

Espacios de lucha territorial y reconocimiento identitario. Experiencias comunitarias de los Chuschagasta

Spaces for territorial struggle and identity recognition. Community experiences of the Chuschagasta

Manzanelli, Macarena Del Pilar*

mdpmanzanelli@gmail.com

Enviado para su publicación: 14/05/2018

Aceptado para su publicación: 19/12/2018

Introducción

La comunidad-*Pueblo*¹ diaguita Los Chuschagasta en tanto pueblo indígena constituido como "otro-interno" (Briones, 1998) sufrió situaciones de violencia y avasallamiento desde el momento de la conquista y colonización española. Violencias que se tradujeron en prácticas simbólicas y materiales dominantes que fueron variando de acuerdo con los períodos históricos: transitando desde la configuración del orden colonial a la conformación del estado-nación. Bajo la órbita estatal se presentan distintos tipos de relaciones entre estado y los pueblos indígenas y de acceso a derechos territoriales.

* Doctorando en Ciencias Sociales y Humanas (UNQ). Magíster en Antropología Social (IDES-IDAES, UNSAM), Lic. en Ciencia Política (UNLaM). Becaria Doctoral CONICET y Prof. en Lic. en Ciencia Política en Departamento de Derecho y Ciencia Política, Universidad Nacional de La Matanza.

¹Indico comunidad-Pueblo ya que se trata de un colectivo auto-adscrito como indígena que se encuentra registrado como Comunidad Indígena 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). A su vez, Los Chuschagasta se reconocen como pertenecientes al Pueblo-nación diaguita entendiendo, nuevamente, al Pueblo-nación diaguita como el conjunto de parcialidades diaguitas (de la cual ellos y ellas son parte) preexistentes al estado-nación y provincial.

En este trabajo me interesa focalizar en el período de fines de la década de 1990 en adelante. Este período se condice con el considerado multiculturalismo neoliberal (Hale, 2002), la remergencia de activismos indígenas y conformación de Comunidades Indígenas (en adelante CI), como en el caso de Los Chuschagasta con su inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (en adelante RENACI) en el año 2002. Para ello, en primer lugar, indagué en las lógicas y prácticas neoliberales de diversidad cultural ante las cuales los pueblos indígenas, y en particular Los Chuschagasta, se posicionaron y se manifestaron históricamente como "alternos" (Briones, 1998) indígenas. En segundo lugar, focalicé en las experiencias comunitarias de esta comunidad-*Pueblo* que les permitió posicionarse ante leyes indigenistas², ataques, desalojos y otras situaciones de persecución por parte de *terratenientes*³ en complicidad con funcionarios estatales, principalmente locales.

Las experiencias comunitarias giraron en torno a dos situaciones de procesos judiciales que atravesaron Los Chuschagasta. La primera fue al momento de su conformación, hacia fines de la década de los noventa y primeros años de la década siguiente. La segunda, ante el asesinato de una de sus autoridades tradicionales, Javier Chocobar, el 12 de Octubre de 2009. Elegí estas prácticas ya que las mismas se desencadenaron a partir de situaciones de conflictos territoriales y dieron lugar a instancias donde l@s comuner@s tuvieron que explicitar y reivindicar su identidad y derecho al territorio. Asimismo, dieron

² El término indigenistas refiere a los dispositivos de control de organización espacial a través de normas impulsadas desde la esfera estatal (ya sea nacional o provincial) para regular la cuestión indígena (Lenton, 2010). Se incluye aquí la figura de las Comunidades Indígenas y de la personería jurídica junto a un cuerpo de leyes y políticas públicas. Por ejemplo, el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional (CN), el artículo 149 de la Constitución provincial Tucumana (CP), las leyes nacionales 23.302, llamada "Ley Integral" y 26.160 denominada de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas, cuya personería jurídica haya sido inscrita en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismos competentes.

³ *Terratenientes* es una categoría usada por los miembros de Los Chuschagasta para referir a familias no indígenas que históricamente buscaron usurpar sus territorios bajo situaciones de hostigamiento y violencia psicológica y física. Las categorías indicadas por l@s comuner@s se encuentran en formato cursiva. Luego las citas de entrevistas siguen el formato de las normas APA.

lugar a instancias de resignificación del marco institucional-jurídico estatal con su cuerpo de leyes indigenistas.

A continuación, ofrezco datos sobre la comunidad-*Pueblo* Los Chuschagasta y sobre la forma en que llevé adelante mis experiencias de trabajo de investigación. Luego, realizo un repaso sobre los marcos sociales y políticos hegemónicos que desde la colonización española han sedimentado lógicas y prácticas gubernamentales de una gestión de la diferencia étnica. Dichas prácticas influyeron en los procesos de reconocimiento identitario y subjetivación político-jurídico de los pueblos indígenas. En el siguiente apartado presento las experiencias y prácticas comunitarias que constituyen ejemplo de otras formas (sub)alternas indígenas de organización, de vivenciar y comprender el territorio para luego dar lugar a las reflexiones finales.

La comunidad-*Pueblo* Los Chuchagasta

Los Chuschagasta pertenecen 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 Alurralde⁴ 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. 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 (Lund y Wieder, 2015).

Desde el año 2002, Los Chuschagasta cuentan con el reconocimiento estatal a través de su inscripción en el Registro Nacional de Comunidad Indígenas (en

⁴Apellido de uno de los principales propietarios de tierras en los siglos XVIII-XIX.

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. Uno de éstos fue hacia el momento de conformación de la CI por desalojos de parte de la familia-*terrateniente* Amín. El otro, fue ante el asesinato de su autoridad tradicional Javier Chocobar el 12 de Octubre del 2009 junto a heridas a tres comuneros, Delfín Cata, Emilio Mamaní y el actual cacique, Andrés Mamaní en manos de Darío Luis Amín y dos ex policías, Luis Humberto Gómez y José Eduardo Valdivieso.

Mis primeras experiencias en esta comunidad-*Pueblo* fueron a partir de los conflictos territoriales. El 15 de Diciembre de 2015 fui invitada un miembro de Los Chuschagasta a la actividad de señalización del territorio denominada "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 l@s 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 destaco 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.

