humanidad y Artes, y de allí hacia el Ministerio de Cultura y Turismo y Gobierno de San Juan. En ese paso de regreso el expediente se extravió, quedando las actuaciones en suspenso, hasta que en 2013 la Comunidad del Territorio del Cuyum solicitó la intervención de la Defensoría del Pueblo de la Nación. El oficio y el expediente fue reconstituido en 2017, época en que inicia una relación directa con la nueva gestión de las autoridades máximas de la UNSJ.

[303] Resolución Nº 106/17. Intervención en la restitución de restos mortales de aborígenes exhibidos en el Museo que depende de la Universidad Nacional de San Juan. Disponible on line en el sitio oficial de la Defensoría del Pueblo de la Nación: http://www.dpn.gob.ar/articulo.php?id=31349&pagN=1 [Sitio visitado por última vez el 10 de julio de 2020].

Figuras 1 y 2. Foto de Amta Paz Argentina Quiroga, Nadia Celia Gómez e Ivana Carina Jofré de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum en la sesión ordinaria del Consejo Superior de la UNSJ celebrada el 3 de agosto de 2017.

Fuente: Archivo de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum

La constitución del Consejo Asesor Indígena

El Consejo Asesor Indígena se constituyó en una primera reunión celebrada en el tercer piso del Rectorado de la UNSJ, donde habitualmente sesiona el órgano máximo de decisión de la universidad. Al igual que en la sesiones del Consejo Superior, el Consejo Asesor Indígena estuvo presidido por las autoridades de la Casa de Altos Estudios, y contó con la presencia de la Secretaria de Extensión de la UNSJ, Eliana Perniche, y de los decanos de la Facultad Ingeniería, Mg. Ing. Tadeo Alberto Berenguer, de la Facultad de Arquitectura Urbanismo y Diseño, Arq. Gustavo Roberto Gómez, y otras autoridades delegadas por otras facultades, entre la ellas la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, la Facultad de Ciencias Sociales, y de la Escuela Universitaria de Ciencias de la Salud. Fue notorio en esa oportunidad la ausencia de la Facultad de Filosofía Humanidades y Artes.

Figuras 3 y 4. Fotos de la primera sesión constitutiva del Consejo Asesor Indígena, celebrada el 13 de diciembre 2019 en el salón de sesiones del Consejo Superior - Rectorado de la UNSJ.

Fuente: Archivo de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum

La primera sesión de constitución estuvo moderada por el propio rector de la UNSJ, el Ing. Oscar Nasisi, quien luego de las palabras de apertura pidió a los presentes un aplauso para dar por

constituido el Consejo Asesor Indígena[304]. La sesión contó también con la presencia de la Amta Paz Argentina Quiroga, quien celebró la creación y constitución de este consejo avizorando un "un nuevo tiempo" en las relaciones entre los Pueblos y Comunidades Indígenas y la Universidad Nacional de San Juan[305]. En su intervención en la sesión realizó un análisis de la coyuntura nacional y planteó la moción de *"elevar al Frente de Todos la sugerencia de incorporar a los Pueblos Indígenas en el plan de gobierno de esta nueva gestión nacional y popular".* En la reunión también se expresaron los y las demás autoridades de cada comunidad presentes, como también las mujeres integrantes de la Comisión *Ad Hoc* que llevaron adelante, junto a la Vice Rectora, el trabajo intercultural para la confección de la ordenanza por la cual se creó el Consejo Asesor Indígena.

En la sesión realizada el 13 de diciembre de 2019, la vice rectora Lic. Mónica Coca elogió la creación del CAI y remarcó la importancia de apoyar un trabajo intercultural que ella reconoció como un *"nuevo paradigma en la universidad".* Nadia Gómez, *Akasalla* de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, actual Representante por el Pueblo Warpe en la Mesa Nacional del Consejo de Participación Indígena (CPI) en el Instituto de Asuntos Indígenas (INAI), y una de las impulsoras principales de la creación de este CAI, remarcó que este órgano de consulta indígena no es equiparable a otros programas de Asuntos Indígenas que ya se venían desarrollando en algunas facultades dependientes de la UNSJ (Jofré y Gómez, 2019). En la propia Ordenanza de creación se plantea que, a diferencia de otros programas previos existentes en esta universidad, el CAI

> nace de la demanda de una comunidad por la restitución de los cuerpos de indígenas y tendrá como función incidir en los diseños de las políticas universitarias, asesorar y proponer diseños de programas, y propuestas que incluyan o afecten a los pueblos indígenas de la provincia; y para lo cual se creará un programa

[304] "Crearon el consejo asesor indígena en la UNSJ" *https://www.diarioelzondasj.com.ar/crearon-el-consejo-asesor-indigena-en-la-unsj/* Sitio visitado por última vez el 29 de julio de 2020. "Se constituyó el Consejo Asesor Indígena en la Universidad Nacional de San Juan" *https://elcimbronazo.com/2019/12/15/se-constituyo-el-consejo-asesor-indigena-en-universidad-nacional-de-san-juan/* [Sitio visitado por última vez el 29 de julio de 2020].

[305] Ver: "Un nuevo tiempo" sitio oficial de la UNSJ *http://www.unsj.edu.ar/home/noticias_detalles/4792/1* [Sitio visitado por última vez el 29 de julio de 2020].

permanente de asistencia y colaboración a los pueblos y el diseño de protocolos de actuación ante las políticas públicas que nos afecten" (Ordenanza 010/19 CS)[306].

En la reunión se hicieron propuestas para llevar adelante la creación de las herramientas necesarias para poner en funcionamiento el CAI, entre ellas, la creación de una comisión permanente de trabajo, la designación de un/a secretario/a, y también se propuso fijar un calendario anual de reunión de cara al año 2020. Antonio Aguirre, autoridad de la Comunidad Warpe Salvador Talquenca, felicitó la creación del CAI y propuso llevar al territorio de su comunidad en la localidad del Encón la siguiente reunión del CAI que se celebraría en febrero 2020.

En aquella primera reunión, el Consejo Asesor Indígena se constituyó con autoridades de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, la Comunidad Warpe Salvador Talquenca, Comunidad Warpe Guaquinchay, Comunidad Warpe Pinkanta y la Comunidad Warpe Arroyo Ñerque Waquinchay.

La universidad en los territorios indígenas

La segunda reunión del Consejo Asesor Indígena de la UNSJ fue celebrada en el Encón el 21 de febrero de 2020[307], y contó con una mayor asistencia de comunidades que se integraron a la estructura creada en diciembre 2019. La idea de llevar las sesiones del Consejo Asesor Indigena de la UNSJ a los territorios de las comunidades fue mayormente acogida por las autoridades indígenas, considerando esto una buena oportunidad para que las autoridades de la

[306] ORD10O-1912092.pdf (unsj.edu.ar)

[307] Video-Nota Canal Universitario XAMA 2º Sesión del Consejo Asesor Indígena de la UNSJ *https://www.facebook.com/xamaUNSJ/videos/194437655160640/?v=194437655160640* [Sitio visitado por última vez el 27 de julio 2020].

universidad conozcan, de primera mano, las realidades locales, con el propósito de lograr establecer escenarios de diálogos horizontales en espacios no jerárquicos de autoridad que puedan inhibir las conversaciones. De este modo se puso en marcha una práctica intercultural de diálogo conversacional propuesto desde los Pueblos y Comunidades Indígenas a las autoridades de la UNSJ.

