



Procesos de territorialización y subjetivación indígena en los Chuschagasta. Una mirada desde las lógicas de la diferencia emocional

Macarena Del Pilar Manzanelli¹

Resumen:

Este trabajo consta de reflexiones acerca de los procesos de territorialización y (re)creación de subjetividades indígenas en el marco de conflictos territoriales a la luz del aporte de la teoría de las emociones, sentimientos y valores-moralidades desde la antropología. Las mismas provienen de mis experiencias de trabajo de investigación junto a una comunidad Pueblo Los Chuschagasta, pertenecientes al Pueblo-Nación Diaguita en la actual provincia de Tucumán (Valle de Choromoro, Departamento de Trancas).

Específicamente, examiné dos tipos de prácticas territorializadoras. Por un lado, las dominantes, por parte de *terratenientes* antes de la conformación de la Comunidad Indígena Los Chuschagasta destacando los valores y sentimientos negativos y estigmatizantes que despertaron en los y las comuneros@s y que se tradujeron en formas de identificación como por ejemplo la categoría *indios*; y por otro, las prácticas de territorialización llevadas adelante por la comunidad tras el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar (ocurrido el 12 de octubre de 2009) que muestran un cambio y contraste en la forma de reconocerse por parte de los comuneros, ahora *Pueblos Originarios y Territorio Libre Diaguita* y en sus valoraciones, sentimientos y comportamientos que rescata la fortaleza colectiva y territorial.

Considero que el abordaje de la antropología de las emociones y moralidades es sumamente enriquecedor tanto para comprender las lógicas que subyacen a dichas prácticas y las valoraciones que surgen de las mismas, tanto las peyorativas como las de resistencia para lograr romper con ciertos “mitos” férreamente instalados tanto en los medios masivos de comunicación como en la opinión publicitada que busca deslegitimar los accesos y derechos a los territorios-tierras de los Pueblos Originarios tras ideas como “ya no existen indios” o “son indios truchos”.

¹ Becaria Doctoral CONICET- Departamento de Derecho y Ciencia Política-Universidad Nacional de La Matanza. mdpmanzanelli@gmail.com; mmanzanelli@unlam.edu.ar

Palabras Clave: prácticas territorializadoras, subjetividades indígenas, los Chuschagasta, emociones, moralidades

Processes of territorialization and indigenous subjectivation in the Chuschagasta. A look from the logic of emotional difference

Abstract

This work consists of reflections about the processes of territorialization and (re) creation of indigenous subjectivities within the framework of territorial conflicts in light of the contribution of the theory of emotions, feelings and values-moralities from anthropology. These come from my experiences of research work with a Pueblo community, Los Chuschagasta, belonging to the Diaguita Nation-Village in the current province of Tucumán (Choromoro Valley, Trancas Department).

Specifically, I examined two types of territorializing practices. On the one hand, the dominant ones, on the part of landowners before the conformation of the Indigenous Community Los Chuschagasta highlighting the negative and stigmatizing values and feelings that awoke in the commoners and that were translated into the forms of identification such as, for example, the Indian category; and on the other hand, the territorialization practices carried out by the community after the assassination of the traditional authority Javier Chocobar (occurred on October 12, 2009) that show a change and contrast in the way of recognizing oneself by the comuneros, now Peoples Origins and Diaguita Free Territory and in their evaluations, feelings and behaviors that rescues the collective and territorial strength.

I consider that the approach of the anthropology of emotions and moralities is extremely enriching both to understand the logic that underlies these practices and the assessments that arise from them, both pejorative and resistance to break certain "myths" ironically. Installed both in the mass media and in the publicized opinion that seeks to delegitimize the access and rights to the territories-lands of the Original Peoples following ideas such as "no longer exist Indians" or "they are Indian truchos".

Key words: territorializing, practices, indigenous subjectivities, the Chuschagasta, emotions, moralidades

Introducción

Desde el inicio del proceso de conquista y colonización, los Pueblos Originarios en Argentina, particularmente en el NOA y en la actual provincia de Tucumán, han atravesado distintas instancias de (in)visibilidad, de reconocimiento y de intervención sobre sus territorios que influyeron sobre sus organizaciones, estilos de vida y formas de reconocimiento e identificación. Los territorios constituyeron el centro de disputas entre quienes buscaron y buscan dominar (primero los españoles y luego sectores determinados como los *terratendientes*²) y los Pueblos Indígenas, que han resistido desde aquellos tiempos.

Por ello, en el presente trabajo indagué en los procesos de territorialización y (re)creación de subjetividades indígenas en el marco de conflictos y resistencias por el territorio. Dichas reflexiones provienen de mis experiencias de trabajo de investigación junto a la comunidad-Pueblo³ Los Chuschagasta, perteneciente del Pueblo-Nación Diaguita en la actual Tucumán (Valle de Choromoro, Departamento de Trancas). Específicamente, examiné las prácticas territorializadoras ocurridas en dos momentos. Primero, aquellas prácticas dominantes por parte de los *terratendientes* antes de la conformación de la Comunidad Indígena (en adelante CI) Los Chuschagasta destacando los valores y sentimientos negativos y estigmatizantes que despertaron y que influyeron en las formas de identificación de los y las comuner@s. Luego, las prácticas de territorialización llevadas adelante por la comunidad tras el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar (ocurrido el 12 de octubre de 2009). Entre estas prácticas se evidencia un cambio y contraste en las formas de reconocimiento y las valoraciones, sentimientos y comportamientos de los y las comuner@s que acompañan a estas prácticas.

Específicamente me interesan los procesos de territorialización ya que los considero fenómenos singulares para entender qué sucede en las luchas por el territorio dado que reflejan (des)marcaciones políticas del territorio donde se entrecruzan, por una parte, lógicas

² *Terratenientes* es una categoría usada por los miembros de Los Chuschagasta para referir a familias no indígenas que históricamente han buscado usurpar sus territorios acompañando de situaciones de hostigamiento y violencia psicológica y física. Estas categorías indicadas por los y las comuner@s se encuentran en formato cursiva.

³ Indico comunidad-Pueblo ya que se trata de un colectivo autoadscripto como indígena que se encuentra registrado en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RE.NA.CI), perteneciente al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y cuenta con personería jurídica. No obstante, sus miembros se autoidentifican bajo la categoría *Pueblo*, marcando así una distinción entre la forma en que son categorizados desde el estado nacional y provincial (como Comunidades Indígenas) y sus formas preexistentes organizativas, identitarias y de socialización con sus conocimientos locales, de memoria oral y de geografía simbólica (Barabas, 2014).

estatales indigenistas⁴ y de sectores como lo son los que detentan ser propietarios de las tierras indígenas, y por la otra, indígenas. Asimismo, siguiendo a Pacheco de Oliveira (2004), los procesos de territorialización son definidos como movimientos donde se definen construcciones políticas-administrativas como las CI a partir de una organización cultural e identitaria delimitada, es decir, una identidad étnica diferenciadora. Ello implica, como indican Alonso (1994) y Grossberg (1996), que en estos procesos se entrelazan autorizaciones y legitimidades simbólicas y materiales acerca de quiénes pueden y cómo se ocupan ciertos lugares. Es decir, subyacen diversas categorías metaculturales (Briones, 2005) que buscan definir y clasificar a la población y sus accesos al territorio. También, como indica Arenas (2013), en torno a estas (des)marcaciones del territorio se generaron formas de reconocimientos públicas que intervienen y hacen a ciertos tipos de construcción identitarias públicas, o en términos de Hall (2010), políticas de identidad forjadas en el marco de procesos de lucha hegemónica.

Ahora bien, ¿por qué analizar momentos de lucha y de conflicto? Siguiendo a Racedo (2013) y a Jelin (2004), entiendo a los conflictos y las acciones que se generan en torno a ellos como momentos claves en la construcción de alteridades y en la formación de identidades, al tener potencial para forjar “sentido de pertenencia” (Brow, 1990). En cada reclamo se (re)crean espacios de contestación al orden dominante que construyen y expresan sentidos de dignidad y autonomía social, cultural, política y económica. Además, y en función de lo señalado por Racedo, en estos cuestionamientos se encuentran ideas hegemónicas imperantes que reproducen diversos tipos de violencia simbólica y material. Por un lado, la violencia que es aceptada y autorizada en tanto es legítima y legal debido a que su fuente descansa en la potestad que tiene el “estado como nación” (Briones, 2005) moderno mediante sus medios coercitivos. La misma se expresa cuando se intenta romper con el modelo de civilidad esperado permitiendo visualizar las relaciones asimétricas de poder entre indígenas y los “no indígenas” (Jimeno Santoyo, 2004). Por el otro, una violencia considerada “irracional y bárbara”⁵ y por ende a disciplinar, en este caso la de los indígenas. El interrogante es ¿por qué

⁴ Al menos nombrando de forma a priori esta división dicotómica entre estado-nación y provincial e indígenas. El término indigenistas refiere a los dispositivos de control de los territorios, de organización espacial y de las normas impulsadas desde la esfera estatal (ya sea nacional o provincial) para regular la cuestión indígena (Carrasco, 2010). Se incluye aquí la figura de las Comunidades Indígenas y de la personería jurídica junto a un cuerpo de leyes y políticas públicas.