Una gestión de la diferencia cultural (neoliberal)

Para entender las lógicas y prácticas neoliberales de diversidad cultural y las formas en que colectivos subalternizados generan prácticas y posicionamientos ante las mismas es necesario repasar la historicidad de los marcos sociales-políticos hegemónicos. Los marcos sociales-políticos hegemónicos son importantes ya que, como toda configuración político-cultural (Grimson, 2011), recrean una serie de códigos y de pautas que hacen inteligibles, delimitan y naturalizan las formas de vida, de movilidad, de sociabilidad y de agencia de los colectivos subalternizados. Es decir, influyen en sus procesos de subjetivación ya

que se constituyen como “el efecto de la articulación entre posiciones, condiciones, dispositivos o reglas y las maneras de instalarse, ocupar, ser regulado o atravesado por ellas” (Briones, 2008, 11), aunque no sin ser apropiados y cuestionados por los sectores (sub)alternos (Williams, 1980). Es decir, la identificación y de subjetivación de un colectivo, tanto hacia adentro como hacia afuera del mismo, resulta de correspondencias no necesarias (Hall, 2010) entre la interacción y articulación entre cómo se auto perciben, se sienten, se nombran y se dicen entre ell@s y ante “otros” y la posición de los mismos en la estructura o espacio social en el que se encuentran insertos.

Estos marcos hegemónicos contuvieron distintos cuerpos de leyes con variados significados sobre la diversidad cultural (Briones, 2008). Uno de éstos fueron los proyectos colonizadores europeos que marcaron un antes y un después en la vida de los pueblos diaguitas. Los españoles emplearon diversas tecnologías políticas de atomización e individualización de las comunidades para mantener el statu quo colonial. Una de estas estrategias de dominación simbólica fue la aculturación que fue acompañada de procesos materiales de territorialización como la distribución y tenencia de los territorios.

Los territorios fueron (y siguen siendo) el epicentro de estas luchas y conflictos territoriales entre pueblos indígenas y *terratenientes*. Conflictos que, en este caso, permitieron constituir “sujetos sociales” (Lorandi y Boixadós, 1988), es decir, que marcaron procesos de subjetivación a través de estos procesos de (sub)alternización y de históricos avasallamientos. Dicha distribución se basó en un primer momento en obtener tierras en base a mercedes otorgadas por la Corona o por las autoridades locales de turno, principalmente bajo el formato de mayorazgo, encomiendas y mitas. Hacia la recta final del período colonial con las Reformas Borbónicas (mediados del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX), la matriz colonial reforzó y materializó su poder a partir del valor asignado a las tierras en las sociedades agricultoras: la propiedad privada. Para ello, los españoles y criollos recurrieron primero a la expropiación de territorios de los pueblos que habitaban en la zona. Los Chuschagasta hacia el siglo XVIII sufrieron traslados forzosos desde el Valle

Calchaquí al Valle de Choromoro a través de la estrategia colonial de extrañamiento. Los conquistadores les cambiaron el nombre por "Chuscha" para desposeerlos de su identidad y de esa forma afirmar la desposesión de sus territorios y tomarlos ellos como dueños. Luego, hacia fines del siglo XVIII, fueron desprovistos de las tierras comunales que habían obtenido a partir de la Ley de Indias (Fandos, 2007; López, 2006; Lund y Wieder, 2015).

La conformación del estado-nación (mediados del siglo XIX) derivó en otras prácticas de territorialización por parte de sectores dominantes, los denominados *terratenientes*, que se apropiaron de haciendas, estancias y fincas y aplicaron un trabajo esclavo bajo la forma de pagos de pastaje y arriendos⁵. Por ejemplo, en la zona de Trancas hacia comienzos del siglo XX, tras esta idea de construir una nación moderna y civilizada, se fomentó la llegada de inmigrantes. Las primeras familias inmigrantes españolas e italianas fueron las que le arrebataron los territorios al pueblo de Chuschagasta como también le ocurrió a los pueblos de Tolombón y Colalao. Se denominaron dueñas de las fincas, como ocurrió con la finca La Higuera (familia de apellido Alurralde). Luego hacia mediados del siglo XX (década del cuarenta y del cincuenta), la llegada de inmigrantes de origen libanés como la familia Amín, donde nada más y nada menos, uno de sus descendientes fue el responsable de asesinar a Javier Chocobar el 12 de Octubre de 2009 ante reiterados intentos de querer adueñarse de los territorios (Lund y Wieder, 2015).

En este proceso, que tuvo su origen en la conquista y colonización y que mutó y se reforzó hacia la conformación del estado-nación, se evidencia que el orden social, político y cultural de poder se centraba en un sujeto cognoscente de referencia: el europeo-blanco. En sintonía, se creó una alteridad, un "otro" indispensable pero subvalorado socialmente, a quien había que despojar de sus territorios (Mignolo, 2010).

⁵La relación entre las familias estancieras y l@s comuner@s que se organizaban alrededor de este sistema de obligaciones, el cual consistía en que los *terratenientes* exigían a los pobladores un pago anual en forma de trabajo por haberles dado el "permiso" de asentarse en el perímetro de la estancia. De esta forma, se explica para las autoras, que los hoy comuner@s se vinculen a sus antepasados a partir del trabajo en la finca (Boldrini y Torres, 2015).

Estas lógicas del marco social-político hegemónico colonial se tradujeron en diversas prácticas y normativas dominantes como fue para el caso del "Tucumán Colonial" diversas ordenanzas que regulaban a la población indígena diaguita (Lorandi, 1988). A nivel nacional, la denominada Conquista del "Desierto" y 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 indígenas remitían al trato pacífico y su conversión al catolicismo.

Estas normas implementadas por parte de los sectores dominantes se encontraban cargadas de ideas que responden a un continuum que señala los tipos de subjetividades y valoraciones sociales sobre los indígenas, sobre sus vínculos y formas de ocupar el territorio. 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. Los modelos que surgieron parten desde el "indio como estatua" (Carrasco, 2000) o "indio hiperreal" (Ramos, 1998). Predominaba 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 asociadas a la 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 estado-nación (Carrasco 2000; Briones 2005; Segato 2007). Los hoy llamados pueblos indígenas eran considerados objetos de derecho a controlar y regular.