La segunda reunión efectuada con la Comunidad Warpe Salvador Talquenca de anfitriona, contó con la participación de las autoridades de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, Comunidad Warpe Clara Rosa Guanquinchay, Comunidad Warpe Pinkanta, Comunidad Warpe Arroyo Ñerque Waquinchay**,** Comunidad Warpe Che Tayayko, la Comunidad Warpe de Las Chacras, Comunidad Warpe Lucila Waquinchay, Comunidad Warpe de Las Talas, Comunidad Warpe Talquenca Caucete, Comunidad Warpe de Cienaguita, y la Comunidad Diaguita Cacique Pedro Caligua. La sesión fue presidida por la Vice Rectora de la UNSJ, Lic. Mónica Coca. Allí quedó establecida la Comisión trabajo estable del Consejo Asesor Indígena integrado por Nadia Celia Gómez, Ivana Carina Jofré, Pedro Luna, Carina Peletay, Vanesa Guanquinchay, con posibilidades de integrar más personas en adelante. Se estableció como Secretaria del CAI a Laura Quiroga, personal de la Secretaría de Extensión de la UNSJ, órgano -que según lo dispone la Ordenanza 010/19 de creación del CAI- es el encargo de instrumentar las actuaciones de este novedoso consejo.

Durante esta segunda sesión realizada en territorio warpe fue posible entablar conversaciones directas acerca de las diferentes visiones que las autoridades de cada Comunidad Indígena tienen respecto a las relaciones con la Universidad Nacional de San Juan. Algunos y algunas presentes recordaron injusticias cometidas en experiencias universitarias que no tuvieron en consideración la visión local y los modos de relacionamientos de las personas en los territorios comunitarios indígenas. Muchos y muchas de los/as presentes se explayaron sobre propuestas para desarrollar en adelante a través de este Consejo Asesor Indígena, abarcando distintos temas.

La tercera reunión del CAI se previó para el mes de abril de 2020, con el objetivo de avanzar en el diseño del reglamento de fun-

cionamiento interno del consejo, y llevar propuestas para el avance del protocolo de aplicación de la Ley Nacional Nº 25.517 en el ámbito de la UNSJ. Imprevistamente, la cuarentena por la pandemia de COVID-19 paralizó la agenda de la Universidad Nacional de San Juan, de las comunidades y de la sociedad toda.

En los meses siguientes al mes de marzo 2020, los esfuerzos del CAI se orientaron a resolver problemas de abastecimiento de alimentos básicos para comedores y merenderos sostenidos por algunas comunidades, como en el caso de la Comunidad Warpe Arroyo Ñerque Wanquinchay en el Departamento de Rawson y Caucete. La Secretaría de Extensión Universitaria dispuso recursos autorizados por las autoridades de la UNSJ para contribuir con recursos a estos comedores para paliar la grave situación socioeconómica y sanitaria que se vive en la cuarentena. La Vicerectora y Consejeras Superiores también realizaron donaciones para colaborar con la compra de alimentos, artículos de cocina e higiene.

Figuras 5 y 6. Imágenes de la reunión celebrada en la Comunidad Warpe Salvador Talquenca, localidad del Encón, con motivo de la segunda sesión del Consejo Asesor Indígena de la UNSJ

Fuente: Xama TV (sitio web)

Figura 7. Foto de la segunda sesión del Consejo Asesor Indígena de la UNSJ en la sede de la Comunidad Warpe Salvador Talquenca

Características inéditas y fundamentos de este Consejo Asesor Indígena

El Consejo Asesor Indígena no tiene antecedentes en universidades argentinas, aunque se remite a algunos antecedentes de otros consejos existentes en otras provincias[308], y representa una posibilidad concreta para empezar a construir una política universitaria intercultural pensada con y para los Pueblos y Comunidades Indígenas. Y debido a que su creación obedece a una solicitud expresa de las Comunidades Indígenas ante la necesidad de transformar prácticas y políticas de conocimiento producidas en esta universidad, los fundamentos y características del CAI son un trabajo intercultural sin precedentes en esta institución universitaria, por lo menos en lo que respecta a la creación de instrumentos de consulta y participación directa de sectores sociales y étnicos desatendidos históricamente en los diseños y arreglos institucionales de educación superior universitaria.

En el texto de la Ordenanza 10/19 CS se plasma una concepción intercultural crítica fundada en la práctica participativa concreta de las voces indígenas, sin mediación intercultural, para la transformación social de las prácticas y políticas de conocimiento universitarias.

Dice textualmente la ordenanza:

> Que la creación del Consejo Asesor Indígena de la Universidad Nacional de San Juan surge de la praxis intercultural, es decir, del diálogo y atención a las demandas de las comunidades indígenas en San Juan. En este caso nace de la propia demanda planteada por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, quien inicia-

[308] En la Provincia de Río Negro desde la década de 1980 se creó el Consejo Asesor Indígena que, luego en 1988, con la sanción de la Ley Nº 2.287 Integral del Indígena, sería reconocido legalmente por el Gobierno de Río Negro. Este Consejo Asesor Indigena nació originalmente de la conformación de cooperativas agropecuarias en la Línea Sur de Río Negro (Iñigo Carrera, 2020).

ra oportunamente el Oficio Nº 01-7750/2011 solicitando, entre otras cosas, que la UNSJ ofreciera mecanismos que aseguraran la participación de comunidades indígenas en las decisiones en temas que, según el propio criterio de estas, les incumben. Todo lo cual demuestra un trabajo intercultural que enmarca el espíritu de creación de este instrumento de participación y decisión indígena en el ámbito de la UNSJ.

Que la interculturalidad supone procesos de negociación, intercambios de saberes y co-construcción social en la valoración del otro. Este paradigma debiese permear las políticas educativas, ya que las particularidades lingüísticas, sociales, económicas y políticas inciden en la realidad y cotidianeidad de los jóvenes que se integran a sistemas educativos con diversidad cultural.

Que el abordaje de la interculturalidad crítica es transformar las relaciones jerárquicas entre grupos, culturas y lenguas reconociendo sus mutuas diferencias en el plano de inclusión y equidad. La intercultural crítica es un largo camino a recorrer desde una sociedad y estado que acompañen proyectos con mayor inclusión y respecto a las mutuas diferencias, y sobre todo reconociendo que estas diferencias han sido producidas por los procesos históricos de desigualdad en el acceso a recursos materiales y simbólicos de existencia.

Que la internalización y el desarrollo del concepto de interculturalidad crítica permitirán a la universidad modificar sus paradigmas y programas estratégicos y de desarrollo institucional, propendiendo la educación intercultural, al asegurar formas de participación y decisión que integren a los pueblos y comunidades indígenas en la universidad. Siempre que esta última también forme parte de la convivencia en territorios de vida en común, donde también se forman, educan, enseñan e investigan estudiantes, docentes e investigadores/as que asumen identidades étnicas en el marco de una sociedad nacional pluriétnica.

Un elemento a destacar de esta normativa es que no discrimina a las Comunidades Indígenas sin personerías jurídicas, considerando que se trata de un mecanismo de reconocimiento estatal que no debe ser impuesto. En tanto los procesos de organización de las Comunidades Indígenas son parte de una autodeterminación, ellos pueden, o no, atravesar procesos jurídicos, pero no son condición necesaria de reconocimiento étnico según el espíritu constitucional argentino y el derecho internacional vigente para Pueblos Indígenas.

