

«Somos pueblo, con autodeterminación libre y colectiva» reivindicaciones identitarias-organizativas de Los Chuschagasta y Tolombón¹

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.06>

MACARENA DEL PILAR MANZANELLI

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-7414-0431

Universidad Nacional de La Matanza², Argentina

mdpmanzanelli@gmail.com; mmanzanelli@unlam.edu.ar

Cómo citar este artículo: Manzanelli, M. del P. (2020). «Somos pueblo, con autodeterminación libre y colectiva» reivindicaciones identitarias-organizativas de Los Chuschagasta y Tolombón. *Tabula Rasa*, 34, 109-130. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.06>

Recibido: 29 de junio

Aceptado: 18 de septiembre

Resumen:

El presente trabajo se enmarca en la propuesta del grupo de trabajo «Antropología de la biopolítica» de la Asociación Latinoamérica de Antropología (ALA), en el que se analiza la articulación entre los mecanismos etnogubernamentales que poseen los proyectos de Estado multicultural-neoliberal, propuestos para incidir biopolíticamente en la vida de pueblos indígenas organizados, y sus respuestas a estas formas de gubernamentalidad, plasmadas en sus procesos de autorreconocimiento y de comunalización. Me baso en el estudio de caso etnográfico de dos pueblos diaguitas, Los Chuschagasta y Tolombón (departamento de Trancas, Valle de Choromoro, actual provincia de Tucumán, Argentina). Las experiencias identitarias y organizativas de dichos pueblos dan cuenta de la existencia de un entramado que combina, por un lado, marcas de la forma dominante, moderna y colonialista de gestión de la «vida en común» alterna; y por otro, formas que cuestionan dichas lógicas y representan aperturas en clave decolonial.

Palabras clave: gubernamentalidad multicultural, racionalidad colonialista, decolonialidad, pueblo-nación diaguita.

¹ En este artículo se presentan resultados parciales de la investigación realizada para la tesis doctoral titulada «Conflictos territoriales y resistencias indígenas contemporáneas. El caso del Pueblo-Nación Diaguita del Valle de Choromoro (Tucumán)», la cual fue financiada por la Beca Interna Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet) y los proyectos de investigación, CyTMA-C2 DER-044 y PROINCE -D044, radicados en la Universidad Nacional de La Matanza, Departamento de Derecho y Ciencia Política.

² Becaria doctoral Conicet, Departamento de Derecho y Ciencia Política.



Doradal - Santuario
Leonardo Montenegro

«We are people with free and collective *self-determination*» identitarian-organizational claims among Chuschagastas and Tolombón people

Abstract:

This work is framed within the proposal of Working Group «Anthropology of Biopolitics» from the Latin American Anthropology Association (Asociación Latinoamérica de Antropología—ALA), where the articulation between ethno-governmental mechanisms exerted by the projects of multicultural-neoliberal State, aiming to have biopolitical incidence in the lives of organized indigenous peoples, and their responses to those forms of governmentality, which can be seen in their processes of self-recognition and communalization. I draw from the ethnographic case study of two diaguitas communities, namely Chuschagastas and Tolombóns (department of Trancas, Choromoro Valley, now the province of Tucumán, Argentina). Identitarian and organizational experiences in those communities show the existence of a framework combining, on the one hand, marks of the mainstream modern colonial form of alternative «life in common» management; and on the other hand, forms bringing into question those rationales and representing decolonial openings.

Keywords: multicultural governmentality, colonialist rationality, decoloniality, Diaguita people-nation.

“Somos um povo com autodeterminação livre e coletiva” reivindicações identitárias-organizativas dos Chuschagasta e Tolombón

Resumo:

Esse trabalho se situa na proposta do Grupo de Pesquisa “Antropologia da biopolítica” da Associação da América Latina de Antropologia (ALA, por sua sigla em espanhol), onde se analisa a articulação entre os mecanismos etno-governamentais que têm os projetos de Estado multicultural-neoliberal, os quais são propostos para atingem biopoliticamente a vida dos povos indígenas organizados e suas respostas a estas formas de governamentalidade, as quais estão modeladas em seus processos de auto-reconhecimento e de conformação de comunas. Essa pesquisa se baseia no estudo de caso dos povos diaguitas: Chuschagasta e Tolombón (departamento de Trancas, Vale de Choromoro, atual província de Tucumán, Argentina). As experiências identitárias e organizativas desses povos constataam a existência de uma treliça que mistura, por um lado, marcas da forma dominante, moderna e colonialista da gestão da “vida em comum” alternativa e, por outro lado, as formas que questionam essas lógicas e representam aberturas em chave decolonial.