No obstante, y como se mencionó este proyecto hegemónico no fue omnipresente, sino que pudo ser contestado, cuestionado y rechazado por estos "otros internos" distintos al "ser nacional y provincial". Ello se evidencia ya desde la etapa del llamado "Tucumán Colonial" donde, como indica, Lorandi (1988), se encuentra la presencia de pueblos indígenas diaguitas que resistieron y dificultaron los asentamientos y el proceso de conquista de los españoles, aun con sus variaciones de acuerdo con las parcialidades y zonas de

ubicación. De esta forma, no se puede desconocer que los pueblosdiaguitas, entre ellos Los Chuschagasta, siempre estuvieron en los territorios de la actual provincia de Tucumán, aunque como señalan Arenas (2013) y Racedo (2013) Tucumán fue denominada como "una provincia sin indios" hasta la emergencia de las nuevas leyes indigenistas en el marco del multiculturalismo neoliberal.

El neoliberalismo y las leyes indigenistas de respeto a la diversidad cultural: de ser objeto a sujeto de derecho y político

Un segundo momento distinto al presentado anteriormente (período colonial y el nacimiento del estado-nación), es el marco jurídico de reconocimiento a la diferencia étnica (década de 1980 en adelante). La época neoliberal es considerada como la del multiculturalismo (Hale, 2002) y del respeto a la diversidad cultural. Como diversos autores sostuvieron (Briones, 2015; Tamagno, 2014), contiene entre sus patrones de organización y gestión de la diversidad cultural a la denominada "etnogubernamentalidad jurídica"⁶(Katzer, 2009).

En este contexto se reconocía formalmente la diversidad cultural aceptando que existían distintas culturas alternas al "nosotros nacional" pero con limitada participación. El tipo de reconocimiento y de participación intercultural promovido desde el estado hacia los pueblos indígenas se basó en el modelo de asimilación o de integración, es decir, que estos "otros internos" debían asemejarse al "nosotros nacional". La tolerancia y respeto a la diversidad cultural no requirió de mayores transformaciones, sino que los pueblos indígenas fueron (y aún son) considerados como un archipiélago de culturas visibles, sin replantearse los lugares y contextos desde donde provienen y sus formas de organización (Briones, 2008). Así, la retórica a favor del respeto a la

⁶Movimientos donde se definen construcciones políticos-administrativas como las CI a partir de una organización cultural e identitaria delimitada, es decir, una identidad étnica diferenciadora a partir de procesos de territorialización (Pacheco de Oliveira, 1999 citado en Katzer, 2009). En estos procesos, la etnicidad opera como una categoría clave ya que permite dar cuenta de un complejo proceso en el que determinados grupos, por distintos factores históricos y culturales, han quedado inscriptos como "indígenas" (Arenas, 2003).

diversidad cultural desde una imagen positiva y políticamente correcta de las autonomías culturales (Quintero Rivera, 2013) fue funcional a la nueva economía política neoliberal y a una tercera ola de democratización que afirmaba principios como dignidad, la igualdad y el respeto mutuo de los seres humanos⁷ (Briones 2008; Nivón Bolán, 2013; Segato 2007).

Siguiendo este modelo, el tipo de reconocimiento y de participación intercultural que promovió la actual provincia de Tucumán hacia los pueblos indígenas fue planteada "desde arriba" desde un formato que mezcló procesos de invisibilidad, asimilación o de integración paternalista estatal (Carrasco, 2000; Arenas, 2003; Boldrini y Torres, 2012; Arenas 2013; Arenas y Ataliva, 2017, entre otros).

Ya desde la década de 1970, las políticas culturales en Tucumán tuvieron como objetivo visibilizar la presencia indígena que antes era negada, pero desde una retórica de asimilación de este pasado "pintoresco". Las leyes y prácticas gubernamentales que se dieron en esta época fueron a tono con la violencia ejercida durante el gobierno de facto, cívico-militar⁸. Como señala Arenas (2013) y Pierini (2011), en 1973 se formaron colectivos de reivindicación indígena pero el Operativo Independencia (comandado por Bussi), antecedente de la dictadura cívico-militar de 1976 desbarató toda organización indígena. Si bien actualmente los pueblos indígenas son parte de la historia cotidiana local, desde muchos sectores sociales incluso universitarios, se los considera como "indios truchos" y se continúa con un modelo donde prima la visión de la tenencia privada de la tierra.

⁷Específicamente, respecto a los avances y límites de la ley 23.302, Tamagno (2014) señala que los términos presentes en el contenido de dicha ley representaron amenazas que afectaron el espíritu de la misma. Ello refleja la imposibilidad de que los reclamos realizados por los pueblos indígenas sean efectivamente satisfechos. Por su parte, Arenas (2013) y Racedo (2013) indican que la ley 26.160 y su programa de relevamiento territorial al momento de establecer la demarcación de las tierras impone el condicionante de la necesaria figura de CI y de la personería jurídica, bajo una inspección estatal que lo avale y certifique. La noción de necesidad de dichas figuras ya nos indica que estamos ante una forma legítimamente recomendada y autorizada de la forma de (re)presentación del indígena ante el estado, es decir, ante un proceso de etnocomunalización (Katzer, 2009) que es coercitiva, pero administrada por los colectivos indígenas.

Luego, en el año 2006⁹ la provincia de Tucumán incorporó en su Constitución al Capítulo Quinto, artículo 149 donde reconoce la preexistencia indígena. La primera aparición de CIs en Tucumán se dio entre los años 1997 y 2002 en el Valle Calchaquí¹⁰. Hacia el año 2009 en Tucumán se llevó adelante el relevamiento territorial en dos etapas (2009-2010 y 2011 y 2013) (Arenas y Atalivia, 2017). En estos procesos de territorialización post-formación del estado-nación, los términos territorios y tierras se distinguen a partir de lo que es el territorio inmemorial apropiado antes de los tiempos coloniales, la llamada "posesión de hecho", y el territorio de ocupación tradicional (moderno) luego de la experiencia de expropiación colonial y de redistribución agraria (Barbarás, 2004 citada en Arenas, 2013). Esta distinción se evidencia en los distintos sentidos que adoptan para miembros de pueblos indígenas los términos *tierra-territorios*, *posesión-propiedad*, *Pueblo Indígena-Comunidad Indígena* referido en trabajos anteriores (Manzanelli, 2017).