La ordenanza 10/19 del CS también establece que:

> Las unidades y el personal de esta Casa de Altos Estudios que, en el marco de sus respectivas competencias deban intervenir en programas, proyectos y demás actividades que comprendan, incluyan o afecten a pueblos y comunidades indígenas deberán respetar los derechos indígenas, ajustando su accionar tanto a la normativa indígena vigente en el territorio nacional argentino, así como a los tratados y convenios internacionales que la Argentina hubiere celebrado o adherido.

El Consejo Asesor Indígena tiene como misión asesorar a los órganos de Gobierno de la Universidad Nacional de San Juan en lo concerniente a temas que nos atañen a los Pueblos y Comunidades Indígenas, como también divulgar e informar en la temática a los estamentos que integran a la comunidad universitaria. También abordará la discusión y emitirá opinión fundada sobre los temas específicos que les sean consultados y aquellos que sean planteados por las propias comunidades.

En meritorio decir que en todo el proceso de creación del Consejo Asesor Indígena (CAI) se generó una labor intercultural. Todo el texto de la ordenanza fue estudiado y realizado en conjunto entre integrantes de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum -quien originó la presentación del petitorio en el año 2011, mediante el Oficio Nº 01-7750/2011-, autoridades universitarias y sus asesores legales. Creemos que estos cambios de miradas y paradigmas dentro de las estructuras universitarias son las que dan comienzo a un verdadero trabajo de reconocimiento, de inclusión real, y de cambio de objetivos, pasando de la visión paternalista a una verdadera labor de respeto y de trabajo en conjunto para poder diseñar políticas educativas que sean acordes a los intereses y visiones de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Territorio del Cuyum.

Reflexiones finales

En este capítulo hemos querido hacer, a modo de crónica, un repaso por las actuaciones que llevaron a la creación y constitución del Consejo Asesor Indígena de la Universidad Nacional de San Juan. Hemos señalado algunos aspectos importantes a tener en cuenta. Primero, enfatizamos que el CAI nace de una demanda warpe planteada casi una década antes, y relacionada a la ausencia de la participación indígena en la toma de decisiones que nos atañe e involucran; tal como son las políticas patrimoniales ejercidas sobre los/as cuerpos/as de nuestros ancestros/as en poder del museo arqueológico dependiente de esta universidad.

Segundo, hemos subrayado el carácter inédito de este consejo planteado como un cuerpo compuesto por representaciones indígenas, sin mediaciones interculturales, y que asesoran directamente a las autoridades máximas de la UNSJ. Y aunque si bien existe, por ejemplo, el Programa de Asuntos Indígenas (PUAI) dependiente de la FFHyA, creado con antelación, lo cierto es que no persigue el mismo fin que el CAI, dado que este último puede ser definido como *"la búsqueda de la autonomía indígena a través de la participación directa en ámbitos de toma de decisiones"*, en este caso en una universidad nacional.

Del mismo modo, en otras universidades argentinas existen otras figuras de colaboración con Pueblos Indígenas, a través de áreas, proyectos y programas creados a partir de estructuras académicas que buscan "visibilizar" a los Pueblos y Comunidades Indígenas en la sociedad local y en la universidad. Mantenemos una actitud crítica frente a esos proyectos "visibilizadores", en particular, cuando estos inhiben las autonomías de las Comunidades Indígenas y obstaculizan la construcción de agendas indígenas propias, muchas veces, en tensión con las agendas académicas. En este sentido creemos importante el acompañamiento de las trayecto-

rias académicas aliadas de los Pueblos Indígenas, del mismo modo que creemos imperioso la revisión de las prácticas interculturales ejercidas desde la universidad y otras instituciones relacionadas al ejercicio gubernamental estatal y a la producción de saberes y conocimientos.

Referencias Bibliográficas

Iñigo Carrera, V. (2020). Consejo Asesor Indígena. (Provincia de Río Negro, Argentina, 1985-2020).En J. Muzlera y A. Salomón (comp.), *Diccionario del Agro Iberoamericano* (2º Ed) (pp. 397-408). Teseopress.com

Jofré, I. C. y Gómez, N. (2019). Camino a la restitución de nuestros ancestros a su morada. *Revista de la U*. www.revista.unsj.edu.ar [Sitio visitado por última vez el 1 de marzo de 2020].

Índice de Figuras, Cuadros y Tablas

Sección II

Capítulo 6

Cuadro 1. Elaborado en base a datos de INAI, Informe de gestión RETECI 2010.

Capítulo 7

Figura 1. Localización de la zona de conflicto

Figura 2. Comuneros organizados en defensa de su territorio. Punta del Médano, 2014. Fotografía Gentileza de Diario de Cuyo.

Figura 3. Organizaciones políticas y sociales en la marcha en defensa de las Comunidades Huarpes afectadas. Foto gentileza de Natalia Vargas

Sección III

Capítulo 9

Figura 1. Área de estudio: El polígono rojo indica los límites del territorio Sawa. El número 1 corresponde al pozo 2; número 2, Perforación 2; número 3, perforación 1, pozo1 y reservorio; número 4, río San Juan.

Tabla 1. Determinaciones físico-químicas.

Tabla 2. Determinaciones bacteriológicas.

Figura 2. Diagrama de Riverside modificado por Thorne y Peterson para la determinación de la aptitud del recurso hídrico.

Tabla 3. Normas de calidad para uso del agua.

Tabla 4. Cálculo del índice de Scott.

Tabla 5. Clasificación del recurso en función del índice de Scott y Satbler.

Figura 3. Concentraciones de los iones que influyen en la calidad del agua para consumo animal. El grafico muestra que el agua de esta fuente no es apta para tal fin.

Figura 4. Concentración de las distintas sales en la perforación número 2. El grafico muestra que el agua de esta fuente es inapropiada para el consumo del ganado.

Figura 5. Concentraciones de las sales consideradas para determinar la aptitud del agua destinada a consumo animal. El gráfico muestra que las distintas sales se hallan por debajo del límite establecido y por lo tanto el recurso resulta apto para el consumo ganadero.

Figura 6. Determinaciones químicas para conocer la calidad del agua destinada al consumo ganadero. El grafico indica que el agua de esta fuente es apta para el consumo animal y para la producción de carne y leche.

Figura 7. Calidad del agua del Río San Juan destinado para consumo animal. El grafico muestra que el agua de esta fuente puede ser empleada para la producción de carne y leche.

Tabla 6. Peligro de sodicidad y salinidad.

Tabla 7. Clasificación de Lohn-Flannery para el riego de cultivos.

Tabla 8. Valores de concentración de las sustancias inorgánicas

Tabla 9. Características microbiológicas de agua destinada para consumo humano.

Tabla 10. Valores de concentración de las sustancias inorgánicas.

Tabla 11. Características microbiológicas de agua destinada para consumo humano.

Tabla 12. Concentración de las sustancias inorgánicas que determina la calidad del agua para consumo humano.

Tabla 13. Presencia de bacterias en el agua de la perforación 2

Tabla 14. Valores de las sustancia inorgánicas consideradas por el CAA para determinar la aptitud del recurso hídrico destinado a consumo humano.