⁵ Aquí refiero al continuum de imágenes que se han recreado en torno a los Pueblos Indígenas, a sus vínculos y formas de ocupar el territorio por parte de los sectores dominantes. Este continuum parte desde el indio como estatua (relacionado a un estado ideal de naturaleza), barbarie y atraso (el indígena visto como lo indómito y animal), la ausencia e invisibilidad hasta la aceptación de un indígena como sujeto de derechos integrado al

la “violencia reprimida” es la considerada “bárbara” e irracional o como una amenaza? Para ello, es necesario indagar en las bases de construcción del modelo de “estado como nación” en tanto comunidad imaginada (Anderson, 1991) donde sobresalen clivajes de etnización y racialización que definen el prototipo de “lo que debe ser” un ciudadano.

Comenzaré ofreciendo datos sobre la comunidad-Pueblo Los Chuschagasta y sobre la forma en que llevé adelante mis experiencias de trabajo de investigación. Luego, un análisis teórico y metodológico acerca la importancia y potencial de sumar la antropología de las emociones y moralidades en casos de conflictos territoriales y procesos de territorialización dominantes e indígenas para luego dar lugar a las reflexiones finales.

La comunidad-Pueblo Los Chuchagasta

La Comunidad Indígena Los Chuschagasta pertenece al Pueblo-Nación Diaguita y se encuentra ubicada en el Segundo Distrito del Departamento de Trancas, Valle de Choromoro, dentro de la micro-región Cuenca Tapias-Trancas. Se organiza en cuatro bases territoriales, Chuscha, La Higuera, paraje El Chorro y Ñorco. Los puntos-límites que encuadran a la ubicación de la comunidad-Pueblo son hacia el noreste, la Ruta Nacional N° 9 atravesada por el Río Vipos, continuando hacia el noroeste en la Ruta Provincial 312 (km. 52 a km 12), paralela al Río Chuscha y el río Choromoro o Alurralde (apellido de uno de los principales propietarios de tierras en los siglos XVIII-XIX) (Racedo, Boldrini y otros, 2015). Las bases Chuscha y La Higuera se hallan junto a la ruta N° 312, a 12 km de la ciudad de Choromoro. El Chorro se ubica a 7 km de Chuscha, ingresando por un camino vecinal-comunal y Ñorco a 16 km (Racedo, Boldrini y otros, 2015). Hacia el sur se encuentra el Río Ñorco y luego la localidad de Ancajuli. También hacia el oeste limita con la CI de Potrero Grande y con la CI de Tolombón.

Desde el año 2002, Los Chuschagasta cuentan con el reconocimiento estatal a través de su inscripción en el Registro Nacional de Comunidad Indígenas (en adelante RENACI), con personería jurídica N° 03/2002. En el caso de esta comunidad-Pueblo, como ocurre con varias de la actual Argentina, los conflictos fueron y son por el territorio. Específicamente, los conflictos territoriales que sufrieron hacia el momento de conformación de la CI son por desalojos en mano de la familia-*terratiente* Amín y luego ante el asesinato de su autoridad

estado-nación (Carrasco 2000; Briones 2005; Segato 2007). Dichas coordenadas hegemónicas, para el caso argentino, se remontan a los tiempos de la Conquista del Desierto y la constitución del estado-nación.

tradicional Javier Chocobar el 12 de octubre del 2009 junto a heridas a tres comuneros, Delfín Cata, Emilio Mamaní y el actual cacique, Andres Mamaní en manos de Darío Luis Amín y dos ex policías, Luis Humberto Gómez y José Eduardo Valdivieso.

Mis primeras experiencias en la comunidad-Pueblo fueron a partir de los conflictos territoriales. Puntualmente se dieron el 15 de diciembre de 2015 al ser invitada por un miembro de Los Chuschagasta a la actividad de señalización del territorio, “*Territorio de memoria, lucha y resistencia "Javier Chocobar"*”. Luego, en la actividad “*I Jornadas Intercultural Javier Chocobar*”, que tuvo lugar del 17 al 21 de julio de 2017. Las entrevistas y charlas realizadas a los y las comuner@s se dieron durante julio-agosto del año 2017 y febrero-julio-agosto del año 2018 en el territorio como también luego en encuentros en Buenos Aires. Con ello subrayo que en todo momento mis experiencias en el territorio estuvieron atravesadas por los conflictos territoriales, lo cual derivó en pensar sobre los procesos de territorialización, marcación del territorio y las formas de reconocimiento identitario.

Consideraré el abordaje de la antropología de las emociones y moralidades para pensar estas ideas ya que es sumamente enriquecedor tanto para comprender las lógicas que subyacen a dichos procesos, las valoraciones que surgen de los mismos, tanto peyorativos como de resistencia para lograr romper con ciertos “mitos” férreamente instalados en los medios masivos de comunicación⁶ y en una opinión publicitada sobre “los indígenas”, y “sus accesos a los territorios-tierras y sus derechos”.

Sobre las emociones en la teoría social y antropológica. Su aporte teórico y metodológico

Como plantean los autores Lutz y White (1986), Jimeno Santoyo (2004), Frederic (2004), entre otros académicos, a lo largo de la teoría social y antropológica, filosófica, histórica occidental, las emociones y moralidades han quedado relegadas a un segundo lugar, en oposición al área de lo racional y lo público. Es decir, las conductas emocionales han sido consideradas como parte de la esfera privada, ligada a lo irracional y, sumo, como apolíticas. Tal división binaria y dicotómica es peculiar del pensamiento moderno y del sentido común

⁶ Entre ellos sobre los que señalan que son “indios truchos”, es decir, que no tienen legitimidad para acceder y ocupar las tierras y territorios que reclaman.

forjado en torno a éste⁷ (Lutz y White, 1986; Jimeno Santoyo, 2004). Como indica Elías y Dunning (1992), para entender que las emociones y excitaciones son entendidas como parte de la esfera privada, es importante no olvidar que esta clasificación dicotómica (entre esfera privada-sentimental y pública-racional), establece el derrotero progresivo desde las llamadas sociedades tradicionales a las diferenciadas (industrializadas y modernas) con un control cada vez mayor sobre éstas.

Dicho derrotero marca la constitución de un orden social basado en un modelo cultural de civilidad entendida como aquella capaz de controlar las expresiones emocionales, vistas como irracionales y patológicas (Jimeno Santoyo, 2004). Así, la manifestación de las emociones se reduce a ciertos grupos sociales: las mujeres, los pobres, los grupos llamados primitivos, quienes son vistos como reductos de la emocionalidad incontrolada, al menos que (y en muchos casos ni siquiera) mecanismos correctivos como la educación la prevean (Reddy, 1997 citado en Jimeno Santoyo, 2004).

En consonancia, Howell (1997) señala y critica que la lógica occidental se centra en el individuo y en la separación entre el ser y lo que debería ser, como así también acontece entre la naturaleza y el hombre, el orden natural y el social (Amuedo, 2014). A estas ideas imperantes, se le suma que la forma de organización social, económica, productiva y política es la de la propiedad privada⁸. Katzer, Giménez Zumbo, Chiavazza, Miranda Gasull y Vélez (2017) dan cuenta de la regulación de los movimientos esperados, por ejemplo, como ocurre con la vida nómada, invisibilizada tanto en Argentina como en Latinoamérica y asociada a un estilo de vida “bárbara” (Carrasco, 2000). Se encuentran así un orden jerarquizado en función de los tipos de reconocimientos, respetabilidad, legalidad, movilidad física y social, apoyo institucional y beneficios materiales que refieren a evaluaciones morales de parte de un “nosotros” autorizado de forma hegemónica (aunque no sin contradicciones y ambigüedades) (Rubin, 1989: 137 citado en Jimeno Santoyo, 2004). Dichas evaluaciones permiten afirmar que tales personas o grupos pueden ser “peligrosos”, “insanos”, “depravados”, “improductivos”, “anormales”, entre otros estereotipos y por ende justifica su represión y control policial (Rubin, 1989 citado en Jimeno Santoyo, 2004).

⁷ Aquí se incluyen las tensiones que se han dado entre corrientes de pensamiento como el materialismo e idealismo, positivismo e interpretativismo, universalismo y relativismo, individuo y cultura, romanticismo y racionalismo (Lutz y White, 1986; Jimeno Santoyo, 2004).

⁸ No en vano, en las audiencias por la Reforma del Nuevo Código Civil y Comercial en nuestro país (durante el año 2012), parte de los debates giraron en torno a los fundamentos y criterios para la regulación de otro tipo de propiedad como es la colectiva y comunitaria.

Dichos valores, entonces, no sólo intervienen al momento de definir qué son determinados objetos o fenómenos en cuestión (Longo, 2010) sino también en sus agentes, es decir, en los procesos de constitución de subjetividades y sus prácticas sociales en un orden histórico. Por lo tanto, estos procesos inciden mutuamente en la configuración de la identidad, mostrándola como un proceso emergente de esta relación dialéctica (Racedo, 2013).