Palavra-chave: governamentalidade multicultural, racionalidade colonialista, decolonialidade, povo-nação diaguita.

Introducción

En estas últimas dos décadas ha tenido lugar un contexto histórico único en el cual proliferaron movimientos indígenas organizados para hacer pública su preexistencia luego de siglos de un discurso estatal y privado que los ha negado e invisibilizado. Estos cambios han sido acompañados de transformaciones del tipo de proyecto y modelo de Estado. No obstante, si bien la cuestión indígena fue revalorizada a través de diversas leyes y normas, las demandas por el territorio continúan irresueltas. De esta forma, este artículo propone analizar la articulación entre los mecanismos etnogubernamentales que poseen los proyectos de Estado de base multicultural-neoliberal propuestos para incidir biopolíticamente en la vida de los pueblos indígenas organizados y sus respuestas a estas formas de etnogubernamentalidad: sus procesos de autorreconocimiento y de comunalización.

Este trabajo se enmarca en la propuesta del grupo de trabajo «Antropología de la biopolítica» de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) retomando sus interrogantes: ¿cómo son delimitadas las formas jurídico-políticas de reconocimiento de la diversidad?, ¿en qué medida y mediante qué expresiones, las formas diversas de estatalidad y de «vida en común» están contenidas en las producciones académicas y en las figuras jurídicas? y ¿cómo son entendidas desde la mirada de los pueblos indígenas? Para abordarlas, me basé en el trabajo de investigación llevado adelante desde el año 2017 con las comunidades-*pueblo*³ diaguitas Los Chuschagasta y Tolombón (actual provincia de Tucumán, Argentina).

La organización del presente trabajo consiste, en primer lugar, presentar a las comunidades-*pueblo*⁴ Los Chuschagasta y Tolombón. En segundo lugar, indago en los cambios de dispositivos de gestión y control de la diversidad cultural del modelo de gubernamentalidad multicultural-neoliberal respecto a su antecesor considerado monocultural y cómo han respondido los chuschagastas y los tolombones ante estas transformaciones político-jurídico-sociales. Luego, analizo las controversias y contradicciones del multiculturalismo neoliberal y nuevamente los posicionamientos que dichas comunidades-*pueblo* han generado de forma colectiva ante las mismas en pos de reivindicarse identitaria y organizativamente. En tercer lugar y ya finalizando, ofrezco las conclusiones del trabajo.

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 (Renaci), 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).

⁴ El formato itálica lo empleo en los casos de expresiones y categorías dichos por los chuschagastas y los tolombones.

Las comunidades-*pueblo* Los Chuschagasta y Tolombón

Los Chuschagasta y Tolombón pertenecen al pueblo-nación Diaguita y se encuentran ubicadas en el segundo distrito del departamento de Trancas, Valle de Choromoro, dentro de la micro-región cuenca Tapias-Trancas. Se encuentran a 22 kilómetros de distancia una de la otra sobre la ruta provincial N° 312. En el caso de Los Chuschagasta, la comunidad se encuentra organizada en cuatro bases territoriales: Chuscha, La Higuera, El Chorro y Ñorco. Los chuschagastas poseen la personería jurídica N° 03/2002 con inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (en adelante Renaci), N° 4811 y el relevamiento jurídico-catastral Resol. INAI N° 450/2014 (conforme a la ley nacional 26.160). En el caso de la comunidad Tolombón, desde el año 2001 cuentan con el reconocimiento estatal a través de su inscripción Renaci con personería jurídica N° 053/2001. Se organiza en seis bases, cuatro territoriales: Potrero, Gonzalo, Rearte, Tacanas Grandes, Tacanas Chicas y Hualinchay, y cuatro bases de apoyo⁵, tres en Tucumán (Los Nogales, El Cadillal y Tafi Viejo) y una en el sur del conurbano bonaerense (Temperley, provincia de Buenos Aires).