Tabla 15. Parámetros bacteriológicos que determina la calidad del agua para consumo humano.

Tabla 16. Valores de las sustancia inorgánicas presentes en el Río San Juan.

Tabla 17. Valores de las sustancia inorgánicas presenten en el Río San Juan.

Tabla 18. Análisis microbiológico del Río San Juan.

Capítulo 10

Figura 1. Primer cuerpo lagunar (9/28/2009). 32° 07´ 31.59” / 68° 24’ 49’’. Fuente: Google Earth.

Figura 2. Primer cuerpo lagunar (12/10/2015). 32° 07’ 31.59’’ / 68° 24’ 49’’. Fuente: Google Earth.

Figura 3. Primer cuerpo lagunar (7/29/2016) 32° 07’ 31.59’’ / 68° 24’ 49’’. Fuente: Google Earth.

Figura 4. Canal 4 obstrucción al cauce. Fuente: Google Earth.

Figura 5. Construcción de lagunas artificiales. Fuente: Google Earth.

Capítulo 11

Figura 1. Mapa de la Provincia de Mendoza. Fuente: Imágenes de Lavalle, Mendoza, mapa. Anexo: Municipios de Mendoza. https://www.google.com.ar/lavalle+mendoza+mapa.

Figura 2. Mapa de la división política del Departamento de Lavalle. Fuente: Imágenes de Lavalle, Mendoza, mapa. Anexo: Municipios de Mendoza. https://www.google.com.ar/lavalle+mendoza+mapa.

Cuadro 1: Contenido de Arsénico y flúor en algunos pozos de agua. Fuente: Elaboración propia en base a datos primarios.

Cuadro 2: Fuentes de agua en los diferentes distritos. Fuente: elaboración propia con datos primarios.

Cuadro 3. Análisis de Agua del Río San Juan en San Miguel, pozo del Retamo.

Cuadro 4: Contenido de arsénico y flúor en pozos de diferente profundidad de áreas no irrigadas de Lavalle, Mendoza. Fuente: Datos del Centro Científico Tecnológico Regional Mendoza del Conicet.

Cuadro 5. Niveles de As en sujetos normales: 1 a 1.7 mg/kg (Ishinishi y colab.-Japón) por procedimiento de Espectrometría de Absorción Atómica (Besuschio 2001). Fuente: elaboración propia en base a datos primarios.

Cuadro 6. Signos relacionables al arsénico. Fuente: elaboración propia en base a datos primarios.

Cuadro 7. Examen de piel, tejidos blandos y duros, pies y manos. Fuente: elaboración propia en base a datos primarios.

Figura 3. Etapa de construcción del acueducto. Fuente: Archivo Municipalidad de Lavalle. Acueducto integrado del desierto de Lava_ lle. Fuente: Diario Los Andes, Mendoza. 9 de setiembre de 2009.

Figura 4. Foto donde se observa el modo de cambiar el rumbo del agua. San Miguel de Los Sauces, 2015. Fuente: Informe final becaria de iniciación a la investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado, María Luz López Iperique (2014-2015).

Sección IV

Capítulo 13

Cuadro 1. Cuadro comparativo entre los principales rasgos de los sistemas campesinos y el sistema agroindustrial.

Capítulo 14

Figura 1. Mapa del territorio no irrigado del departamento de Lavalle. Fuente: (Gudiño *et al.,* 2015).

Figura 2. Grupos según ubicación geográfica y ruta comercial. Fuente: (Gudiño *et al.,* 2015)

Tabla 1. Precios comparados de productos del CBA. Fuente: elaboración propia, 2013. Los precios no tienen incluido el costo de traslado en el caso del secano.

Tabla 2. Precios comparados de frutas y verduras. Fuente: elaboración propia, 2013. Los precios no tienen incluido el costo de traslado en el caso del secano.

Tabla 3. Síntesis del análisis desde de la economía popular. Fuente: elaboración propia (2016).

Sección V

Capítulo 15

Figura 1. Paz Argentina Quiroga, Nadia Gómez, Carina Jofré y Gladys Balmaceda, de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum en la sesión del Consejo Superior de la Universidad Nacional de San Juan. 3 de agosto 2017. Fotografía del Cimbronazo

Capítulo 16

Figura 1. Mapa con la localización de lugares mencionados en San Juan y La Rioja. Fuente: turismoruta40.com.ar

Capítulo 17

Figura 1. *Flyer* de difusión oficial del encuentro de muralistas organizado en el marco de la 11º Feria Provincial de la Cultura Popular y el Libro.

Figura 2. *Arquitectura institucional* de la gestión del Qhapac Ñan-Sistema Vial Andino (UNESCO). Fuente: Sistema de gestión CONAPLU (2014).

Sección VI

Capítulo 19

Figuras 1 y 2. Foto de Amta Paz Argentina Quiroga, Nadia Gómez y Carina Jofré (Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum) en la de la sesión ordinaria del Consejo Superior de la UNSJ celebrada el 3 de agosto de 2017. (Fotos de archivo de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum).

Figuras 3 y 4. Fotos de la primera sesión constitutiva del Consejo Asesor Indígena, celebrada el 13 de diciembre 2019 n el salón de sesiones del Consejo Superior del Rectorado de la UNSJ. (Fotos de archivo de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum).

Figuras 5 y 6. Imágenes de la reunión celebrada en la Comunidad Warpe Salvador Talquenca en la localidad del Encón, con motivo de la segunda sesión del Consejo Asesor Indígena de la UNSJ. Imágenes tomadas por Xama Tv.

Figura 7. Foto de la segunda sesión del Consejo Asesor Indígena de la UNSJ en la sede de la Comunidad Warpe Salvador Talquenca.

Sobre las autoras y los autores

Ivana Carina Jofré

Es activista indígena warpe, miembro de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, participa en movimientos sociales, colectivos feministas antiextractivistas y luchas territoriales contra el neo-extractivismo en Argentina. Es Doctora en Ciencias Humanas con Mención en Estudios Sociales y Culturales por la Universidad Nacional de Catamarca (UNCa.), Especialista en Epistemologías del Sur (CIES-CLACSO) y Licenciada en Arqueología. Ha realizado estudios de posgrado en el CODESRIA (Senegal), y estudios posdoctorales en la Universidad del Cauca, y en la Universidad Autónoma Intercultural Indígena (UAIIN) del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia. Actualmente es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat (IRPHA) de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño (FAUD) de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ); se desempeña como Profesora Adjunta a cargo de la Cátedra de Teoría y Metodología de la Investigación Arqueológica, y la Catedra de Impacto y Patrimonio Arqueológico, en la Carrera de Historia de la Universidad Nacional de la Rioja (UNLar). Integra el Comité Académico del Doctorado en Ciencias Humanas de la UNCa, donde tam-

bién se desempeña en el plantel docente, y también es profesora invitada en posgrados de la Universidad del Cauca (Colombia), en la Universidad Nacional de Córdoba y en la Universidad Nacional de San Juan. Desde 2014 se desempeña como perito en causas judiciales por crímenes de lesa humanidad en el ámbito de la justicia federal argentina. Es miembro fundadora del Colectivo Cayana, y del Observatorio Ciudadano de Derechos Humanos San Juan y del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA), en esta última se desempeña como presidenta desde 2013. Es también integrante fundadora de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP); y desde 2011 ha sido delegada por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum en las demandas "el regreso de los/as ancetros/as al territorio" presentadas ante el Consejo Superior de la UNSJ, y en 2017-2018 ha integrado, junto a Nadia Gómez y consejeras superiores de la institución, la Comisión *Ad hoc* de dicho consejo para la implementación de la Ley Nacional 25.517 de restitución de cuerpos humanos a comunidades indígenas y la creación del Consejo Asesor Indígena en el ámbito de la UNSJ (creado a través de la Ordenanza 010/19 del CS).