A continuación, desarrollo las prácticas políticas comunitarias de Los Chuschagasta.

Prácticas comunitarias como formas alternas de lucha ante las lógicas neoliberales

A través del registro etnográfico (Guber, 2011), identifiqué prácticas que forman parte de las memorias de la comunidad-*Pueblo*, que hacen a su proceso de organización y comunalización y que interactúan con las normas y prácticas indigenistas sobre la diferencia cultural. En estos procesos de lucha y resistencia subalternizada, los espacios de socialización y de comunalización, entendidos como sentidos de pertenencia (Brow, 2000) son sumamente importantes. Dichos espacios de comunalización derivan en afianzamientos de las redes de

⁹Tucumán tardó varios años en reconocer la preexistencia indígena. Las provincias del Noroeste, Jujuy y Salta fueron pioneras en el año 1986. Por ejemplo, con leyes como la 6373 (Salta del año 1986) que garantizan la propiedad de la tierra junto a una participación efectiva en los intereses que afectan a los pueblos (Carrasco, 2000).

¹⁰Tres comunidades indígenas fueron las primeras que se conformaron, la del Valle de Tafí, la de la Comuna de El Mollar y la de la localidad El Rincón.

relaciones que vinculan el pasado y el presente y generan lazos afectivos y políticos. Allí, se encuentran la elaboración y reconstrucción de memorias, de un pasado compartido, de prácticas y saberes territoriales ancestrales y presentes.

La primera de estas experiencias refiere a relatos¹¹ sobre los primeros juicios que vivenció esta comunidad-*Pueblo* al momento de su conformación ante el conflicto con los Amín. La segunda, a la situación de juicio¹² que mantuvieron Los Chuschagasta actualmente ante el asesinato de la autoridad diaguita Javier Chocobar.

Comienzo con el relato de una comunera, Doña María, sobre el proceso de juicio que tuvo hacia fines de la década de los noventa y comienzos de los 2000. En ese momento se conformó la CI Los Chuschagasta con su posterior obtención de la personería jurídica en el año 2003.

Conflicto territorial, juicio y reconocimiento indígena formal

Doña María vivió toda su vida en una de las bases de la comunidad, El Ñorco. Es una de las mujeres mayores de la comunidad y de referenciaya que participó de los primeros juicios, junto a dos familias más, ganados ante una sentencia de desalojo por parte de los *terrateníentes* Amín. Con sus ochenta y pico de años mostró en sus relatos la energía y vigorosidad de los hechos acontecidos en aquellos tiempos. En los mismos mencionó que el conflicto que tuvo con "los Amín" "venía" ya de sus padres cuando era chica. No obstante, y pasado el

¹¹Estos relatos conforman memorias sociales que refieren a prácticas y acciones colectivas, verbalizadas o no, que irrumpen en el presente para asignar nuevos sentidos, (re)actualizar o conservar experiencias sociales y comunes vividas. Es así como en ellas se registran y valoran distintos hechos pasados, entre ellos, hechos de violencia a partir de los cuales se generan procesos de conciencia política y de (re)construcción de identidades individuales y colectivas en sociedades que emergen de períodos de violencia y trauma. Entre estas experiencias vividas resignificadas, tanto por quienes las hayan sufrido como por generaciones posteriores se encuentran aquellas situaciones traumáticas y de violencia colectiva (Pizarro, 2006; Jelin, 2017).

¹² Aquí con la expresión "situación de juicio" destaco que no se trata sólo del juicio como hecho puntual y aislado sino del proceso (prácticas y sensibilidades) que llevó a generarlo como también lo que despierta en l@s comuner@s por fuera del acto judicial.

tiempo, los hostigamientos no cesaron y ella también fue intimada y notificada judicialmente a dejar el territorio donde siempre vivió.

Tanto en su testimonio como en el de otr@s comuner@s surgió la expresión "ellos decían ser dueños de todas estas tierras" y "acá no hay indios". Estas frases marcan la (in)visibilidad y deslegitimación histórica hacia los pueblos indígenas. También refieren a la mencionada estrategia simbólica dominante que recreó un sentido común a partir del marco social y político hegemónico imperante por siglos de leyes que desconocía a los pueblos como sujeto de derecho y que aún, ante el cambio de marco jurídico, mantiene su poder retórico. Dicha estrategia se encuentra acompañada de otra, la material: usurpar tierras por parte de los *terratenientes*.

En su relato, María contó cómo fue el proceso de encarar (y animarse¹³) a llevar adelante un juicio y la consecuente conformación de la CI Los Chuschagasta. María señaló que la conformación de la CI se dio como un "efecto dominó". Con dicha expresión, ella refería a que en ese momento se estaban conformando otras CI en los Valles Calchaquíes. De esta forma, a partir del contacto con comuner@s vallist@s que eran asistidos por técnicos, entre ellos provenientes de Universidad Nacional de Tucumán, conocieron sobre las leyes indigenistas y la figura de CI. Además, también en sus relatos emerge formas de identificación identitarias como indígenas:

Yo en esa época, (...) escuchaba por la radio, que había comunidades en Amaicha, que eran comunidades aborígenes, que ellos tenían fuerza para evitar que los desalojen, esas cosas, porque mi descendencia es aborígen. Mi papá ha sido descendiente de aborígenes, lo mismo que mi mamá. Entonces ellos siempre me hablaron a mí (...) de cómo han sido ellos, esas cosas. Entonces yo escuchaba eso, y a través del problema que tenía, que era de desalojo (...) quería ir ahí (...) (Entrevista realizada en Norco, Agosto de 2017).