Tal como sucede con diversas comunidades y organizaciones territoriales indígenas de la Argentina contemporánea, los principales conflictos han estado centrados en la lucha por la tierra y el territorio. Estos conflictos muestran la trama histórica de avasallamiento y de amenazas hacia los y las comuneras, la cual llegó a su pico máximo de violencia, en el caso de la comunidad Los Chuschagasta, con los hechos del 12 de octubre del año 2009, donde el *terrateniente*⁶ Darío Luis Amín en complicidad con los expolicías Humberto Gómez y José Luis Valdivieso asesinó a la autoridad tradicional Javier Chocobar. En el caso de Tolombón, cuenta con más de ochenta conflictos territoriales y causas judiciales, especialmente, a partir del incremento de los conflictos desde el año 2015 donde las familias *terratenientes* redoblaron la apuesta con sus amenazas e intentos de desalojos. Un ejemplo de ello fue el tercer intento de desalojo al comunero Donato Nieves por los *terratenientes* López de Zavalía ocurrido en el año 2017 y con el aval de un fallo de la Corte Suprema de Tucumán.

La forma de llevar adelante el trabajo de investigación con los chuschagastas y los tolombones fue a través del trabajo etnográfico y por medio de entrevistas durante los viajes al territorio, repartidos en estancias durante los años 2015 (diciembre), 2017 (julio-agosto), 2018 (enero-febrero; julio-agosto) y 2019

⁵ Las bases de apoyo se encuentran por fuera del territorio de las comunidades y están integradas por chuschagastas y tolombones que han migrado por motivos laborales o educativos, entre otros. Ellos y ellas, en sus nuevos lugares de residencia, han mantenido los vínculos con sus familiares y la lógica del trabajo orgánico y colectivo participando en las actividades conjuntas que se realizan para reclamar por sus derechos territoriales.

⁶ *Terratenientes* es una categoría usada por los chuschagastas y los tolombones. El formato itálica lo empleo en los casos de expresiones y categorías dichos por ellos y ellas.

(enero). A partir de los viajes creé lazos que me permitieron recorrer el territorio, conviviendo, compartiendo actividades y entrevistando a los y las comuneras para indagar sobre sus conflictos territoriales. En este trabajo extraigo ideas del trabajo de campo, basado en la observación participante y en entrevistas, realizado en sus territorios durante los últimos dos años y también de algunos encuentros en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

El proyecto de Estado multicultural neoliberal y sus paradojas

Hacia la década de 1980, con el retorno de la democracia en la Argentina, emerge un marco de derecho considerado multiculturalista neoliberal que, al menos formalmente, ha buscado reparar el proceso de subalternización de los pueblos indígenas iniciado con el orden colonial y continuado en la etapa de conformación del Estado-nación (Hale, 2002; Van Cott, 2002).

Por un lado, para remendar este proceso de subalternización, se les ha otorgado a los pueblos indígenas el reconocimiento a la diferencia cultural-étnica y derechos colectivos sobre sus tierras y territorios, los cuales el naciente Estado-nación (hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX) había disuelto al dejar sin efecto los dispositivos coloniales de las Leyes de Indias y Cédulas Reales⁷. Para dar cuenta de este tratamiento diferencial, el gobierno nacional y los gobiernos provinciales han activado mecanismos de etnogubernamentalización, es decir, se han creado nuevos dispositivos institucionales con el fin de reconocer y gestionar la proclamada diversidad cultural y la diferencia étnica.

Uno de estos dispositivos han sido las reformas del marco jurídico nacional y la adhesión a nuevas leyes internacionales que declaran a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, dejando atrás retóricas jurídicas de negación e invisibilidad (Briones, 1998, 2005, 2008, 2015; Carrasco, 2000; Gordillo & Hirsch, 2010; Lenton, 2010). Ejemplo de estos cambios normativos son los casos de la ley 23.302 (año 1985), el artículo 75 inc. 17 de la Constitución Nacional (año 1994), la adhesión al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (año 2001) y la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre Pueblos Indígenas (año 1994), la ley nacional 26.160 de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras y su Programa de Relevamiento Territorial para el registro catastral y dominial de las tierras que ocupan los pueblos