Jimena Andrieu

Es Licenciada en Economía, egresada de la Universidad Nacional del Sur (2009). Obtuvo una beca de formación de posgrado con asiento en la EEA INTA San Juan (2010-2016), alcanzando el título de Magíster en Estudios Sociales Agrarios de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Argentina (2016). Se desempeña como Profesional de Investigación de Gestión Externa en el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), Estación Experimental Agropecuaria (EEA) San Juan, en el área de economía para el análisis de los problemas complejos que atraviesan a los agro-ecosistemas. Es además docente en Cátedra de Economía Agraria para la carrera de Ing. Agronómica en la UNSJ. En este es-

pacio colabora en la formación de becarios de posgrado y dirige y co-dirige trabajos finales de grado. En la actualidad sus actividades se vinculan a distintos proyectos nacionales y regionales de la cartera interna de proyectos INTA, gestiona convenios de cooperación y vinculación técnica con diversas áreas del Estado Provincial y actores del sector privado. También dirige proyectos de investigación y de extensión; colaborando también con el dictado de capacitaciones para grado y posgrado y actores de la sociedad en general (docentes, productores, promotores de prohuerta, entre otros).

Aldana Calderón Archina

Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), candidata doctoral del Doctorado en Ciencias Antropológicas (UNC), y Docente en la Universidad Nacional de Cuyo. Es becaria doctoral del CONICET en el Instituto Argentino de Nivología, Glaciología y Ciencias Ambientales (IANIGLA- CCT Mendoza). Desde el año 2013 desarrolla una investigación etnográfica sobre movimientos indígenas huarpes en la provincia de San Luis, Argentina. Indaga sobre las relaciones entre estos grupos y el Estado Provincial, con hincapié en los modos de construcción de estatalidad, procesos de subjetivación política y conflictos vinculados al agua, la tierra y otros recursos naturales. Entre sus producciones podemos destacar, un capítulo del libro "Encrucijadas de la Interculturalidad en tiempos multiculturales" (Prometeo); y artículos donde analiza la política indigenista de San Luis (Estudios en Antropología Social) y trabajos donde reflexiona sobre las demandas por el agua en los procesos de emergencias huarpes en las lagunas de Guanacache (Revista Síntesis). Integra el Proyecto "Pensar/decir con y desde la cultura: traducciones, relacionalidades y tensiones" (SeCyT/UNC). También es miembro del Grupo de Trabajo "Dinámicas rurales y estatalidades: (Re) configuración de territorios, modos de vida y dispositivos de intervención (Red de Sociología Rural)" e integrante del Proyecto FONCYT "Memoria social y procesos de patrimonialización en la cuenca del río Tunuyán Superior, Mendoza, Argentina".

Julieta Carmona Crocco

Licenciada en Biología, fue Becaria de Posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en la EEA San Juan, del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA). Se especializa en temas de agroecología, y ha desarrollado una investigación de posgrado titulada: "Evaluación de la sustentabilidad de sistemas productivos de zonas áridas desde una perspectiva agroecológica en el desierto del Monte central de San Juan, Argentina".

Patricia Dreidemie

Doctora en Lingüística Antropológica (UBA) y Magíster en Análisis del Discurso (UBA). Ejerce como Profesora Asociada de la UNRN y como Investigadora Adjunta de CONICET. Trabaja en proyectos de desarrollo rural y vinculación tecnológica junto a poblaciones campesinas, aborígenes y migrantes, estudiando procesos de comunalización campesina y redes socioproductivas de base étnica a partir de trabajo de campo. Actualmente se encuentra realizando investigación etnográfica en Cuyo y colaborando con el Programa "San Juan Artesano".

Fabio Galdeano

Odontólogo, cirujano realizando residencia en el Hospital Dr. Guillermo Rawson de San Juan y actualmente en la Facultad de Odontología de la Universidad Nacional de Cuyo. Inició Profesorado Universitario para Profesionales en la Facultad de Filosofía y

Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo) en 2011. Durante 2011-2012 fue Becario Graduado Beca de Iniciación a la Investigación para Categoría de Graduado - Programa de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo, con el tema: "Estudio sobre la relación medio ambiente con tejidos duros bucales en zonas del secano del noreste de Mendoza" dirigido por el Prof. Mario García Cardoni. Y posteriormente en 2015-2016 desarrolló el tema: "Estudio sobre patologías orales y su relación con el medio ambiente, en San Miguel de los Sauces, Lavalle, Mendoza", y desde 1 de abril de 2017 hasta el 31 de marzo de 2018 trabajó en el tema: "Estudio del conocimiento y manejo de técnicas de higiene oral en la población del secano de Lavalle" siempre con la dirección del Prof. Mario García Cardoni.

M. Gema Galvani Gelusini

Se egresó como Profesora de Inglés en la Universidad Nacional de San Juan y es Magíster en Inglés con orientación en Lingüística Aplicada por la Universidad Nacional de Córdoba. Se desempeña como Profesora en la cátedra de Lingüística II en las carreras de Licenciatura, Profesorado y Traductorado de Inglés en la Universidad Nacional de Córdoba. En la misma institución, es becaria de la Secretaría de Ciencia y Tecnología y miembro del equipo de investigación dirigido por el Dr. Javier Martínez que lleva a cabo el proyecto titulado "Estudios constructivistas de fenómenos gramaticales del español: construcciones verbales perifrásticas y construcciones de contrafactualidad". Recientemente se ha incorporado como Profesora titular asociada en la cátedra de Prácticas Discursivas y Profesora Adjunta en Teorías Lingüísticas I pertenecientes a las carreras de Profesorado y Licenciatura en Inglés en la Universidad Nacional de San Juan.

Mario García Cardoni

Licenciado en Sociología, Especialista Docencia Universitaria, realizó cursos de la Maestría en Ciencias Sociales de FLACSO y FIDIPS Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNCuyo. Actualmente, Doctorado en Estudios Sociales Latinoamericanos Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Profesor titular efectivo, dedicación exclusiva en las Cátedras de Sociología de la Salud y en Epistemología y Metodología de la Investigación Científica de la Carrera de Odontología en la UNCuyo. Es integrante de la Comisión de Ciencia y Técnica de la Facultad de Odontología y representante de la Facultad de Odontología ante la Comisión de Ciencia y Técnica del Rectorado de la UNCuyo; ha sido electo Secretario Adjunto de la Mesa Ejecutiva y Congresal CONADU Histórica de FADIUNC (Asociación Gremial de Docentes, Investigadores y Creadores de la UNCuyo) y como Revisor de cuentas de Conadu Histórica. Dirige becarios de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo, y es Miembro de la Sociedad Científica Argentina del Instituto de Trabajo y Producción, de la Sociedad Argentina de Investigación Odontológica SAIO. Se desempeña como investigador Cat. III. SPU, y dirigió el proyecto "Políticas públicas y salud, una perspectiva desde las condiciones materiales existentes en el secano de Lavalle", subsidiado por SECTyP, e integra otros proyectos relacionados.