Estamos así, ante una correspondencia necesaria (Hall, 2010) entre emociones, el ámbito de lo privado- familiar, los vínculos primarios (Zenobi, 2014), lo biológico, y junto a ello, ciertas representaciones sobre las subjetividades constituidas en torno a ellas: el sujeto que es y debe ser (su representación), sus comportamientos esperados sociales y morales y la clasificación biopolítica arraigada en estereotipos. Dicha correspondencia se ejemplifica con la clasificación indígena ya que, como lo ha marcado Carrasco (2000) y Briones (2005), Delrio (2005), entre otros investigadores, la misma se sustenta en el continuum de valoraciones sociales sobre los indígenas, que los ubican como “primitivos”, “bárbaros”, “atrasados” en oposición a la civilización y anclados en lugares naturalizados como reliquias de un pasado sin tiempo (al menos para el tiempo de los estados modernos) y sin movimiento. Resulta interesante, siguiendo los interrogantes de Delrio (2005) pensar en cómo dichas categorías imperantes son interpretadas y cuestionadas por los indígenas.

Ahora bien, nuevas propuestas desde la antropología nos advierten acerca de pensar la interacción entre moralidad, emociones y también la política (Frederic, 2004). Antes que considerarlas como esferas separadas y homogeneizadas, resulta provechoso entenderlas a partir de distintos estándares de evaluaciones morales que entrecruzan y retroalimentan la esfera pública y privada. Es decir, se rompe con la mirada esencializadora y reificada de las emociones que, entre otras corrientes, las considera como una condición biológica⁹. En este sentido, es necesario más bien tomar a los valores morales como actos y conductas dinámicas en un contexto histórico específico, dialéctico a los procesos sociales, políticos y culturales y de forma relacional con las experiencias (Reddy, 1989 citado en Jimeno Santoyo, 2004). Las emociones, entonces, son vistas como actos comunicativos situados en planos discursivos y en ciertas prácticas con capacidad de conducir las prácticas de los actores y transformar la cognición. Así, los valores cambian (aunque ello no quiera decir que hay ciertos puntos de

⁹ Lutz y White indican al respecto que hay distintas corrientes que han analizado a las emociones, como las miradas psicobiologistas y naturalizadoras de las emociones. Es decir, como estados internos, expresiones ligados a lo físico, facial, primarias neuroculturales, muchas veces adaptativos antes que voluntarios. Estas refuerzan la idea de que ciertos sectores de la población son más emocionales que otros y nuevamente, bajo el criterio de que ciertas emociones son socialmente aceptadas. Luego, el pensamiento ha virado hacia ideas que analizan a las emociones en sentido relacional con las estructuras sociales y culturales, de forma comunicativa.

condensación continuos) adaptándose a través de las elecciones y las prácticas y, a su vez, informándolas y formándolas (Howell, 1997; Frederic, 2004; Balbi, 2009). Este enfoque permite analizar las prácticas de los grupos (sub)alternizados de una forma más crítica y superadora respecto a los abordajes que los han encasillado a lo largo de los tiempos.

Metodológicamente esta revisión de las moralidades y emociones condice con el enfoque etnográfico (Guber, 2005, 2011) ya que como también señala Jimeno Santoyo (2004) permite recuperar lo que es importante para las personas en la vida diaria, es decir, la experiencia emocional de forma superadora de la separación y límites entre “lo íntimo” “lo interno” y lo “público” y “lo privado” mencionada. Ello se corresponde también con una mirada “eventualizada”¹⁰ de los registros locales que se tomen durante la investigación (Katzner, 2015) y que, nuevamente, busque ir más allá de los supuestos epistemológicos que guían nuestras interpretaciones.

Formas de gestión gubernamental y prácticas territorializadoras dominantes de la diferencia. Aproximaciones para el Noroeste argentino

Si bien aquí no haré un análisis extenso sobre la situación indígena en la provincia de Tucumán y del Noroeste argentino, sí mencionaré algunas ideas provenientes de las lecturas de otras investigaciones que considero necesarias para articular con el marco teórico expuesto anteriormente y para pensar el caso presentado. Por un lado, considero a las leyes indigenistas (tanto en instancias nacionales como provinciales) como dispositivos normalizadores de gestión de la diferencia. Por otro, a las formas de socialización establecidas por los *terratinentes* en base a las formas de tenencia de las tierras y las subjetividades recreadas a partir de las mismas.

Considero que tanto en las leyes indigenistas como en las prácticas de territorialización dominantes se pueden rastrear lógicas donde operan las emociones, valores y principios morales. Especialmente, para dar cuenta del poder de la retórica metacultural (Briones, 2008) que subyace detrás de las políticas y prácticas gubernamentales y de sectores dominantes.

¹⁰ Katzner (2015) refiere al término eventualización, siguiendo a Restrepo (2008) como una estrategia, un procedimiento que busca destacar las singularidades rompiendo con ciertos condicionantes como las constantes históricas, los universales antropológicos o generalizaciones definidas de a priori. Asimismo, se condice con una mirada de las categorías analíticas como acontecimientos, destacando sus formas relacionales, conflictivas e históricas.

Las políticas gubernamentales: la gestión de la diferencia normalizadora

Las leyes gubernamentales conllevan un lenguaje normativo y discursivo que aparenta ser técnico y neutral, desprovisto de valoraciones, naturalizando, deshistorizando y tergiversando los conflictos políticos y luchas históricas involucrados en los procesos de territorialización y sus subjetividades (Wright, 2003; Katzer, 2009).

Como señalan Arenas (2013)¹¹ y Racedo no siempre Tucumán fue una provincia con presencia indígena, sino que siglos antes de la emergencia de las nuevas leyes indigenistas en el marco del multiculturalismo neoliberal, la población indígena estuvo invisibilizada. Precisamente, los Pueblos Indígenas eran considerados por las leyes como objetos y sectores poblacionales a asimilar. Hacia la conformación del estado-nación, los llamados Pueblos de Indios dejaron de estar protegidos por las leyes indianas¹² caducando los derechos comunales que algunos pueblos tenían sobre las tierras. Así, se conformó una nueva estructura económica y de tenencia de la tierra (basada en la propiedad privada) con nuevas unidades de producción donde los pueblos si bien ya eran libres de tributos no poseían sus territorios y pasaron a ser parte de una nueva relación de dominación en manos de quienes se llamaron dueños de las estancias (López, 2006). No obstante, los pueblos continuaron viviendo y resistiendo. Este cambio de situaciones se tradujo en ciertas prácticas de territorialización por parte de sectores que poseían estas haciendas, estancias y fincas como los pagos de pastaje y arriendos, que abordaré en la próxima sesión a partir de los relatos de los y las comuner@s. Asimismo, la Constitución Nacional de 1853 (con vigencia por ciento cuarenta y un años hasta la Reforma de 1994) indicaba que las obligaciones del Estado argentino para con los Pueblos Originarios remitían al trato pacífico y su conversión al catolicismo.

Estas leyes se encontraron cargadas de ideas que responden al continuum mencionado que señala los tipos de subjetividades y valoraciones sociales sobre los indígenas, sobre sus vínculos y formas de ocupar el territorio por parte de los sectores dominantes. Dicha clasificación recorre desde imágenes de los “primitivos”, “bárbaros”, “atrasados” y anclados en lugares naturalizados como reliquias de un pasado sin tiempo (al menos para el tiempo de los estados modernos) y sin movimiento en oposición a la civilización que responden a los modelos comentados del llamado “indio hiperreal” o “del indio estatua”, es decir, una imagen

¹¹ La autora participó en el Equipo Técnico Operativo (ETO) responsable de administrar y ejecutar el Programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (Re.Te.CI), en el marco de la nombrada ley 26.610, llevado adelante en dicha provincia a partir del año 2007.

¹² Refiere al caso de los colectivos indígenas que se encontraban como Pueblos de Indios con derecho otorgado por la Corona española a las tierras comunales (López, 2006).

de indio exagerada e idealizada como parte de la naturaleza, cercana a la animalidad, a períodos prehistóricos, es decir, al indio que vive en estado salvaje (Carrasco, 2000).

Ahora bien, el cuerpo de derechos dados a partir de 1985 con la ley 23.302, llamada Ley Integral, presenta un cambio de paradigma a nivel nacional y local respecto al reconocimiento y la visibilidad formal de los Pueblos Originarios. Dentro de un marco jurídico de reconocimiento a la diferencia étnica, los Pueblos Indígenas comenzaron a ser considerados como sujetos de derechos, aunque no sin obstáculos (Lenton, 2010).

La provincia de Tucumán incorporó en su Constitución al artículo 149¹³ e implementó la ley 26.160¹⁴ y su programa de relevamiento territorial reconociendo formalmente a la población indígena a través de la demarcación de las tierras, el registro bajo la figura de las comunidades indígenas y de la personería jurídica. Sin embargo, estas leyes no se encuentran desprovistas de valoraciones. Por ejemplo, la figura de la personería jurídica que establece la ley 26.160, indica una forma legítimamente recomendada y autorizada de la forma de (re)presentación del indígena ante el estado, es decir, ante un proceso de etnocomunalización (Katzner, 2009) que es coercitiva, pero administrada por los indígenas.