⁷ Durante el periodo colonial existieron las llamadas ordenanzas reales, tal como las Leyes Indias y las Cédulas Reales, las cuales otorgaron un tratamiento diferencial hacia los pueblos indígenas permitiéndoles mantener el manejo y administración de sus tierras con base en sus órdenes consuetudinarios. Específicamente, las Leyes de Indias impedían que los pueblos indígenas tuviesen que abandonar sus tierras y las Cédulas Reales les otorgaban títulos de propiedad comunitaria-comunal, aun así, realmente no lograron evitar que existieran irregularidades (Isla, 2009).

indígenas (año 2006), la introducción del derecho indígena en la actualización del Código Civil y Comercial de la Nación (año 2015), entre otras. Asimismo, se creó un nuevo organigrama estatal con la presencia del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (en adelante INAI), la Dirección de Afirmación de Derecho Indígena (DADI-INAI), Direcciones de Pueblos Originarios en distintas dependencias e Institutos Indígenas provinciales (Carrasco, 2000; Lenton, 2010; Enderé & Ayala, 2012; Nussbaumer, 2014; Briones, 2015). En el caso de la provincia de Tucumán, donde actualmente se encuentran ubicadas las comunidades-*pueblo* Los Chuschagasta y Tolombón, en el año 2006 incorporó en su Constitución Provincial, en el Capítulo Quinto, artículo 149 el cual reconoce la preexistencia indígena (Arenas & Ataliva, 2017).

Otro de los dispositivos para gestionar esta proclamada diferencia étnica han sido los procesos de etnocomunalización. Es decir, la creación de unidades étnico-administrativas donde desde el Estado nacional y los estados provinciales se ha instado a los pueblos indígenas a organizarse bajo la figura de comunidades indígenas de acuerdo con los diacríticos étnicos que comparten (idioma, tradiciones, costumbres, árbol genealógico, entre otros) (Katzer, 2009). Además, se les ha asignado personerías jurídicas con el fin de ser inscriptos en Renaci. En el caso de la provincia de Tucumán, la emergencia de comunidades indígenas se dio entre los años 1997 y 2002 en el Valle Calchaquí. Luego, hacia el año 2009 se llevó adelante el relevamiento territorial en dos etapas (2009-2010 y 2011 y 2013).

El orden gubernamental multicultural ha buscado remendar el proceso de subalternización de los pueblos indígenas poniéndole fin a las relaciones de explotación y de patronazgo mantenidas desde el período colonial, especialmente en la región del Noroeste argentino. Una de las principales herramientas ha sido la realización del relevamiento jurídico-técnico y catastral de las tierras y territorios ocupados por las comunidades indígenas mediante la aplicación del Programa de Relevamiento Territorial dispuesto por la nombrada ley nacional N° 26.160. A través de esta medida se ha intentado frenar los desalojos encarados por los *terratinentes*, y garantizar el reconocimiento a la posesión y propiedad territorial. Para la realización de dicho relevamiento las comunidades indígenas debían estar inscriptas en el Renaci.

Ahora bien, este nuevo orden político-jurídico etnogubernamental ha impactado en las formas de identificación y de comunalización de las comunidades-*pueblo* Los Chuschagasta y Tolombón. Específicamente, los chuschagastas y los tolombones marcaron un cambio en la forma de identificarse hacia fines de la década de 1990. Dicho cambio en su forma de autoadscripción y de autorreferenciarse se puede apreciar en los diversos testimonios donde los y las comuneras me indicaron que habían escuchado sobre *comunidades aborígenes* en la zona de los Valles

Calchaquíes, particularmente en Amaicha del Valle y en Quilmes⁸, momento en el cual habían recibido las primeras notificaciones de desalojo por parte de las familias *terratenientes*. En el caso de Chuschagasta, por parte de la familia *terrateniente* Amín y en el caso de Tolombón, de las familias *terratenientes* Critto, Guerinao (base Gonzalo) y López de Zavalía (base Rearte). El conocimiento sobre la figura de las comunidades indígenas los animó a defender su territorio ante estas intimidaciones y activar el proceso de reorganización para conformarse como comunidades indígenas.