Graciela Edith García Crimi

Odontóloga, Especialista en Docencia Universitaria, Profesora Titular Operatoria, Docente Tutora en el marco del Programa Vuelta al Pago 2015, Subprograma III "Proyectos de inserción Laboral de Graduados de la UNCuyo en la Provincia de Mendoza". También ha sido miembro de la Comisión Asesora para la selección de Ac-

tividades de Capacitación y miembro integrante de la comisión Asesora Permanente de Extensión ante el Consejo Directivo de la Facultad de Odontología-UNCuyo, periodo 2014/2015; también se desempeñó como miembro Integrante de la comisión Asesora Permanente de docencia y carrera docente ante el Consejo Directivo de la Facultad de Odontología-UNCuyo, período 2013/2014. Actualmente se desempeña como Secretaria de Extensión Universitaria en la Facultad de Odontología-UNCuyo, periodo 2014/2018, y como representante de la Facultad de Odontología-UNCuyo, ante la Secretaría de Relaciones Internacionales e Integración Regional Universitaria. Es miembro de las sociedades científicas: EDIUNC, ICUNC, INILA, Círculo Odontológico de Mendoza, Federación Odontológica de Mendoza, SAIO. Ha publicados varios trabajos referidos a salud y ha obtenido premios y distinciones tales como nombramiento meritorio de "Canciller Honorífico" por tareas realizadas para mejorar la calidad de vida de la comunidad, junto a la Asociación Civil No más Hambre y Fundación Sonríe la Vida, Senado de la Nación Argentina, Buenos Aires, Argentina, mayo de 2016.

Flavia Erica Gasetúa

Es Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Santiago del Estero, doctoranda en el Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Catamarca. Es Becaria Doctoral CONICET con lugar de trabajo en el CICTCA-UNCa, e integra el Centro de Estudios en Antropología y Arqueología (CEIAA). Participa del Proyecto de Investigación denominado: "Etnografía de los procesos de organización y demanda indígena en La Rioja (siglos XX y XXI)" dirigido por la Dra. I. Carina Jofré, proyecto radicado en el Museo de Ciencias Antropológicas y Naturales de la Universidad Nacional de La Rioja. Integra movimientos sociambientales y feministas antiextractivistas en Argentina, y es miembro de la Red de Información y discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP).

Virginia Miranda Gassull

Dra. en Ordenamiento Territorial y Desarrollo Sostenible, UNCuyo- Mendoza. Magister en Energías Renovables y Urbanismo Sostenible, UNIA- Sevilla, España. Arquitecta y Becaria pos doctoral del CONICET con lugar de trabajo en el CIFOT- UNCuyo. Docente en la carrera de arquitectura, Facultad de Ingeniería, UNCuyo, Mendoza. Argentina. Es miembro del colectivo "Ando Habitando". Sus temas de investigación son: Hábitat de producción social en tierras secas y ordenamiento territorial.

Nadia Celia Gómez

Es Akasalla (hija) de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, Miembro fundadora de la organización Territorial Warpe Waro, miembro del Centro Cultural Koaxa Utu y miembro del Parlamento Plurinacional Indígena de Argentina. Actualmente se desempeña en el Consejo de Participación Indígena representando al Pueblo Warpe de San Juan en la Mesa Nacional Indígena creada dentro de la esfera del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, y es miembro del grupo técnico asesor (GTA) del programa de pequeñas donaciones (PPD) para la aplicación de la iniciativa TICCA en Argentina. Desde el 2016 está delegada, por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum -junto a Ivana Carina Jofré- en las demandas por "el regreso de los/as ancestros/as al territorio" presentadas ante el Consejo Superior de la UNSJ, y en 2017-18 ha integrado la Comisión *Ad hoc* de dicho consejo para la implementación de la Ley Nacional 25.517, y la creación del Consejo Asesor Indígena en el ámbito de la UNSJ. Es miembro de la Red de Información y discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP). Desde comienzos del 2021 se desempeña como Referente de la Modalidad de Educación Intercultural Bilin-

güe (EIB), y Responsable Jurisdiccional de las Becas para Pueblos Originarios y Alumnos con Medidas de Protección Judicial, dentro del Ministerio de Educación de la Provincia de San Juan.

Heliana Gómez Carrizo

Doctora en Ordenamiento Territorial y Desarrollo sostenible Lic. en Trabajo Social. Ex becaria (AVG) doctoral del CONICET con lugar de trabajo en el CIFOT, UNCuyo. Es docente de la Universidad Nacional de La Rioja, y miembro del colectivo *Ando Habitando* y sus temas de investigación son: las estrategias económicas territoriales desde una perspectiva de Economía Social y Solidaria.

Nadia González Pellizzari

Odontóloga, fue Becaria Alumna con una Beca de Iniciación a la Investigación para Alumnos de Grado - Programa de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo. Como becaria entre 2011-2011 bajo la dirección del Prof. Mario Garcia Cardone trabajó con el tema: "Estudio sobre patologías orales en los pobladores del noreste de Mendoza", posteriormente durante 2012-2013 desarrolló el tema: "Estudio sobre el estado dentario de niños, adolescentes y adultos en la zona de La Majada y El Puerto, Lavalle, del secano del noreste de Mendoza", y durante 2014-2015 el tema: "Determinación del grado de fluorosis de elementos dentarios en pobladores del Departamento de La Paz y zonas aledañas". Participó de diferentes proyectos en Voluntariados Universitarios SPU-UNCuyo, tales como: "Detección y atención de patologías orales asociadas a modelos productivos diferentes en la Provincia de Mendoza. Una propuesta desde otro Paradigma", 2006-07; 2007-08 y 2008-09, subsidiados por la SPU del Ministerio de Educación de la Nación.

Germán Erie Hellwig

Odontólogo, JTP en la Cátedra de Sociología de la Salud y Epistemología y Metodología de la Investigación Científica en la Carrera de Odontología, Facultad de Odontología de la UNCuyo; es Especialista en Implantología y rehabilitación oral, (Fundación IMPICOR) y posee una Especialidad en Cirugía periodontal (Círculo Odontológico de Mendoza). Ha integrado varios proyectos de investigación tales como el denominado: "Políticas públicas y salud, una perspectiva desde las condiciones existentes en el secano de Lavalle" (2016-18); "Impacto de las condiciones socio-ambientales: salud oral de los pobladores de las comunidades de Asunción y San Miguel, en áreas no irrigadas de Lavalle" (2013-16) "Impacto de las condiciones socio-ambientales sobre patologías orales y salud general en los pobladores del noreste de Mendoza" (2009-2013) dirigidos por el Prof. Mario García Cardoni.