Asimismo, María señala que much@s comuner@s que no se reconocían como indígenas fueron, de a poco, recorriendo dicho proceso. No obstante, marcó los

¹³ Señalo animarse ya que es moneda corriente el miedo que circula en estos territorios ante el histórico sometimiento simbólico y material hacia los indígenas.

temores a burlas provenientes de estas imágenes socialmente instaladas del “indio bárbaro”:

(...) Yo sabía por mis padres. Los demás sí recién han empezado a reconocerse cada uno. Le ha costado un poco (...). Primero, lo tomaban como burla diciendo, ah “ahora nos vamos a tener que poner las plumas” porque antes, yo sabía escuchar que decían así cuando se enojaban “vos sos un indio” y lo tomábamos realmente como si fuera una discriminación, pero no sabíamos que sí, que realmente por nuestras venas había sangre aborigen (...). (Entrevista realizada en Ñorco, Agosto de 2017).

Como se puede apreciar en el testimonio de María, el resurgimiento de la identidad y subjetividad étnico-indígena fue un proceso donde intervinieron diversos factores. Por un lado, el advenimiento de leyes de reconocimiento del sujeto de derecho indígena y la conformación de la CI en un contexto de multiculturalismo neoliberal. Por otro, como menciona Doña María y como también se registra en los diversos relatos que circulan en Los Chuschagasta, la reproducción de prácticas identitarias se mantuvo y permaneció de forma callada en el seno de las familias, como la ofrenda a la Madre Tierra, diversas comidas, formas de sembrar, entre otras. Esta reproducción cultural “puertas adentro” es sumamente importante ya que permitió que sobrevivan de generación en generación las costumbres familiares diaguítas y que, luego, a partir de un marco social y hegemónico más ameno y de reconocimiento, al menos formal, a la diversidad cultural se hicieran explícitas y públicas.

Por último, en su testimonio María refiere que al momento de tener que defender del desalojo apeló a la “posesión” del territorio y a su descendencia india:

quería saber positivamente a dónde estaba parada yo, si es que mi casa estaba en terrenos de ellos que me querían desalojar, o eran terrenos de la provincia o qué pasaba (...) si a mí los años de vividos me defendían o no, y suerte que por la posesión (...), pero de acuerdo a eso yo, mis padres siempre me han sabido conversar de la, de mi descendencia (...) yo le he ganado, pero por la posesión, por antigüedad (...). (Entrevista realizada en Ñorco, Agosto de 2017).

Encuentro importante resaltar que Doña María asocia su descendencia india, a los años vividos en el territorio, a la antigüedad y a la posesión. En su relato emergen distintos sentidos jurídicos y sociales-comunitarios. El término posesión se encuentra mencionado en las leyes indigenistas¹⁴ y es uno de los criterios que se considera para establecer la ocupación legítima y legal de sus territorios. Sin embargo, aquí el término posesión va más allá de lo que jurídicamente representa ya que apunta a la distinción entre los términos *territorio* y *tierras*. El concepto *territorio* evoca sus pautas culturales e incluye otra cosmovisión respecto a qué es y a cómo se vive la relación cultural y espiritual con el mismo¹⁵. Por ejemplo, en el relato de otro de los comuneros mayores se puede vislumbrar prácticas colectivas que se fueron conservando “puertas adentro” y que fueron transmitidas a través de las generaciones. Algunas de ellas se evidencian en los diversos vestigios que se encuentran a diario, las piedras, pircas, morteritos, apachetas, piezas de cerámica, entre otros:

Entonces [la comunidad] no ha aparecido ahí de la nada, siempre hemos estado. Nada más que (...) no nos reconocemos, aunque la misma zona, el mismo lugar me estaba diciendo que éramos descendientes de pueblos originarios porque aquí donde se daba vuelta encontraba algo de los pueblos originarios... (...) cerámica, piedras... Había piedras que usaban pueblos originarios... hay piedras aquí demás de 50 metros para allá, piedras que era muy grandes y debieron ser enterradas... Cómo ahí dos morteritos... Pircas... allá parece (...). (Entrevista realizada en El Chorro, realizada Julio de 2017).

¹⁴El término posesión se encuentra en el artículo 75, inc. 17 de la CN, en el artículo 14° del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) haciendo referencia a la posesión tradicional que pueblos indígenas han ocupado. En su artículo 13° sin mencionar a la posesión, el texto hace referencia a los territorios inmemoriales considerando la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos indígenas reviste su relación con las tierras o territorios. En la ley nacional 26.160 (y sus prórrogas), artículo 2°, figura como posesión actual, tradicional y pública y en art. 14° y 18° del Código Civil y Comercial de la Nación.

¹⁵El concepto *territorio* se diferencia del concepto “tierra” ya que “tierra” apunta a una visión occidental relacionada a un uso específicamente comercial-productivo y utilitarista de la misma (dividido y explotado en parcelas). La lógica imperante es la productivista e individualista, acentuada durante el período neoliberalismo, por encima de todo respeto real a la diversidad cultural (Manzanelli, 2017).

La posesión representa un punto crucial para l@s comuner@s al momento de tener que legitimar su presencia y ocupación de los *territorios*. Se traducen en el uso dado al territorio a través de prácticas de sociabilidad, identidad y pertenencia (Feito, 2015). No obstante, los casos de conflictos que vivieron los miembros de Los Chuschagasta dan cuenta que constantemente se encuentran interpelados por el lenguaje normativo, buscando adaptar sus prácticas a éste. Aquí nuevamente resuenan las formas de territorialización por parte de los estados nación y provinciales que derivaron en una división entre los mencionados territorios inmemoriales y las tierras tradicionales.

Hasta aquí se puede dar cuenta que el proceso, las prácticas, las vivencias generadas en torno al juicio y las leyes indigenistas, son recordadas como un antecedente clave para la conformación de la CI. La comunidad se reapropió del marco legal de derecho indígena, entendiendo que acudir a la figura institucional de CI y obtener la personería jurídica, conformaba una estrategia de lucha en la defensa de sus territorios (Del Bel, Galindez, Garay y Nassif, 2015; Del Rio, 2008 citando en Rodríguez, 2014). Así, y como retomaré en las reflexiones finales, en sus relatos, emerge el entrecruzamiento entre sus lógicas y las institucionales propias de un modelo neoliberal.