Otra de las valoraciones en esta ley y su aplicación se encuentra en la selección de los términos a emplear en el contenido de las leyes, como lo es “tierras”, “territorios”, “tradicional” (Arenas, 2013). Estos términos refieren a una forma posible de ocupación de la tierra bajo ciertos criterios. Por ejemplo, el término “tierras” refiere a la propiedad privada en tanto medio de producción, y contrasta con la idea de “territorios” en tanto espacios de soberanía apropiados y vividos por los pueblos de acuerdo con su cosmovisión y en base a sus costumbres, tanto morales como materiales, con las que se administran las actividades comunitarias a lo largo del tiempo. Allí valores como “lo comunitario” se oponen y diferencian, como mostré en el apartado anterior, a las sociedades diferenciadas, industrializadas modernas y europeizadas. Es decir, nuevamente estamos ante una diferenciación, en este caso entre tipos de derechos, el proveniente del estado construido en base a una idea de comunidad imaginaria o de ciudadanía nacional (Anderson, 1991; Delrio,

¹³ El artículo 149 reconoce la preexistencia étnico-cultural, la espiritualidad y las instituciones de los Pueblos Indígenas, la educación bilingüe intercultural, la personería jurídica y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan. Asimismo, asegura la participación en la gestión referida a los recursos naturales y a los demás intereses que los afectan.

¹⁴ La ley 26.160, sancionada en el año 2006, ordena el relevamiento de todas las tierras de ocupación actual, tradicional y publica de las comunidades indígenas. En el marco de esa normativa se lleva adelante el Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas en Argentina.

2005) donde tras la idea del modelo de “ser” receptivo de estas leyes se articulan clivajes etnizados y racializados (Manzanelli, 2017) y el de los indígenas o consuetudinario.

Así, como indica Jimeno (2004), el discurso jurídico y la experiencia normativa, basado en un constitucionalismo liberal etnocentrista, (Zaffaroni, 2012 citado en Arenas, 2013) reinterpreta la experiencia humana bajo esa óptica, modificando al sujeto, imponiéndole coordenadas espaciales, temporales y subjetivas. En esta regulación establece criterios acerca de quiénes son peligrosos socialmente y por ende punibles, o al menos con necesidad de una tutela por parte de un “otro” capacitado para tal fin, el estado nacional y provincial. Es en estas clasificaciones donde los clivajes del racismo y el biologiscismo y psicologiscismo continúan incidiendo sobre las condiciones de vida y sobre la moralidad esperada de colectivos. De esta forma, estas leyes, en tanto dispositivos gubernamentales, reproduce la visión dicotomizadora y esencializadora de las emociones y moralidades, nombrada anteriormente.

En síntesis, este pasaje de la invisibilidad a una visibilidad, al menos desde el punto de vista formal, se enmarca en contextos de procesos históricos donde subyacen lógicas, sentidos y valoraciones hacia los Pueblos Originarios y a sus propios territorios. Desde mediados del siglo XIX, ocuparon un lugar en la construcción del estado como nación, despojados de sus tierras y transformados en sobrevivientes y mano de obra barata de emergentes economías regionales, como en el caso en Tucumán, de la industria azucarera y de las estancias ganaderas. Luego, ante el cambio de las leyes indigenistas emergieron nuevas subjetividades y valoraciones. No obstante, aunque fueron reconocidas muchas comunidades de Tucumán como pueblos con derecho a su identidad, las situaciones de despojo y avasallamiento continuaron. Racedo (2013) refiere a que, como en la mayoría de los casos, aunque exista una ley (la nombrada 26.160) que frene los violentos desalojos y las represiones, el estado provincial vía sus ejecutores, los jueces, desacatan la aplicación de la misma, avalando la fragmentación de los territorios y ventas mal intencionadas de las tierras y territorios que reivindican los pueblos. Es decir, estamos ante un Estado de Derecho que establece un poder policial (Ranciere, 2010) mediante la violencia institucional. Violencia que busca regular y controlar valores y emociones de los “otros internos”. De esta forma se evidencia que la división dicotómica establecida entre “lo público-estatal” como esfera racional desprovista de valoraciones y sensaciones o neutral no es verídica, ya que a través de la constitución de los “otros internos” con sus adjetivaciones estigmatizantes se buscó desmarcar a un tipo de individuo ejemplar que responde, justamente, al modelo cultural de civilidad.

A continuación, referiré a las y prácticas socializadoras y de territorialización dominantes, a partir de los relatos de los miembros de Los Chuschagasta respecto a éstas.

Prácticas territorializadoras dominantes: reproducción de una forma de violencia legítima

Las prácticas territorializadoras dominantes se basaron a partir de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX en un sistema organizado alrededor de familias estancieras que exigían a los pobladores un pago anual en forma de trabajo por haberles dado el “permiso” de asentarse en el perímetro de la estancia (Boldrini y Torres, 2015). Arenas (2013) también señala que estos tipos de relación y de sujeción establecidos se realizaban en base a los pastajes por el uso de tierras supuestamente no comunitarias para ganadería, o de arriendos para desarrollar actividades ganaderas y agrícolas en tierras supuestamente ajenas. Lanusse (2007) también señala que estas prácticas “de trabajo”, como los arriendos y la mano de obra barata o esclava, comienzan a partir del período de las fincas y del republicanismo (período de conformación del estado-nación). Dichas prácticas se encontraron acompañadas de los beneficios que les otorgaban las leyes indigenistas, que como mencioné, considera a la población indígena como objetos a asimilar.

De esta forma, indagar en cómo eran estas prácticas permite dar cuenta tanto del tipo de relación entablada entre las familias que decían ser dueñas de las tierras y los hoy reconocidos indígenas, como también de las subjetividades que se constituyeron alrededor de la misma junto a los valores y emociones que generaron.

Durante mi primera estadía en Los Chuschagasta visité a varios comuneros y comuneras mayores de la base del Chorro y Ñorco en sus casas. Al momento de iniciar las charlas indagué sobre sus modos de vida antes que se conformara la CI. De allí surgieron memorias que contienen no sólo su experiencia de vida sino también la de sus familiares ya fallecidos. Por ejemplo, Silverio, uno de los comuneros más grandes, de aproximadamente 75 años que reside en la base Ñorco, refirió a cómo era la vida cuando él era chico y joven:

“Eso usted tiene 10 caballos, 10 vacas, así ha usted le cobraba por los 10 caballos, por las 10 vacas para el pastaje, lo que coma los animales (...) entonces **estos turcos basura de los Amín que están ahí, ellos dicen que de ellos es la finca**. Ellos han venido fundamentalmente a sacar leña cuando todos los ingenios se movían a leña ha visto... (...). Otra vuelta han venido también los basura que han querido que todos los animales

que tengamos nosotros sea a media, cuando haya terneros chiquitos la mitad para nosotros y la mitad para ellos, todo eso pretendía”¹⁵

Adán y su padre (también uno de los comuneros mayores), que viven en la base Ñorco, durante la charla en su casa sobre el modo de vida que tenían antes de que se conforme la CI, señalaron:

“le pagaban pastaje a los Amin...pero bueno, como que ellos, todos sabemos que ellos querían para adueñarse de acá, ... (...) se sentían dueños, dueños de acá, de estas tierras (...) Ellos [Los Amín] decían, digamos con toda la viveza decían ser dueños (...) antes se desconocía mucho no es como ahora, antes ellos el tema de los papeles, si son dueños reales , o sea si dueños legítimos o no... Entonces ellos decían nosotros somos dueños, y somos dueños acá de las tierras y ustedes tendrán que pagar porque un animal por año como hacían, porque nosotros somos dueños tienen que pagar... y bueno somos dueños y le pagaban la gente acá, le pagaba (...)”

“(...) Porque nosotros sembrábamos, la tercera parte para nosotros de lo que cosechábamos y todo lo demás (...) era de ellos, los animales.... De los terratenientes se llamaban... (...) En la casa pagábamos. A veces en la semana, al mes, más días pagábamos y trabajábamos gratis para ellos. Esclavos, éramos esclavos, en una palabra”

Pasado el tiempo (hacia fines de la década de 1990) los hostigamientos y estas formas de trabajo se transformaron en intimidaciones de desalojo:

“Estábamos intranquilos por la situación esa, qué podía llegar a pasar más adelante si estamos con la intimidación de desalojo. Porque (...) más antes ellos, nos habían dicho, Los Amin, los viejos, (...) Eso nunca me voy a olvidar: “primero vamos a empezar por los más gruesos y vamos a terminar por los más delgados...” Quería decir que van a empezar con los que más tienen y seguir con lo que menos tienen y siempre se basaban en eso, los que tenían más animales”

Estos testimonios son importantes porque permiten dar cuenta de dos cuestiones: acerca de la estructura social-económica en la que los y las comunero@s se encontraban insert@s y sobre las categorías identitarias que emergieron junto a las valoraciones y emociones que producen.