Teresa Hiramatsu

Prof. De Letras, Especialista en Docencia Universitaria, Doctoranda del Doctorado de Estudios Sociales Latinoamericanos del Centro de Estudios Superiores de la UNC. Se desempeña como JTP del Departamento de Economía, Política y Administración Rural, y docente de los espacios curriculares Legislación Bromatológica, Taller de Moral y Ética Profesional (Carrera de Bromatología y Licenciatura en Bromatología), Introducción al Conocimiento Científico y Metodología de la Investigación Científica (Carrera de Ingeniería en Recursos Naturales Renovables, Ciencias Agronómicas y Licenciatura en Bromatología). Directora del proyecto "Rescate de la oralidad de los pueblos originarios en Lavalle, Mendoza, Argentina" (2016-18), entre otros proyectos. En la Escuela de Extensión Universitaria, sistematizadora de la práctica piloto de la Práctica So-

cial Educativa: “Campaña Radial Comunitaria ¿Dónde se ponen los residuos?” que se implementó a partir de un acuerdo con la Radio Comunitaria “La Leñera” en Las Vegas de Potrerillos y con alcance en los tres valles aledaños en Mendoza.

María Leticia Katzer

Licenciada en Antropología, Doctora en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata, Área Antropología. Es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), se desempeña como Profesora titular de la Cátedra Antropología Aplicada en la Carrera de Turismo de la Universidad del Aconcagua. Ha participado en proyectos de CONICET y AGENPCYT en áreas de antropología, estudios sobre pueblos indígenas y afrodescendientes y filosofía. Recientemente dirigió el Proyecto AGENPCYT: “Etnopolítica y gubernamentalidad en contexto etnográfico. Tensiones epistémicas y jurídico-políticas entre “comunalización” y rutinas de vida-en-común nomádicas de adscriptos étnicos Huarpes”. Sus temas centrales de investigación son la etnopolítica, biopolítica y colonialidad/modernidad a partir de lecturas de la crítica poscolonial en articulación con la crítica cultural y la etnografía. Autora de los libros “Lavalle diverso” (2017) y “Hacia una Antropología de la biopolítica” (2018). Coordinadora de la Red Latinoamericana de Antropología de la Biopolítica, organismo miembro de la Asociación Latinoamericana de Antropología.

Diana Lenton

Es Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, donde actualmente es Profesora Titular. También es Profesora de Posgrado en la Universidad Nacional de Santiago del Estero. Es Investigadora Independiente de Carrera del Investigador

Científico en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus temas de investigación se refieren a las políticas indigenistas estatales, la militancia indígena por los derechos colectivos, la defensa de los territorios y los conflictos actuales con los avances extractivistas. Ha dirigido numerosas tesis de grado y posgrado, así como investigadores de CONICET y becarios/as. Dirige el equipo "Memorias, resistencias y agencias políticas de comunidades y colectivos indígenas: trayectorias en contextos post genocidas" acreditado ante la Universidad de Buenos Aires y el FONCYT. Es cofundadora de la Red de Investigadores en Genocidio y Pueblos Indígenas, también colaboró con la defensa de dirigentes y comunidades originarias en varias causas judiciales derivadas de la criminalización de la protesta y la defensa de la tierra. A fines de 2016 recibió el prestigioso premio Memorial de la Paz y la Solidaridad entre los Pueblos, que otorga el Servicio Paz y Justicia (SERPAJ). Participa activamente en el Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina, en el que culminará en breve su gestión como Secretaria de Relaciones Institucionales. Dirige la revista del Colegio, Publicar en Antropología y Ciencias Sociales.

Pedro Luna

Es miembro de la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum, Licenciado en Ciencias Políticas. Se ha desempeñado en la Dirección de Areas Protegidas del Ministerio de Medioambiente de la Provincia de San Juan, y asesoró diferentes proyectos relacionados territorios y medioambiente. Actualmente es doctorando en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Juan donde realiza sus estudios de posgrado en relación a la construcción de epistemologías warpes en las luchas en torno a temas relacionados al agua y el territorio. Desde 2019 es miembro de la Comisión de trabajo estable del Consejo Asesor Indígena de la Universidad Nacional de San Juan.

Julieta Magallanes

Es Licenciada en Ciencias Antropológicas (orientación sociocultural) y Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente, se desempeña como Becaria Postdoctoral en el Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas (IPCSH) del CENPAT-CONICET, ubicado en la ciudad de Puerto Madryn (Chubut, Argentina). Desde el 2010, se ha interesado en el abordaje etnográfico de reemergencias étnicas contemporáneas en Argentina; con foco en las relaciones entre Estados y Pueblos Indígenas, como en los procesos de territorialización y reconstrucción de memorias sociales que tales reemergencias conllevan. Sus líneas de investigación en curso se centran en los conflictos territoriales y patrimoniales protagonizados por comunidades indígenas de las regiones de Cuyo y Patagonia. Desde el 2018 es integrante de la red nacional GEMAS (Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas) y, desde el 2019, es parte de la RIDAP (Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio).

Mariana Martinelli

Es Bióloga, egresada de la Universidad Nacional de Río Cuarto (1995), realizó el Doctorado en Ciencias Biológicas con la tesis "Caracterización de la degradación de tierras en sistemas productivos de zonas áridas, en Valle Fértil, noreste de San Juan Argentina). Identificación de indicadores", graduándose en 2009 en la UNRC. Es Investigadora en INTA EEA San Juan en el Área de Recursos Naturales, desarrollando trabajos en manejo y conservación de recursos naturales, específicamente en agua, pasturas naturales y bosques nativos. Es además Profesora Titular en la Licenciatura en Biología en la Universidad Nacional de San Juan. Ha sido y es directora de proyectos de investigación. En cuanto a la formación de profesiona-

les, ha sido y es directora de tesis de grado y posgrado, y de becarios/as doctorales del Consejo de Investigaciones de la UNSJ y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); ha dictado y dicta cursos de posgrado en relación a sus temas de investigación; tiene publicaciones referidas a las actividades de extensión que realiza integradas a las actividades de investigación; ha promovido además la organización de reuniones académicas y jornadas en los temas afines a su formación. Publica y comunica los resultados de los trabajos en reuniones y revistas regularmente, de alcance local, nacional e internacional. Es y ha sido evaluadora de publicaciones científicas, como también integrante del comité de numerosos congresos y jornadas en investigación y extensión.

Diego Montón

Ingeniero Agrónomo. Miembro de la coordinación nacional de la Federación Argentina de Estudiantes de Agronomía durante la década de 1990, luego parte del colectivo fundador de la Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra de Mendoza. Es miembro de la coordinación nacional del Movimiento Nacional Campesino Indígena y, desde 2013, del colectivo de la Secretaria Continental de la CLOC Vía Campesina (Coordinadora Latinoamericana de organizaciones del Campo). Desde 2014 es delegado por la Vía Campesina de las Américas en el grupo de trabajo de la Declaración de Derechos Campesinos en el Consejo de Derechos Humanos de ONU, y es Socio del CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales).

Rodrigo Palmili

Es Odontólogo del Servicio del Hospital de La Paz, y cursó estudios de la Especialidad en Cirugía Maxilofacial de la Facultad de Odontología de la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente trabaja en la Facultad de Odontología de la UNCuyo. Se desempeñó

como Becario Graduado del Programa de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo desarrollando varios proyectos tales como: "Estudio sobre la relación medio ambiente con tejidos blandos bucales en zonas del secano del noreste de Mendoza"; "Estudio sobre el estado dentario de niños, adolescentes y adultos en la zona de Asunción, El Cavadito y San Miguel, Lavalle, del secano del noreste de Mendoza" 2012-13; "Estudio sobre el estado dentario de niños, adolescentes y adultos en la zona del Departamento de La Paz, secano del Noreste de Mendoza" 2013-14, dirigidos por Prof. Mario García Cardoni. Participó en los Programas de Voluntariado Universitario "Detección y atención de patologías orales asociadas a modelos productivos diferentes en la Provincia de Mendoza. Una propuesta desde otro Paradigma", 2006-07; 2007-08 y 2008-09, subsidiados por la SPU del Ministerio de Educación de la Nación.