El proceso de autorreconocimiento que llevaron adelante los chuschagastas y los tolombones como *indígenas* conllevó la resignificación de los sentidos estigmatizantes y de subalternidad atribuidos a la categoría *indio* o *aborigen*, con la cual muchos de ellos y ellas escuchaban que eran nombrados sus antepasados –principalmente por las familias *terratenientes* y en la escuela–. Entre estos sentidos peyorativos se encuentran la de *indios ignorantes* y *analfabetos*, los cuales concuerdan con las imágenes sociales y dominantes sobre los pueblos indígenas que imperaban en esa época: la del «indio bruto», «indio animal» y del «indio bárbaro», objetos a disciplinar por el Estado (Carrasco, 2000). Dicho cambio en las valoraciones se produce, justamente, cuando los comuneros y las comuneras habían comenzado a interiorizarse sobre el nuevo marco jurídico emergente accediendo a capacitaciones provenientes tanto de actores externos –como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), la Universidad Nacional de Tucumán y de abogados/as que contactaban– como así también de otros referentes de los Valles Calchaquíes que ya estaban en dicho proceso organizativo. Allí, se enteraban de que, las nuevas leyes⁹ reconocían, como nunca antes, la identidad indígena y una forma de organización social-política plausible y autorizada de la «vida en común» distinta a la organización privada: las comunidades indígenas. La figura de las comunidades indígenas refiere a la constitución de grupos demarcados territorialmente en función de una cultura definida en base a un clivaje étnico y de filiación indígena (Beckett, 1988, Pizarro, 2014). En este proceso de etnogubernamentalización, los y las comuneras fueron interpelados por el Estado nacional-y provincial como «sujetos portadores de una cultura» (Espósito, 2017, p. 187). De esta forma, se puede entender cómo comenzaron a atribuirle a su ascendencia *india* significados de legitimidad, orgullo y valentía. Específicamente, en ambas comunidades-*pueblo* señalaron que estas nuevas leyes representaron herramientas para poder oponerse y frenar los desalojos de los *terratenientes* y dejar, así, de hacer

⁸ Se encuentran en la zona de los Valles Calchaquíes en la provincia de Tucumán, hacia el oeste de donde se encuentra ubicada y relevada la comunidad indígena Los Chuschagasta. Tanto Amaicha del Valle como India Quilmes fueron los primeros pueblos diaguitas que se organizaron bajo la figura de las comunidades indígenas con personería jurídica y relevamiento territorial, en 1997 y 2001 respectivamente.

⁹ El nuevo marco jurídico refiere a la ley nacional N° 23.302 (año 1985) y luego al artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional (año 1994).

obligaciones. Entre el contenido de las leyes, los y las comuneras destacaron los derechos a la posesión y preexistencia territorial y la identidad originaria, asociando en sus relatos su *descendencia*, a *los años vividos en el territorio* y a la *antigüedad*. Dicha reorganización conllevó, por lo tanto, a que los chuschagastas y los tolombones comenzaran a preguntarse por sus prácticas socio- culturales e identitarias asociadas a la idea de aboriginalidad (Briones, 1998). Prácticas que antes habían sido ocultadas ante la discriminación y miedos vividos y que, con estos cambios, comenzaban a ser resignificadas. Este cambio de actitud de los chuschagastas y los tolombones también se observa con la elaboración de los estatutos de sus comunidades indígenas donde destinaron espacio para referirse a la importancia de retomar su cultura e identidad diagnuata.

Las contradicciones del modelo de gubernamentalidad multicultural y las respuestas de las comunidades-pueblo Los Chuschagasta y Tolombón

No obstante, a pesar de estas medidas, el Estado-nación argentino no solo no ha logrado revertir el proceso de subalternización de los pueblos indígenas, sino que lo ha acentuado. La primera controversia del multiculturalismo neoliberal ha consistido en que, por un lado, durante este período se han reactualizado las relaciones de explotación de la mano de obra indígena a través de nuevas formas de relación desigual. Estas relaciones desiguales se plasman en nuevos negocios de los *terratinentes* que exacerban simultáneamente el modelo capitalista de la propiedad privada y de la economía extractivista, permaneciendo en conflicto con los nuevos derechos otorgados y produciendo importantes situaciones de despojo, especialmente de la tierra (Jackson & Warren, 2005; Briones, 2005; Kraay, 2007; Arocha & Maya, 2008; Quintero Rivera, 2013; Bartolomé, 2014).