En primer lugar, estas prácticas territorializadoras dominantes consistían en arriendos y pastajes. Justamente, en los relatos de Silverio, de Adán y su padre emergen nociones como *obligaciones* junto a la frase: “era un trabajo esclavo” además de señalar a las personas que ejecutaban ese tipo de prácticas territorializadoras como *terratenientes*. Como mucho@s

¹⁵ En este fragmento como en los siguientes el resaltado en negrita es realizado por quien escribe a fin de remarcar aspectos que considero relevantes.

comuner@s también recordaron, estos terratenientes eran *los turcos*, la familia Amín. Además, los *turcos Amín* como *terratenedientes* pretendían y *decían ser dueños de la tierra*. Así las expresiones *adueñarse*, o querer *ser dueño de* reflejan que el tipo de relación que se sostenía y legitimaba en base a una forma de organización socio-económica y productiva y de “usos” diferenciados de los lugares, en este caso la de la propiedad privada, tipo de tenencia de la tierra desde la cual se deslegitima y desconoce a las formas colectivas de posesión del territorio que sostienen los y las comuner@s y base de los conflictos territoriales. Una forma de organización espacial dominante que reconoce y autoriza como unidad central moral al individuo y no cualquier individuo, sino bajo un modelo etnizado y racializado que responde a cánones de blanquitud europeizante y no a la comunidad con sus formas colectivas.

En segundo lugar, estas prácticas territorializadoras dominantes, como arriendos, *obligaciones*, pastaje, se encuentran acompañadas de categorías de identificación, por un lado, la mencionada categoría *terratenedientes* y por otro, los *indios*.

La categoría *indio* emergió de los relatos de los y las comuner@s mayores a medida que relataban sobre sus formas de vida y sobre cómo eran las percepciones y sensaciones sobre ell@s mism@s, particularmente durante el trabajo de sus territorios por medio de esta modalidad del pastaje y arriendo. Así, otro de los comuneros mayores, el primer cacique que tuvo la comunidad-Pueblo Los Chuschagasta, Francisco Balderrama de 74 años, en su casa de en El Chorro, señaló:

“Ha sido la estrategia de los españoles, dividirlos o, como es, desterrarlos para que los puedan dominar mejor **porque uno es como el animal...** (...) en ese tiempo con el poco conocimiento que había (...) de los derechos, aunque para ellos no éramos, **cuando han venido los españoles para ellos no éramos gente nosotros. Si, para ellos éramos un animal...un animal más, que en realidad ellos han hecho tipo malón por las injusticias que hacían**”

Otro relato fue el de María Ragido, que vive en la base Ñorco y es una de las mujeres mayores de la comunidad y de referencia ya que participó de los primeros juicios (hacia 1997-1998), junto a dos mujeres más ya fallecidas, Doña Gerónima Reyes y Doña Faustina Yapura (madre del comunero Adán). Doña María ganó el juicio de desalojo ante los terratenientes Amín y fue una de las comuneras activas en el proceso de organización para constituirse como CI. Durante la charla que mantuve con ella se refirió a cómo se sintió y como se sentían los y las comuner@s ante la situación de defenderse de los desalojos y de juicios:

“(…) Primero nos costó muchísimo. Medio pesado era (…) Sí porque no se animaba la gente. Estaba medio desanimada. Tenían miedo... el miedo nos llevaba más. Miedo porque ellos lo único que hacen, dicen es desalojarnos (…) Con mucho cuidado porque si hacíamos mucho... (…) ya empezaba a haber amenazas, poquita gente...(…) Al comienzo había ocho personas, más o menos, que se animaron a reorganizarse...cuatro (...)”

“(…) mis padres siempre me han sabido conversar de la, de mi descendencia. De que **éramos descendientes** de, ellos **le decían “indios”** (...) **pero** usted ha visto que antes eh, decir “indio” era **como ofensivo**, o sea que, uno le tenía miedo a todo, le tenía miedo a un juez, a la policía, venía gente así, **blanca**, terrateniente y uno temblaba por qué no sabía quién era (...)”

Además, como en reiteradas veces emerge en los distintos relatos, María apuntó al rol de la educación formal que negaba (en sintonía con el cuerpo de derecho indigenista de ese momento) el reconocimiento indígena:

“(…) Les quedó esa idea de la primaria cuando se hablaban mal de los indios, en la escuela...Por lo general esa era la educación formal, de querer siempre borrar nuestra historia. Tenía una finalidad digamos... Entonces como ya se les enseñaba así, con el prejuicio que tenían nadie quiere ser”

En estos testimonios predomina la valoración negativa donde la categoría *indio* se encuentra cargada de estos prejuicios que se sustentan en históricas relaciones asimétricas de poder entre los hoy indígenas y los *terratenientes*. Por ejemplo, en las nociones que surgen del testimonio de Doña María se encuentran cargadas de una connotación negativa, era *ofensivo* nombrarse como tal (principalmente en ámbitos como la escuela o ante los terratenientes, familia Amín, por ejemplo). Justamente Doña María marca una irrupción al hablar sobre su descendencia *india* al decir, “**pero** usted ha visto que antes eh, decir “indio” era como ofensivo, o sea que, uno le tenía miedo a todo, le tenía miedo a un juez, a la policía, venía gente así, blanca, terrateniente y uno temblaba por qué no sabía quién era (...)”

También se rastrean sensaciones, experiencias de discriminación y vergüenza que exacerbaban connotaciones de “lo bárbaro”, “lo natural”, “lo animal” y “lo indómito”. Todas ellas, como indiqué anteriormente, opuestas a una idea de civilidad hegemónica impuesta en el imaginario social y reforzada por las leyes indigenistas que consideraban a “lo indio” como objeto de derecho y que responden a los modelos comentados del llamado “del indio estatua”, es decir, una imagen de indio exagerada e idealizada como parte de la naturaleza, cercana a la

animalidad, a períodos prehistóricos, es decir, al indio que vive en estado salvaje (Carrasco, 2000). También este tipo de categoría reproduce una objetivación y naturalización de ser *indio*, una distancia temporalizada atravesada por las valoraciones y el contexto social hegemónico del momento (Lanusse, 2007; Pizarro, 2013). Así, por ejemplo, lo refleja otro testimonio del comunero Silverio cuando hizo alusión a qué entendía por *indios*:

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

Hasta aquí mostré cómo en los testimonios de miembros de las comunidades repercute el modelo de dominación histórico. Un modelo que fue y es base de las situaciones de violencia y sometimiento al imponer dos tipos de subjetividades metaculturales diferenciadas basadas en un “nosotros autorizado” y “otro bárbaro” junto a la modalidad de tenencia de la tierra y las prácticas socio-productivas en torno a ella, la propiedad privada. Ambas contribuyen al modelo de civilidad esperado. De esta forma dicho modelo ha despertado y conducido en “los otros” acciones y coordinadas espaciales y temporales de comportamiento en función de los valores que se reclamaban como legítimos y justos. Así, las leyes, programas y prácticas territorializadoras dominantes presentan en su lenguaje evaluaciones morales acerca de la población que buscan regular. Evaluaciones donde subyacen principios morales sobre qué y quién se encuentra autorizado donde la apelación a lo emotivo es clave. Las sensibilidades, es decir, la capacidad de experimentar y despertar el sufrimiento y la alegría (Jimeno Santoyo, 2004) permean constantemente estas nociones.

Estas ideas nos remiten a lo que señala Jimeno Santoyo (2004) acerca de que, junto a una desorganización sociopolítica y económica de los pueblos, se halla una desorganización psíquica, con repercusiones en las formas de identificación. Así, ocurre con la categoría *indio* que refleja que muchas prácticas fueron y son silenciadas, mantenidas en secreto puertas adentro en las familias, evitando un reconocimiento público, lo cual conlleva a que se refuerce la idea dominante de “pasividad” e “inutilidad” de estas personas. Estos testimonios se encuentran acompañados de términos como *obligación*, *miedo* cargados de sensaciones de impotencia y expresiones de tristeza y hasta llanto en los relatos que dan cuenta de que las

prácticas y comportamientos están sujetos a la (re)producción de emociones, sensaciones y valores. Es decir, en los relatos trabajados subyace una valoración social de inferioridad que luego se traduce en el tipo de presentación y reconocimiento público-social establecido. No en vano, Racedo (2013) indica que la colonización estuvo marcada por la crueldad y con el fin de procurar la desaparición de valores y sostenes comunitarios y, agregó, de poder reconocerse públicamente como indígenas

A continuación, me interesa dar cuenta de las prácticas y estrategias de los miembros de las comunidades, en tanto posicionamientos políticos para habilitar lugares sociales (Delrio, 2005) y que dejan ver otros procesos de territorialización y de reivindicación identitaria.

Prácticas territorializadoras alternas. Una gestión de las emociones desde Los Chuschagasta

Las prácticas de territorialización dejan entrever la trama de avasallamientos que continuó luego de la conformación de la CI, ya en un marco de derecho multicultural que reconoce la diversidad cultural. Los abusos cometidos son múltiples: desde quemas de casas, firma de documentos con engaños para comprometerse a dejar predios, prohibición de entrar en estancias donde hay comuneros y comuneras viviendo, cerramiento de servidumbres de paso, violencias sufridas durante el proceso de transformar tierras comunitarias en propiedades privadas (Arenas, 2013).