Carina Peletay

Integra la Comunidad Peletay del Pueblo Warpe en la Provincia de Mendoza. En el momento de la puesta en marcha del proyecto *Waro Utuk* asumió la representación política de la Comunidad. Es Técnica Superior en Culturas y Lenguas Aborígenes, egresada del Instituto de Culturas y Lenguas Aborígenes de la Provincia de Córdoba. Es estudiante de la carrera de Historia del IES 9-001, Gral. San Martín. Integra el Consejo Educativo de Gestión Indígena y se desempeña como docente intercultural. En el 2008 impulsó la puesta en marcha de la Ley Nacional de Relevamiento Territorial Técnico, Jurídico y Catastral Nº 26.160 en el seno de la Dirección de Derechos Humanos de la provincia de Mendoza (la Ley relevó los territorios de cinco comunidades entre el Pueblo Warpe y Mapuche). El mismo año gestionó y puso en marcha el proyecto de paneles solares para 100 familias de diferentes Comunidades Warpes del Departamento de Lavalle, el proyecto se concretó en el año 2011 y benefició a las Comunidades Juan Manuel Villegas, Pablo Carmona y Lagunas del Rosario. En el 2011 diseñó y fundamentó el proyecto de vivienda *Waro Utuk*, ganador del premio nacional *"Proyectando*

Autonomía" de la Subsecretaría de Vivienda de la Nación. Actualmente lleva adelante talleres en diferentes instituciones educativas con el proyecto educativo denominado *"Guanamery Zekech"* que se desarrolla en el Cens 3-482 "Eduardo Pinto" del Departamento de Guaymallén, cuyo objetivo es vincular a los alumnos ~~con la cultura~~ del Pueblo Warpe. Desde 2019 es miembro de la Comisión de trabajo estable del Consejo Asesor Indígena de la Universidad Nacional de San Juan.

María Celeste Romá

Es Lic. en Psicología y estudiante del Doctorado en Educación de la Universidad Nacional de San Luis (UNL). Se desempeña como Docente e Investigadora de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis, y como Profesora Adjunta en los espacios curriculares: "Análisis de la realidad contemporánea" y "Análisis de la realidad latinoamericana y argentina". Es integrante del Proyecto de Investigación "Bioética y epistemología en sociedades y universidades del Sur Global".

Leticia Saldi

Es Licenciada en Antropología por una Universidad Nacional de Rosario y Doctora en Ciencias Sociales con mención en Sociología por la Universidad Nacional de Cuyo. Es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Nivología, Glaciología y Ciencias Ambientales (IANIGLA- CCT Mendoza). Asimismo es docente titular de la cátedra Problemáticas Socioculturales contemporáneas en la Universidad del Aconcagua y Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra de Antropología Social y Cultural en la Universidad Nacional de Cuyo. Desde el 2007 se ha interesado por analizar la incidencia de representaciones sociales, culturales, étnicas y de

clase en la distribución del agua y la tierra en Mendoza. Temática que desarrolló en el noreste de Mendoza y actualmente en el área centro-oeste provincial. Desde el 2015 en adelante integra el grupo de investigación denominado "Enredos de Naturaleza y Cultura" interesado por vincular, por ejemplo, el agua, la tierra, las plantas y los animales con tejidos socio-políticos y culturales, actuales y pretéritos en el centro-este argentino. Desde el 2014 forma parte de la "Alianza Justicia Hídrica" conformada por una red internacional amplia preocupada por investigar y contribuir a la generación de políticas de agua más democráticas y equitativas, vinculadas a prácticas de desarrollo sostenibles.

Ramón Sanz Ferramola

Es Bisnieto de abuela Ranquel. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo), y Posdoctor en Ciencias Sociales por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Se desempeña como Docente e Investigador de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis y ha dirigido el Proyecto de Investigación "Bioética y epistemología en sociedades y universidades del Sur Global". Está especializado en temáticas referidas a la Epistemología y a la Bioética, y es Codirector del Doctorado en Educación de la Universidad Nacional de San Luis.

Juan Scaglia

Es Licenciado en Biología, participó en proyectos de investigación en colaboración con equipos de trabajo dirigidos por la Dra. Mariana Martinelli en la EEA San Juan del INTA.

Roberto Isaac Scherbosky

Egresó como abogado en la facultad de Derecho de la UNC en 1985, habiendo ejercido la profesión en las provincias de Córdoba, Mendoza y San Juan. Fue asesor en la Cámara de Diputados de la Nación, en la Cámara de Diputados de la provincia de San Juan, Asesor externo del Municipio de Sarmiento de la provincia de San Juan, y Asesor externo del Rectorado de la UNSJ. Asesoró también a varias entidades del movimiento cooperativo de San Juan, y fue abogado querellante en los juicios de *Lesa Humanidad* en San Juan, asesor del Observatorio Ciudadano de Derechos Humanos San Juan, y también se desempeñó como asesor externo de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) San Juan. Fue Miembro de la Mesa Interinstitucional de Políticas para Pueblos Originarios en el marco del acuerdo entre el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y la Dirección de Derechos Humanos de la Provincia de Mendoza. Ingresó por concurso como investigador en temáticas de tierra y agua en el INTA, desempeñándose actualmente en la Estación Experimental Agropecuaria del INTA en "La Consulta". Junto al Dr. Ariel López (abogado de la SAF San Juan) coordinaron el procedimiento de Investigación Acción para San Juan de la Ley de Agricultura Familiar de San Juan. Acompañó a Comunidades Indígenas de San Juan en sus reclamos por el acceso al agua y en la lucha por sus derechos a la tierra. Desde 2017 en representación del INTA (MZA SAN JUAN), fue miembro del Comité Académico del 1º Congreso de Economía Social y Solidaria a realizarse en la UNSJ en 2017.

Raúl Esteban Tapia

Es Licenciado en Biología, Doctor en Ciencias Agropecuarias de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Actualmente se desempeña como Becario Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), desarrollando investigaciones sobre: "Caracterización espectral de comunidades vegetales del Monte y su aplicación en la valoración de los servicios ecosistémicos del bosque nativo (San Juan, Argentina)". Participa de proyectos de investigación en colaboración con equipos de trabajo dirigidos por la Dra. Mariana Martinelli en la EEA San Juan del INTA.

Evaluadores

Diana Lenton | CONICET- Universidad de Buenos Aires
Cristóbal Gnecco | Universidad del Cauca (Colombia)
Carolina Crespo | CONICET - Universidad de Buenos Aires
Patricia Ayala | Universidad de Chile
Nadia Gómez | Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum
Leticia Saldi | CONICET - IANIGLIA - Universidad Nacional de Cuyo
Maria Leticia Katzer | CONICET - ICES - Universidad Nacional de Cuyo
Rafael Curtoni | CONICET-INCUAPA, Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires
Ivana Carina Jofré | CONICET - Universidad Nacional de San Juan - Universidad Nacional de La Rioja