Memorias de reivindicación de la autoridad diaguita Javier Chocobar

La segunda memoria fue reconstruida en base a los relatos y prácticas que surgieron en torno al asesinato de la autoridad diaguita Javier Chocobar y sus repercusiones en la comunidad. El asesinato de Javier Chocobar representó una "herida grande para la comunidad", tal como una comunera señaló durante charlas en El Chorro días antes de la sentencia del juicio por dicho asesinato (Octubre 2018).

La autoridad tradicional Javier Chocobar fue asesinado en el 12 de Octubre de 2009 por el *terrateniente* Darío Amín y los expolicías Humberto Gómez y José Valdivieso por defender su territorio ancestral. Como se puede notar por el

apellido, se trata de la misma familia *terrateniente* "Amín" del caso de María. El hecho ocurrió en la cantera de lajas ubicada una de las bases comunitarias, "El Chorro", donde además otros tres comuneros, Andrés Mamaní, Emilio Mamaní y Delfín Cata, fueron gravemente heridos. Este espacio territorial se ha vuelto, tal como ellos lo definieron, "un lugar de memoria, lucha y resistencia", donde los miembros de Chuschagasta recuerdan y reivindican a su autoridad. Una de las frases que se encuentran en la placa que se colocó en la cantera de lajas indica: "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".

El asesinato de Javier Chocobar conmocionó a la comunidad, irrumpiendo de forma violenta en la vida cotidiana de sus miembros. El motivo principal de las disputas que desencadenó este fatal desenlace fue el uso de la cantera de lajas, cantera que los Amín querían explotar. Además, no se trató de un hecho aislado en tanto ya sus miembros y familia venían recibiendo amenazas. Especialmente cuando miembros de la comunidad-Pueblo dejaron de pagar el llamado *pastaje* o arriendo a esos *terratenientes*, que implicaba entregarles cabezas de animales en concepto de pago (hacia mediados de la década de los setentas en adelante). Así, lo acontecido en torno al asesinato de Javier forma parte de las memorias de la comunidad:

(...) Este problema recuerdo que ha venido de hace años. Yo recuerdo que tenía 7 años, yo iba a la escuela, 7 años tenía, que venían, más o menos los problemas con estos señores, Amín. (...) el problema de tierras, pero uno no le llevaba el apunte y después cuando iba creciendo, iba conversando y después era peor (...) lo amenazaban feo (...) Le decía que tenía que entregar la casa y que si no la entregaba lo iba a matar (...). (Entrevista realizada en El Chorro, Agosto de 2017).

Además, el proceso de organización bajo la figura de CI acrecentó las tensiones. Como en el caso comentado por Doña María, estos cruces se generaban porque los Amín decían "ser dueños de esas tierras", indicando que los comuneros eran usurpadores de las mismas y que en caso de permanecer en ellas era sólo bajo el permiso de ellos y a cambio de *pastajes* o arriendos.

También surgieron relatos que registran la seguidilla de amenazas de los *terratenientes*, previas al asesinato. Entre ellas se incluyen destruir cercos de siembra, matar animales, colocar casillas en el territorio (por ejemplo, a pocos metros de la cantera de lajas) con el objetivo de controlar el lugar, marcar presencia constante y atemorizar a la comunidad: "Y eso es el miedo, "mirá lo que te va a pasar" (...) Es lo que lamentablemente vive la gente todo el tiempo. Ahora queda en nosotros, qué hacemos, (...) no vamos a salir corriendo, esta, la lucha no se va a abandonar", señaló uno de los comuneros durante una charla en El Chorro durante Julio de 2018.

La mayoría de estas amenazas se daban al momento de ocupar y hacer uso del territorio como, por ejemplo, ocurría cuando l@s comuner@s colocaban cercos para la siembra. El mismo Javier Chocobar fue intimado en varias oportunidades por el padre de Darío Amín por hacer uso del territorio en el que siempre vivió. Junto a los hostigamientos por parte de los *terratenientes* y la violencia al decirles de que no eran indígenas, textualmente que "no hay indígenas", también se encuentra la diferencia en la forma de experimentar el vínculo con los espacios. Como indiqué anteriormente, para Los Chuschagasta se trata de *territorio* mientras que para los *terratenientes* se trata de tierras.

Los Chuschagasta supieron, poco a poco, reponerse ante semejante acto de violencia como fue el asesinato de Javier Chocobar y frente a la situación de tener que llevar adelante un juicio. Este proceso de judicialización no fue ni fácil, ya que generó desgastes en la comunidad (en tiempo, energías, recursos monetarios para los viajes, comidas, entre otros) y el tener que estar en un ambiente como el judicial, lo cual implica adaptarse al habitus (Bourdieu, 1991) de este lugar. Frente a esas dinámicas, l@s comuner@s crearon instancias propias de reivindicación a la par de la judicial. Para ello, constituyeron iniciativas tanto para fortalecerse internamente, visibilizarse y posicionarse como sujetos de derecho y político en la lucha en medio del proceso judicial que se generó a partir del asesinato. Ello implica un enorme esfuerzo reflexivo y de hacer consciente y explícitas cuestiones que de otra forma no lo serían, como ocurre con los procesos de reconocimiento identitario.

“Territorio de memoria, lucha y resistencia "Javier Chocobar" y el “Encuentro Intercultural de Cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la Identidad Diaguita”

EL 15 de diciembre de 2015, Los Chuschagasta señalaron el territorio denominado "Territorio de memoria, lucha y resistencia "Javier Chocobar". Al inicio colocaron una placa y menhires con simbología diaguita tanto donde asesinaron a Javier Chocobar, en la cantera de lajas de la Base El Chorrocomotambién a lo largo del territorio. Además, inauguraron el salón comunitario que les permite tener un espacio permanente de encuentro colectivo donde realizar distintos tipos de actividades, entre ellos, talleres de danza y ciclos de cine donde el tema del reconocimiento identitario es central. Además, comenzaron a realizarcada año la ceremonia colectiva de la Pachamama. Hay que considerar que antes la ofrenda a la Madre Tierra se realizaba en un lugar donde se encontraban vestigios de antepasados, cercano a la casa de Javier Chocobar.