Puntualmente, en el caso de Los Chuschagasta se encuentra el mencionado asesinato de Javier Chocobar junto a la herida a tres comuneros, Andrés Mamaní, Emilio Mamaní y Delfín Cata, y en sí, como indicaré, una *herida colectiva*, que afectó al resto de la comunidad-Pueblo. Dicho asesinato se enmarca en este contexto de violación de derechos indígenas territoriales y de amenazas históricas. La mayoría de estas amenazas se presentaban al momento de ocupar y hacer uso del territorio como ocurría, por ejemplo, cuando los y las comuner@s colocaban cercos para la siembra. El mismo Javier Chocobar fue intimidado en varias oportunidades por el padre de Darío Luis Amín, por hacer uso del territorio en el que siempre vivió.

Puntualmente, el motivo principal de las disputas que desencadenó en el fatal desenlace del 12 de octubre de 2009, fue el uso de la cantera de lajas, cantera que los Amín querían explotar productivamente. A ello se le suma el antecedente de que ya los miembros de la comunidad-Pueblo habían dejaron de pagar el llamado pastaje o arriendo y/o que ya no aceptaban ser

parte del “juego tramposo de los *terratenedores*” que les ofrecían cederles tierras para que construyeran sus casas y vivan y trabajen en la cantera.

El asesinato de la autoridad Javier Chocobar conmocionó a la comunidad irrumpiendo de forma violenta en la vida cotidiana de sus miembros, quienes no se esperaban semejante represalia por parte de los Amín. Nancy, miembro y vocera de Los Chuschagasta durante el juicio¹⁶ por el asesinato a Javier Chocobar indicó durante una exposición¹⁷ sobre el proceso de lucha y resistencia de Los Chuschagasta:

“(…) Nos preguntamos también cómo transformamos ese avasallamiento. El mismo estado argentino va muchas veces en contra de los propios derechos que proclama. En el caso nuestro, el asesinato de Javier implicó **una herida colectiva en la comunidad y un desequilibrio espiritual, físico y psíquico**”

Otro comunero, quien vive en El Chorro y también fue vocero de Los Chuschagasta durante el juicio, refirió, mientras charlábamos en su casa sobre cómo vivieron y sobrellevaron el asesinato a Javier Chocobar, al temor que ocasionó este fatal hecho:

(…) El temor siempre está y ahí (...) **muchas de las acciones que se tomaron en territorio en ese momento era para laburar sobre el temor, el temor esta siempre presente.** Esta presente en nosotros en cada cosa que hacemos en la vida y está presente y es una de las herramientas, es quizás una de las herramientas fundamentales que ha tenido la colonización con nosotros: el temor, el temor a reconocerse como indígena, el temor a hablar mi lengua. El temor a las prácticas ancestrales, viene desde la Iglesia Católica que te prendían fuego en la hoguera y si hacés un culto a la Pachamama (...)”

No obstante, Los Chuschagasta supieron reponerse y fortalecerse luego de dicho conflicto territorial. Ello se evidencia en las acciones que realizaron en el territorio.

Una de estas actividades que realizaron Los Chuschagasta fue llamada “*Territorio de memoria, lucha y resistencia "Javier Chocobar"*”¹⁸. El 15 de diciembre de 2015 se colocó una placa y menhires con simbología diaguita tanto en la cantera de lajas donde asesinaron a Javier Chocobar, como a lo largo del territorio. Este espacio territorial se ha vuelto, tal como

¹⁶ El juicio por el asesinato de Javier, impune durante 8 años y 10 meses, se inició el 28 de agosto de 2018 y finalizó el 24 de octubre de 2018.

¹⁷ Aquí refiero al panel “Reivindicaciones, derechos y luchas territoriales indígenas en la Argentina contemporánea” que se llevó adelante durante el III Congreso Nacional de Estado y Políticas Públicas. “Neoliberalismo tardío en crisis: Resistencias y propuestas” organizado por FLACSO (Buenos Aires), el día 31 de octubre de 2018.

¹⁸ Para ello, contaron con el acompañamiento del Instituto Municipal de Cerámica de Avellaneda Emilio Villafañe (IMCA) y de la Escuela de Cerámica de Mar del Plata, cuyas autoridades y estudiantes se pusieron a disposición para realizar la construcción de estas piezas cerámicas.

ellos lo definieron: “un lugar de memoria, lucha y resistencia”, donde los miembros de Los Chuschagasta lo recuerdan y reivindican. Una de las frases que se encuentran en la placa que se colocó allí reza: “Javier Chocobar dio la vida defendiendo el territorio que nos dejaron nuestros ancestros y este lugar es un espacio sagrado que representa la lucha histórica de nuestro Pueblo por la vida, la identidad y el territorio”. La elección de este tipo de estructura con forma de menhir fue realizada por el mismo pueblo basándose en elementos propios de la cultura, arte, símbolos, historia y cosmovisión de la Nación Diaguita. Estos mojones reflejan la relación con los ancestros y representan bases de la identidad del Pueblo, son espacios que toman vida, lugares de protección y de guía.

Luego, en julio de 2017 se realizó una segunda actividad denominada “*Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita*” con el objetivo de inaugurar en el salón comunitario un taller de cerámica con el nombre de Javier Chocobar y llevar adelante actividades en base a la cerámica, elemento histórico del lugar que da cuenta de la identidad diaguita y su relación con el territorio.

En ambas actividades pude participar y puntualmente durante el segundo viaje en 2017 mientras se desarrollaban estas jornadas del Taller de Cerámica charlé sobre las repercusiones que las mismas tuvieron en la comunidad con los y las comuner@s.

Como indicaron varios comuneros y comuneras, el fin de la actividad fue resignificar y visibilizar el territorio otorgándole otros sentidos que no se encuentren exactamente ligados a las sensaciones negativas que provienen de la causa por la cual se están haciendo dichas acciones. Es decir, si la causa son las prácticas de territorialización dominantes con la carga emocional dolorosa y negativa que conlleva tal como se vislumbró en las frases de Nancy “una gran herida para comunidad” que produjo “un desequilibrio emocional” y también “el temor” que produjo en los y las comuner@s; aquí sobresalen sensibilidades superadoras.

Asimismo, lo largo de su emotivo relato durante las jornadas mencionadas, Nancy describió cómo la comunidad fue preparándose desde aquél 12 de octubre de 2009 hasta el momento del juicio:

“Estas actividades son muestra de una organización que lucha y resistencia, aun ante la presencia impune de terratenientes en Territorio Diaguita. Son una herramienta política que representa la lucha de Los Chuschagasta que no se detiene y sigue resistiendo colectivamente”

“Ha habido dificultades en estos años, pero con un proceso reorganizativo llegamos con fortaleza colectiva y hemos reorganizado la memoria colectiva. (...) Justamente, si el derecho a la consulta y participación se hubiera respetado e implementado hoy nuestra autoridad [por Javier Chocobar] estaría con nosotros. Lo mismo ocurre con el respeto al relevamiento de la ley 26.160.

También en otra oportunidad charlamos con Nancy sobre la actividad de “Sitio de Memoria, Identidad y Resistencia”. Ella, quien también fue mentora de estas actividades y proveyó del contacto con el Instituto Municipal de Cerámica Emilio Villafañe (Avellaneda, Bs. As.), lugar donde estudió cerámica, indicó:

“(...) reivindicar ese lugar... resignificar sería la palabra. Que tuviera otro sentido. Porque mucha gente del lugar, y también la familia de Javier, nos decían que queda vez que pasaban por ese lugar nos provoca sensaciones negativas. (...) Hay una gruta ahí en donde pasó lo de Javier. Entonces, desde ese lugar pensamos que estaría bueno poder crear un espacio que tenga otro sentido. Que reivindique lo que pasó y que sea algo de la memoria, pero que también le diese otro significado al lugar. Así, empezaron a surgir muchas ideas (...)” Nosotros estamos acostumbrados a ver un montón de conflictos y de gente que no llega a ser Javier Chocobar en el hecho pero que todos los días lucha porque no te saquen de tu lugar, por el territorio, defiende a su familia y a su comunidad”

En estas expresiones el reivindicar y resignificar el espacio donde asesinaron a Javier implica marcar el territorio y contar lo que sucedió en primera persona y como efectivos sujetos de derechos y políticos. Si antes predominaba el miedo y la vergüenza ante los atropellos de los terratenientes que los desconocían como indígenas ahora Los Chuschagasta se levantan para transformar esa *herida* en un motor de lucha, resistencia y fortaleza. Además, se realza el valor de lo comunitario, el trabajo recíproco de los miembros de la comunidad para señalar y hacer uso del territorio con estas actividades.

Otro ejemplo de las acciones que acompañaron a estas prácticas de territorialización son el armado de textos realizado por este comunero, vocero de Los Chuschagasta durante el juicio, donde bajo la firma de *Territorio Libre Diaguita* repiensa y transmite las luchas territoriales que dan día a día viven. De allí surgen los siguientes relatos cargados de sensaciones y sentidos que revierten aquellas ideas estigmatizantes que indican que “los indios son incivilizados y brutos”. Por ejemplo, los siguientes fragmentos aluden a otras emociones y moralidades acerca de lo propio del territorio, de conocer lo que implica el trabajo allí y de cómo es vivida la resistencia: “conocedor de la lucha de la siembra, como su alumno escuchó en silencio, me comenta de la dureza de la siembra, la misma dureza con la que hace más de

una década defiende su territorio (...); “Nunca encierres totalmente a un animal salvaje, porque va a luchar hasta la muerte”; “Ruge, ruge como una leona a la que le quitaron el cachorro, su figura se disfraza de animal salvaje, no ruge de dolor, miedo o angustia; ruge de rabia, ruge de impotencia (...).”