Por otro lado, y en consonancia, la segunda contradicción del tipo de gubernamentalidad multicultural-neoliberal ha sido que el Estado ha mantenido un régimen de ciudadanía centrado en un ciudadano-individuo europeizado y liberal asentado en la propiedad privada, desconociendo la propiedad colectiva indígena o cercenándola. Sumado a esto, la creación de la figura jurídica de comunidades indígenas, junto con la asignación de personerías jurídicas y sus registros en el INAI, han reeditado nuevas formas de control y de atomización de los pueblos indígenas, quienes se han visto forzados a separarse en estas comunidades bajo el control del Estado a fin de alcanzar los beneficios de las políticas públicas multiculturalistas. Así, como indica la antropóloga Leticia Katzer (2016), bajo la creación de las comunidades indígenas, se buscó universalizar y encorsetar otras formas de «vida en común» y otras formas posibles alternas, esencializándolas al reproducir el modelo de subjetividad colonial/moderno- «el modelo del “ser-con” en el terreno de la etnicidad» (Katzer, 2016, p.321). En otras palabras, las diferencias étnicas tomaron forma jurídica-institucional-administrativa

bajo la figura de las comunidades indígenas, constituyéndose en dispositivos disciplinarios y biopolíticos que controlan las formas de sociabilidades, movilidad, identificación y de pertenencia (Katzner, 2016).

Considerando estas premisas, la cuestión indígena continuó siendo abordada desde una mirada esencialista de la identidad-etnicidad que genera correspondencias necesarias autorizadas, sin permitir una real y crítica participación política que resuelva de fondo su tratamiento desigual material y simbólico de los pueblos indígenas (Manzanelli, 2017). La cuestión indígena mantiene así la lógica y racionalidad de la modernidad eurocéntrica y de colonialidad: una concepción de humanidad, según la cual la población ha sido clasificada con base en una diferencia dicotomizada: en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos (Briones, 2005; Mignolo, 2007; Quijano, 2014).

Estas controversias y paradojas del modelo multiculturalista neoliberal también han sido comprendidas y cuestionadas por los chuschagastas y los tolombones. En ambas comunidades-*pueblo* indicaron que la reemergencia de los conflictos territoriales y las amenazas de los *terratenientes* –en complicidad con los funcionarios estatales–, quienes continuaron desconociendo su preexistencia y tratándolos como «usurpadores» o como «indios truchos», removió aquellas sensaciones y sentimientos de miedo y de maltrato que sus padres y familiares ya habían vivido, causando un retroceso en la organización de la comunidad. No obstante, un grupo de comuneros y comuneras de ambos pueblos, especialmente los más jóvenes, emprendieron un camino de lucha colectiva para exigir justicia ante los avasallamientos y hostigamientos y fortalecer a la comunidad a través de dos acciones puntuales: por un lado, replanteándose las formas en las que se identifican y autorreferencian y, por otro lado, fortaleciendo sus procesos de comunalización.

Reafirmando la identidad: «somos Pueblo, con autodeterminación libre y colectiva, no comunidad indígena»

En los diversos testimonios de los chuschagastas y los tolombones se aprecia cómo replantearon y resignificaron la categorización estatal-dominante comunidad indígena para comenzar a identificarse como *Pueblo Chuschagasta* y como *Pueblo Tolombón*. El surgimiento de estas nuevas categorías identitarias da cuenta de dos cuestiones principales.

En primer lugar, los chuschagastas y los tolombones buscaron ir más allá del discurso estatal, especialmente debido a que entendieron que el Estado nacional y provincial fue cómplice de las familias *terratenientes* al incumplir con los derechos territoriales colectivos proclamados, los cuales debían garantizar su seguridad y frenar las situaciones de violencia como han sido los