Luego, en julio de 2017 se realizó el “I 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”. Durante las jornadas se llevaron adelante actividades donde Los Chuschagasta buscaron reivindicar la identidad diaguita. Como indican los protagonistas, el fin de las actividades fue resignificar y visibilizar el territorio generando un doble proceso de significación, tanto hacia adentro dela comunidad-*Pueblo* como hacia afuera. Hacia adentro, reforzando el proceso de fortalecimiento dela comunidad y sentimiento de pertenencia tanto por lo que implicó el proceso de idear la actividad, preparar la forma en que se organizaría mediante asambleas en el territorio incluyendo un almuerzo comunitario. Para ello, trabajaron con arcilla y cerámica, entendido como materiales históricos del lugar que referencian la continuidad cultural diaguita y su relación con el *territoriotal* como una de las comuneras lo menciona al contar sobre cómo se pensó la actividad:

empezamos a pensar (...) sobre cómo poder conectar a ese espacio con la cerámica que es algo que también está conectado con nosotros, con la cultura, no sólo la diaguita sino las culturas originarias y de ahí también pensar cómo sería la imagen de la pieza cerámica en sí y qué debía transmitir (...). (Entrevista realizada en Buenos Aires, Mayo de 2016).

Por ello, durante las jornadas colectivas hubo talleres de alfarería utilizando torno, construcción de piezas utilitarias, construcción de silbatos y ocarinas, entre otros. También se realizó un recorrido con los niños y niñas al sitio de "Memoria, Justicia e Identidad Javier Chocobar" con el fin de hacer ejercicio reflexivo de la memoria comunitaria. El mensaje que buscaron transmitir fue: "(...) construir algo digamos colectivo y esto que siempre decimos, que sea consultado para que la gente realmente lo sienta como propio (...)" y que "nos integre al territorio, no sólo desde lo visual sino también lo que nos acerca al territorio desde lo cultural".

Los Chuschagasta reflexionaron en torno al significado que posee el lugar donde asesinaron a Javier, la importancia de marcarlo simbólicamente y materialmente con elementos que son parte de la cultura originaria como la arcilla, la cerámica y con diseños con simbología diaguita que dan cuenta de la continuidad cultural. La actividad incluyó el pedido de justicia y de respeto de los derechos territoriales promulgados en las leyes indigenistas (aunque no respetados). Asimismo, se pensó en función de revertir las sensaciones negativas, de dolor y temor que ocasionó su asesinato, por un proceso de "despetar" de la comunidad marcando el territorio acompañado de expresiones de l@s comuner@s lo indican: "*¡¡ACA ESTAMOS TERRITORIO QUERIDO DE BARRO Y MAIZ, LOS CHUSCHAGASTA MÁS VIVOS QUE NUNCA!!*"

Hacia afuera, Los Chuschagasta otorgaron visibilidad al marcar el territorio de una forma propia y distinta a la dada por el relevamiento técnico territorial que establece la ley 26.160 (nuevamente marcado la diferencia entre la noción de *territorios* y de tierras). Además de la colocación de los mojones, se agregaron los diseños de dichos menhires y a través de cartelera donde se indican los datos de la personería jurídica de la CI, junto a las referencias de las leyes

indigenistas, como el artículo 75 inc. 17 de la CN, el artículo 149 de la CP, el Convenio 169 de la OIT y la ley 26.160 y sus prórrogas.

En este sentido, señalar el territorio implicó marcarlo de forma tal de reapropiárselo. Es decir, la cantera de lajas que era un lugar de recorrida cotidiana para l@s comuner@s, se convirtió en un espacio de lucha y resistencia política. Un espacio, "patrimonio de la comunidad como hay también los lugares donde ha habido casas, han existido nuestros ancestros, se encuentran cementerios, todo eso". Espacio que debe ser reconocido, respetado y considerado como una forma de posesión y de uso del territorio producto de los atropellos que viven y de una negación real, aunque no formal, de sus derechos indígenas.

Reflexiones finales

A partir de este trabajo busqué dar cuenta de algunas experiencias de reivindicación, resistencia y lucha por el territorio de la comunidad-*Pueblos Chuschagasta*. Para ello consideré dos momentos que atravesó la comunidad a partir de situaciones de conflictos por el territorio que fueron judicializados.

Por un lado, los conflictos territoriales que derivaron en juicios ganados por comuner@s y la conformación de la CI y obtención de la personería jurídica. El marco jurídico de gestión de la diferencia cultural les ofreció a l@s comuner@s herramientas para posicionarse dentro de los canales institucionales estatales. Ello contribuyó al reconocimiento formal de que en la provincia de Tucumán "hay pueblos indígenas". Por otro lado, ante el asesinato de Javier Chocobar, Los Chuschagasta comenzaron a autogestionar sus propias actividades. Entre ellas, la señalización del territorio en un contexto donde funcionarios estatales y *teratenientes* desconocen y violan sistemáticamente las leyes indigenistas. Este desconocimiento descansa en la tensión entre los derechos que proclaman las leyes y el reconocimiento concreto que hay sobre la diversidad cultural. Continúa imperando una lógica mercantilista y productiva (resabio del poder colonial) bajo la cual actualmente se hacen inteligibles términos como posesión,

propiedad, territorio, tierra, ocupación tradicional, entre otros. Asimismo, Los Chuschagasta buscaron en base a las críticas del multiculturalismo neoliberal, resignificar el lenguaje normativo en función de lo que para la comunidad implica y conlleva defender los derechos territoriales. Por ejemplo, en las actividades de señalización del territorio, el hecho de defender los derechos territoriales encierra mucho más que un litigio judicial y el lenguaje normativo que lo permea: implica defender y dar la vida por el territorio. El "defender y dar la vida por el territorio" se vislumbra en las prácticas diarias que acompañan a estas acciones que reivindicaron y fortalecieron la memoria colectiva de l@s comuner@s. Es decir, prácticas y saberes ancestrales, transmitidos, vividos y recreados en el territorio.