En la expresión “ruge, ruge como una leona” y en el interpretar al comuner@, conocedor del territorio que resiste, como un “animal salvaje que lucha hasta la muerte”, encuentro una forma de resignificar también aquellas clasificaciones cargadas de emociones y de valores, que desde los sectores dominantes asocian, como mostré, “lo indígena-*indio*” a lo tosco e indómito del animal y a un comportamiento bárbaro e inferior a dominar y disciplinar bajo la regulación de la corporalidad. Allí, también se da cuenta que esta vinculación establecida con los animales y su ferocidad habla sobre otras formas de concebir al territorio y en sí al orden natural que desde nuestra visión occidentalizada, marca separación y superioridad entre el individuo y la naturaleza.

También otro de los fragmentos indica: “Hay personas que no tienen alguna credencial que los respalde, pero no tiene corazón, y (...) sin corazón no se puede luchar”. Esta referencia a no necesitar de un título habilitante, es decir, avalado por el estado-nación, como el de los jueces y policías que actúan en los desalojos, sino apelar (al) “el corazón”, el “compromiso”, exhibe que oponen una lógica diferenciadora, como el derecho consuetudinario indígena, al burocrático, estatal o al Estado de Derecho.

Por último, las prácticas de territorialización propias de Los Chuschagasta, como las actividades que llevaron adelante, implican un ejercicio de revisión crítica que están realizando los y las comuner@s acerca de las categorías identitarias que emplean al momento de reconocerse y nombrarse, especialmente ante el inicio del juicio por el asesinato de Javier. Ello se refleja en el énfasis en la categoría *Pueblos Originarios* antes que CI y en la noción de *Territorio Libre Diaguita* formulada por ellos mismos. Nancy al respecto indicó:

“hay que hacer como un registro de volver a reflexionar con el mismo discurso que uno tiene porque pareciera que cuando nosotros hablamos de los indios o de la gente de antes hay como una, una desconexión entre el pasado y el presente, como que es otra cosa... (...) Replantearnos sobre, digamos, la historia nuestra (...) sobre la conformación de la comunidad que es el reconocimiento hacia el estado argentino. Ahora nosotros nos planteamos como Pueblos y cuál es la reconstrucción que nosotros hacemos de nuestra historia”

Este proceso de repensar las formas y categorías de identificación empleadas conforman políticas de identidad, es decir, estrategias políticas que disputan poder (Isla, 2009) a través de estos ejercicios de revisión y replanteo de la historia, de deconstrucciones, actividades, memorias, entre otras, que se enmarcan en un contexto de luchas políticas y que también pueden mostrar procesos de tomas de posición y de habilitación de lugares sociales marcados. Así, la categoría identitaria *Pueblo Originario*, a diferencia de *indio*, implica reapropiarse de la relación con sus ancestros, con lo propio, con el territorio y sus particularidades como es el estar inserto en un tipo de relaciones sociales, culturales, económicas, productivas y políticas específicas de un colectivo particular. Particularidades que también se encuentran graficadas en los mojones y plasmadas en las actividades del Taller de Cerámica Javier Chocobar.

En síntesis, en los diversos relatos de los miembros de la comunidad-Pueblo en el marco de conflictos territoriales se pueden identificar valores y emociones entrelazadas con las prácticas y políticas de territorialización dominantes y con las experiencias cotidianas vividas en torno al territorio. Entre ellas, se destacan los relatos y actividades que, como indica Jelin (2004), se encuentran repletas de emociones y nos orientan sobre qué recuerda y reivindica cada colectivo, especialmente en el caso de los (sub)alternizados, que buscan contar “otras” historias, deslegitimando la historia oficial y los atropellos.

Las actividades mencionadas conforman hitos, huellas, marcas territorializadas que son también actos de compromiso político en, por lo menos, dos sentidos: ya sea porque la instalación de las marcas es siempre, y particularmente en los casos de experiencias traumáticas colectivas de represión y aniquilación, resultado de luchas y conflictos políticos, y/o porque su existencia es un recordatorio físico de un pasado político conflictivo, que puede actuar como chispa para reavivar el conflicto sobre su significado en cada nuevo período histórico o para cada nueva generación (Jelin, 2004; Delrio, 2005).

A continuación, ofreceré las conclusiones a partir de lo desarrollado a lo largo del trabajo.

Reflexiones finales

A partir de este trabajo comencé a sistematizar y repensar mis interpretaciones sobre lo recientemente vivido con la comunidad-Pueblo Los Chuschagasta. Como mencioné, mi interés descansó en indagar en las prácticas de territorialización dominantes (por parte de los *terratenientes*) y alternas (de Los Chuschagasta) y su influencia sobre los procesos de subjetivación indígena y formas de identificación en el marco de conflictos territoriales. Para

ellos tomé dos momentos: antes de que se conforme la CI Los Chuschagasta y luego, específicamente, a partir del asesinato de Javier Chocobar.

Estos dos momentos responden a cambios en la estructura socio-económica y legal. Mientras que en el primero (desde mediados del siglo XIX, conformación del estado-nación, hasta mediados de la década de los noventa y comienzos del siglo XXI) los y las comuner@s se encontraban en una situación de arriendo y con leyes indigenistas que consideraban a los Pueblos Indígenas como una población a asimilar asociada a imágenes como “bárbaros”, “brutos”, “indómitos” y por ende como objetos de derecho; en el segundo, cambia el marco de derecho nacional, internacional y local indicando la integración y reconocimiento formal de los Pueblos Indígenas y a la diferencia étnica. No obstante, como mostré, ello no impidió que los avasallamientos y casos de violencia continúen, como se reflejó con el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar.

Puntualmente, identifiqué que distintas sensibilidades subyacen a las prácticas territorializadoras. En el caso de las dominantes, como los arriendos, los pastajes y los trabajos de *obligación*, despertaron sentimientos de miedo, temor y de desprestigio en los y las comuner@s. Sentimientos que producen una desvalorización personal y social en sus personas y que repercute en la categoría identitaria *indio* con la carga peyorativa y negativa que presenta, y que, en algunos casos, provocó que algun@s comuner@s busquen distanciarse de dicha categoría asociándole atributos de “incivilizado”, “bruto” e indómito”. Estas sensibilidades se vieron reforzadas por el cuerpo de derecho imperante en ese momento y que, como mostré, a partir de la conformación del estado-nación buscó despojar a los Pueblos Indígenas de sus derechos a las tierras comunales instaurando un régimen basado un tipo de moralidad que se corresponde con la tenencia de la tierra bajo la propiedad privada, la idea “de civilización y progreso” y de un “nosotros” etnizado pretendidamente blanco, europeo y civilizado y por ende con una valoración y reconocimiento social superior, universalizadora y neutral. La violencia dominante así continuó como forma de disciplinamiento y control estatal que busca corregir y ubicar a los grupos (sub)alternizados en el continuum de moralidad esperada y deseada. Ello también se condice la idea de que los indígenas son apolíticos, sin capacidad de un lenguaje público-político ya que sus comportamientos e identificaciones se reservan para el ámbito de lo privado, junto a estados emocionales (y no cualquier tipo de emoción, sino aquellas estereotipadas) que los oponen a “lo racional”. En función de ello, prácticas cotidianas como los desalojos, presiones, amenazas y hasta asesinatos son justificados o respaldados.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando focalizamos y nos interesamos en las prácticas y estrategias de estos colectivos (sub)alternizados?; ¿se puede continuar sosteniendo esta correlación entre un cierto tipo de moralidad, un tipo de subjetividad, valoración y reconocimiento público-social, la idea de ser apolíticos? Entiendo que la respuesta es no ya que también se encuentran prácticas territorializadoras alternas, es decir, llevadas a cabo por Los Chuschagasta, donde mediante actividades colectivas y relatos resignifican al territorio y a sí mismos. Allí también aparecen sensaciones y sentimientos como la fortaleza colectiva y territorial, el compromiso a sus luchas que contrasta a los sentimientos de temor, el miedo y la vergüenza. El revertir estas sensaciones estigmatizantes y peyorativas muestra el esfuerzo colectivo y de reorganización y de rescate de la memoria ancestral que les permitió a Los Chuschagasta sobrellevar los históricos avasallamientos que derivaron en la gran *herida colectiva* con el asesinato de Javier Chocobar.