Estas dos experiencias sintetizan praxis políticas (actividades y relatos) que constituyen formas de pronunciamiento político constitutivas de una agenda de política indígena en reivindicación del *territorio ancestral*. Praxis donde se entrecruzan vivencias en torno a la territorialidad cotidiana y a la inserción en el ámbito judicial-institucional con sus leyes de regulación social, política sobre la diversidad cultural del llamado multiculturalismo neoliberal. De esta forma, concluyo que para una participación y reconocimiento real de los derechos territoriales indígenas es indispensable de las prácticas alternas-indígenas que (re)signifiquen el lenguaje de los derechos territoriales.

Referencias

Arenas, P. (2003). De campesino a indio: comunidades indígenas en la "puerta de los valles" Tafí del valle, Tucumán, Argentina. *Anales Nueva Época* (6), 413-442. Recuperado de <http://hdl.handle.net/2077/3246>.

Arenas, P. (2013). La participación de Tucumán en el relevamiento territorial de la ley 26160: Una mirada desde las prácticas. *Población y Sociedad* 20(2), 125-136. Recuperado de

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-85622013000200002&lng=es&nrm=iso

Barabas, A. M. (2014). Enoterritorios: legislaciones, problemáticas y nuevas experiencias". En H. Trincherro, L. Campos Muñoz y S. Valverde (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* (pp. 67-103). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20141119040550/Pueblos2.pdf>.

Boldrini, P. y Torres, V. (2015). Develando la vida cotidiana de la comunidad. En *Conociendo la Comunidad Indígena Los Chuschagastas: tierra, organización comunitaria e identidad* (pp. 63-144). San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras.

Bourdieu, P. (1991). Estructuras, habitus y prácticas. En *El sentido práctico* (pp. 91-111). Madrid: Taurus.

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

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

Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: Superficies de emergencia de la hegemonía neoliberal y de la "nacional y popular. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (21), 21-48.

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

Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IGWIA y Vinciguerra.

Fandos, C. (mayo-junio 2007). La Comunidad Indígena de Colalao y Tolombón (Tucumán) en la segunda mitad del siglo XIX: vínculos y estrategias. El caso Guaisman. Memoria Académica. Mesa llevada a cabo en I Jornadas Nacionales de Historia Social, La Falda, Córdoba. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9604/ev.9604.pdf

Feito, M. C. (2015). Políticas de tierras para agricultura familiar periurbana. Conflictos y organización de ocupantes en Luján, provincia de Buenos Aires. *Revista de Ciencias Sociales, segunda época* 7(28), 49-68. Recuperado de <http://www.unq.edu.ar/catalogo/-revista-deciencias-sociales-n-28.php>.

Grimson, A. (2011). Configuraciones culturales. En A. Grimson (Ed.), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad* (pp. 171-194). Buenos Aires: Siglo XXI.

Guber, R. (2011). *La etnografía*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Hale, C. (2002). ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad. En M. L. Lagos y P. Calla (Comp.), *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatorias en América Latina Guatemala* (pp. 286-346). La Paz: INDH/PNUD.

Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Katzer, L. (2009). Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia. de Mendoza. *Avá* (16), 117-136. Recuperado de

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942010000100006&lng=es&nrm=iso.

Lenton, D. (2010). Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuario Antropológico*, 57-97

Lorandi, A. M. y Boixadós, R. (1988). Ethnohistoria en los Valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII. *Runa* 17(17/18), 263-419.

López, C. (2006). Tierras comunales, tierras fiscales: el tránsito del orden colonial a la revolución *Revista Andina* 43, 215-238.

Lund, J. y Wieder, D. (2015). Recorriendo la comunidad indígena Chuschagasta. En *Conociendo la comunidad indígena Los Chuschagasta: tierra, organización comunitaria e identidad* (pp. 12-26). San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

Lorandi, A. M. (1988). El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán Colonial. *Revista Andina* 6 (1), 135-173.

Manzanelli, M. Del P. (2017). "Marcos de discusión para la lucha por el territorio, la identidad y autonomía". Una etnografía sobre la propuesta de Ley de Propiedad Comunitaria Indígena desde la perspectiva del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO). (Tesis de posgrado), IDAES, IDES, Universidad Nacional de San Martín.

Mignolo, W. (2010). Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad Decolonial. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos* Año 1(1), 8-42.

Nivón Bolán, E. (2013). Las políticas culturales en América latina en el contexto de la diversidad. En C. García Vázquez (Comp.), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI* (, pp. 23-47). Buenos Aires: Prometeo.

Racedo, J. (2013). Construcción de la identidad en las nuevas organizaciones de pueblos indígenas originarios. Continuidades y cambios. *RUNA XXXIV* (1), 49-57.

Tamagno, L. (2014). Políticas indígenas hoy. Un nuevo "parto de la antropología". Etnicidad y clase. En H. Trincherro; L. Campos Muñoz y S. Valverde (Coor.), *Tomo II Pueblos indígenas, Estados nacionales Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*, (pp. 09-37). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Quintero Rivera, A.G. (2013). Las prácticas descentradas afrocaribeñas de elaboración estética y su celebración y fomento de la heterogeneidad. En C. García Vázquez (Comp.), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI* (pp. 223-245). Buenos Aires: Prometeo

Pierini, M. V.(2011). La Comunidad India de Quilmes en la década de 1970. Reflexiones iniciales sobre la historia de su organización política y comunitaria. En L. Rodríguez (Comp.), *Resistencias, negociaciones y conflictos. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad* (pp. 197-209). Rosario: Editorial Prohistoria.

Pizarro, C. (2006). Tras las huellas de la identidad en los relatos sobre el pasado". *Cuadernos de Antropología Social* (24), 113-130. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2006000200006&lng=es&nrm=iso

Ramos, A. R. (1998). El indio contra el Estado. En *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (pp. 239-281) Madison: The University of Wisconsin Press.

Rodríguez, Lorena. (2014). Autoridades étnicas en Amaicha del Valle desde el período colonial. Reflexiones sobre la capitalización de las experiencias mediadoras en la larga duración. Ponencia presentada al *IX Congreso Internacional de Etnohistoria. Colonización, Descolonización e imaginarios*. Arica, Chile.

Williams, R. (1980) Teoría cultural. En *Marxismo y literatura* (pp. 91-164). Barcelona: Península.