Así, las actividades de señalar y marcar el territorio, como ocurrió con los mojones y la inauguración del salón comunitario y del Taller de Cerámica Javier Chocobar, junto a los relatos conforman memorias que forman parte de estas luchas y las experiencias de (re)construcción de comunidades que buscaron ser quebrantadas y disueltas. Así conforman acciones que buscan habilitar, por parte de Los Chuschagasta, lugares sociales transitados, modificar las condiciones de existencia, cuestionar usos hegemónicos del territorio y participar de las experiencias de sus antepasados y de sus luchas y transformar. Además, acompañan los ejercicios de revisión que derivaron en nuevas formas de identificación con significados positivos como *Pueblo Originario* y *Territorio Libre Diaguita* donde nuevamente emergen emociones y sensibilidades positivas que generaron expectativas y motivaciones en las personas a seguir (re)construyendo sus historias, sus reclamos, pedidos de justicia, a fortalecerse, reconocerse como indígenas y a activar nuevos rumbos, aún en articulación con las categorías e imágenes del lenguaje dominante.

De esta forma, se ve que si en tiempos anteriores el temor de los y las comuner@s y de sus familiares provocó que silenciaron sus prácticas ancestrales y quedasen relegados a la esfera privada. Ahora, Los Chuschagasta muestran que a partir de esta resignificación y de revertir estos sentimientos y sensaciones peyorativas motorizan estrategias y posicionamientos políticos. En tanto *Pueblo Originarios diaguitas*, se presentan como sujetos de derechos y políticos, se pronuncian en primera persona y desarrollan políticas de identidad para legitimar sus saberes, conocimientos, sus tradiciones y sus derechos a un territorio libre y con plena autonomía.

Bibliografía

ANDERSON, Benedict (1991) "Introducción". En *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE, México, pp. 10-25.

ALONSO, Ana María (1994) "The politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, Vol 23, pp. 379-405.

AMUEDO, Claudia (2014) *Las sendas de las plantas: conexiones entre el paisaje, la historia, humanos y no-humanos en El Algarrobal (Depto de Cachi, Salta)*. Tesis de Maestría. Chile, Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá.

ARENAS, Patricia, GALÍNDEZ, L., RACEDO, Josefina y TORRES, Verónica (2012) "Violencia en territorios indígenas: la aplicación de la ley 26.160 en Tucumán". En Cid Ferreira, L. y Arenas, P. (comps). *Violencias y derechos humanos. Estudios y debates en el Tucumán profundo*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires, pp. 163-192.

ARENAS, Patricia (2013) "La participación de Tucumán en el relevamiento territorial de la ley 26160: Una mirada desde las prácticas". *Población y sociedad* Vol.20 N° 2. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-85622013000200002. FECHA DE CONSULTA: 31/10/2017

BALBI, Fernando (2009) *De leales, desleales y traidores: valor moral y concepción política en el peronismo*. Antropofagia, Buenos Aires.

BARABAS, Alicia. M. (2014) "Etnoterritorios: legislaciones, problemáticas y nuevas experiencias". En Trinchero, H., Campos Muñoz, L. y Valverde, S. (coord.) *Tomo II Pueblos indígenas, Estados nacionales Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. [en línea] Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, pp. 67-103. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20141119040550/Pueblos2.pdf> FECHA DE CONSULTA 10 de febrero 2017.

BOLDRINI, Paula y TORRES, Verónica (2015) "Develando la vida cotidiana de la comunidad". En Racodo, J.[et al] *Conociendo la Comunidad Indígena Los Chuschagastas: tierra, organización comunitaria e identidad*. Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras, San Miguel de Tucumán, pp. 63-144.

BRIONES, Claudia (2005) "Formaciones de alteridad. Contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En Briones, C. (Ed.). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires, pp. 11-44.

BRIONES, Claudia (2008) "Diversidad cultural e interculturalidad: ¿de qué estamos hablando?" En García Vázquez, C. (comp.) *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI*. Prometeo, Buenos Aires, pp. 35-58.

BROW, James (1990) "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past". *Anthropological Quarterly* 63(1), pp. 1-6.

CARRASCO, Marita (2000) *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. IGWIA y Vinciguerra, Buenos Aires.

DELRIO, Walter (2005) *Memorias de expropiación. Sometimientos e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

FREDERIC, Sabina (2004) *Buenos Vecinos, Malos Políticos. Moralidad y Política en el Gran Buenos Aires*. Prometeo, Buenos Aires.

GROSSBERG, Lawrance (1996) "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?" En Hall, S. y Du Gay, P. (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 148-181.

GUBER, Rosana (2005) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. PAIDÓS, Buenos Aires.

GUBER, Rosana (2011) *La etnografía*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.

ELIAS, Norbert y DUNNING, Eric (1992) "La búsqueda de la emoción en el ocio". En Elias, N y E. Dunning; *Deporte y Ocio en el Proceso de la Civilización*. FCE, Madrid.

HALL, Stuart (1996) "Introducción: ¿Quién necesita "identidad"?" En Hall, S. y Du Gay, P. [2003] (ed.) *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu, Buenos Aires, pp. 13-39.

HALL, Stuart (2010) "La cuestión multicultural". En Restrepo, E; Walsh C.; Vich, V. (comps.) *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Enviñon, Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Andina Simón Bolívar, Popayán, Lima, Bogotá y Quito, pp. 583-616.

HOWELL, Signe (1997) "Introduction" En Howell, S. (ed.) *The Ethnography of Moralities*. Routledge, London. pp. 1-18.

JELIN, Elizabeth (2004) "Fechas en la memoria social: las conmemoraciones en perspectiva comparada (Frontera)" *Íconos: revista de ciencias sociales. Música, consumos culturales e identidad* N° 18. FLACSO sede Ecuador, Quito, pp. 141-151.

JIMENO SANTOYO, Myriam (2004) *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Bogotá, Centro de Estudios Sociales. CES, Bogotá.

KATZER, Leticia, GIMÉNEZ ZUMBO, Pablo, CHIAVAZZA, Horacio, MIRANDA, GASULL, Virginia y VÉLEZ, Silvina (2017). "Bio-historia del nomadismo y de la producción territorial en el NE de Mendoza: lectura interdisciplinaria desde la ecología, la arqueología y la etnografía" *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XLII (2), pp. 345-367. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-14792017000200010&lng=pt&nrm=isso&tlng=es FECHA DE CONSULTA: 01/02/2018

KATZER, Leticia (2009) "Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia de Mendoza". *Avá* N°16, pp.117-136.

- KATZER, Leticia (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* N° 7, pp. 63-76.
- LANUSSE, Paula (2007) *Memoria y alteridades indígenas en Cachi, provincia de Salta*. Trabajo de tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- LENTON, Diana (2010) “Política indigenista argentina: una construcción inconclusa”. *Anuário Antropológico* N° 1, pp. 57-97. Disponible en: <http://journals.openedition.org/aa/781> FECHA DE CONSULTA: 12/10/2018.
- LONGO, Agustina (2010) “Pueblos indígenas y estado-nación en la actualidad: construcción de alteridades en las disputas por el pasado. Los niños de Llullaillaco – YuyaiYakuWawakuna”, en *Trabajo final del Seminario de Antropología Social: Alteridades, estados y gubernamentalidad neoliberal*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, dictado por la Dra. Morita Carrasco.
- LÓPEZ, Cristina (2006) “Tierras comunales, tierras fiscales: el tránsito del orden colonial a la revolución” *Revista Andina*, N° 43, pp. 215-238.
- LUTZ, Catherine and WHITE, Geoffrey M. (1986) “The Anthropology of Emotions”. *Annual of Anthropology* Vol. 15, pp. 405-436.
- MANZANELLI, Macarena Del Pilar (2017) “Marcos de discusión para la lucha por el territorio, la identidad y autonomía”. Una etnografía sobre la propuesta de Ley de Propiedad Comunitaria Indígena desde la perspectiva del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO)”. Tesis de Maestría, IDAES, IDES, Universidad Nacional de San Martín.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2004) “¿Una etnología de los ‘indios misturados?’ Situación colonial, territorialización y flujos culturales”. En: Grimson, A.; Ribeiro, G.L. y Seman, P. *La antropología brasileña contemporánea*. Prometeo, Buenos Aires.
- PIZARRO, Cynthia (2013) “La entrevista etnográfica como práctica discursiva: análisis de caso sobre las pistas meta-discursivas y la emergencia de categorías nativas”. *Revista de Antropología*, Vol. 57, N° 1, pp. 461-496.
- RACEDO, Josefina (2013) “Construcción de la identidad en las nuevas organizaciones de pueblos indígenas originarios”. *Continuidades y cambios*”, *RUNA* XXXIV (1), pp. 49-57.
- RACEDO, Josefina, BOLDRINI, Paula, CALISAYA, Alfredo, [et al] (2015) *Conociendo la comunidad indígena Los Chuschagasta: tierra, organización comunitaria e identidad*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- RANCIÉRE, Jacques (2010) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- RESTREPO, Eduardo (2008) “Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault”. *Tabula Rasa*, N° 8, pp. 111-132.
- SEGATO, Rita (2007) “Introducción e Identidades políticas/ Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global”. En *La nación y sus Otros*. Prometeo, Buenos Aires, pp. 17-36.
- WRIGHT, Pablo G. (2003) “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el chaco argentino”. *Horizontes Antropológicos*, vol 9, n° 19, pp. 137-152.

ZENOBI, Diego (2014) *Familia, política y emociones. Las víctimas de Cromañón entre el movimiento y el Estado*. Antropofagia, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.