desalojos, persecuciones y hasta el asesinato de una autoridad tradicional. De esta forma, dieron cuenta que el término comunidad indígena los ha limitado ya que es el Estado, tanto a nivel nacional como provincial, quien incide en sus vidas normalizándolos y categorizándolos a través de las leyes indigenistas y dispositivos estatales (entre éstas las leyes 23.302 y la ley 26.160). En contraposición, comenzaron a hacer valer y dar cuenta que no sólo son sujetos de derecho, sino que también sujetos políticos colectivos con capacidad de cuestionar las categorías y en sí los históricos procesos de subalternización estatales (Roseberry, 1994). La categoría identitaria *Pueblo* reivindica la institucionalidad originaria –correspondiente al pueblo-nación Diaguíta-. El concepto *Pueblo* ya no sólo evoca a un sujeto de derecho sino a un sujeto político colectivo; sujeto político que reivindica por sí mismos sus costumbres, estilos de vida, cosmovisiones y formas de sociabilidad comunitarias y de sus antepasados, como veremos.

En segundo lugar, los chuschagastas y tolombones le han atribuido a la categoría identitaria *Pueblo*, *Pueblo Chuschagasta* y *Pueblo Tolombón* el sentido de dinamismo y de autodeterminación para diferenciarse del término comunidad indígena. En sus relatos se observa que identificarse como *Pueblo* da cuenta, por un lado, que el proceso de autorreconocimiento identitario no es estático ni unidireccional, sino contingente y cambiante al intervenir diversos factores sociales y políticos en las formas de identificación de los y las comuneras a lo largo del tiempo. Así, como mostré, en un momento los chuschagastas y los tolombones hicieron referencia a sus antepasados como *indios*, con el cambio de marco de derecho, comenzaron a reconocerse como *indígenas* y luego ante el incumplimiento de sus derechos y ante la continuidad de los avasallamientos por parte de los *terratenientes*, comenzaron a repreguntarse nuevamente por sus formas de identificación: ¿quién determina sus propias formas de organización políticas, culturales y sociales, la misma comunidad o es el Estado con sus categorizaciones hegemónicas? Así, respondieron que sus formas de organización deben ser autodeterminadas colectivamente y no impuestas desde el Estado-nación ni desde el estado-provincial. Imposiciones que como se vio con el término comunidad indígena entienden que hay una necesaria correspondencia entre los sujetos a administrar (indígenas), sus características físicas y culturales, como los rasgos fenotípicos-biológicos y étnicos, y los lugares donde están autorizados a habitar, como son los ámbitos rurales (Hall, 2010)¹⁰.

¹⁰ Esta necesaria correspondencia entre atributos, personas y lugares a habitar, alude al principio de afiliación étnica como base y como condición primordial de la creación de sentido de pertenencia de grupo, estableciendo y marcando límites y exclusividad entre unos y otros, «nosotros»-«ellos» (Comaroff & Comaroff, 1992; Brubaker & Cooper, 2002).

Fortaleciendo los procesos de comunalización

Ahora bien, a la par de revalorizarse política y culturalmente eligiendo la categoría identitaria *Pueblo*, y para cuestionar la forma en que el Estado los ha clasificado, los chuschagastas y los tolombones desarrollaron acciones orientadas a fortalecer su proceso de comunalización (Brow, 1990). Específicamente, comenzaron a desarrollar distintas acciones para fortalecer y reavivar los sentidos de pertenencia a la comunidad (y no comunidad indígena en tanto dispositivo dominante) y de reconocimiento como pares, como *comuneros/as*, de acuerdo con dos momentos claves del proceso de comunalización: la «común-unidad en el espacio» y la «común-unidad en el sentido» (Fasano, 2006). En otras palabras, comenzaron a asociar su tiempo presente con un pasado en común, una identidad y cultura compartida (Brow, 1990).

En primer lugar, para promover espacios en común, de intercambios donde frecuentarse y verse cara a cara y de fortalecimiento de los lazos comunitarios, los chuschagastas y los tolombones sostuvieron que era necesario *trabajar en comunidad*, de forma que buscaron sistematizar y rutinizar la organización de las asambleas comunitarias. El énfasis en reforzar los encuentros interpersonales pude apreciarlo en varias asambleas comunitarias en las que los chuschagastas y los tolombones me permitieron participar, donde los y las comuneras se ubican en ronda, de forma tal que puedan verse cara a cara. Esta disposición de los y las presentes es importante ya que permite que la palabra *circule* comenzando desde la izquierda hacia la derecha. El orden circular de la palabra refiere a que, al estar sentados en ronda, cada uno de los presentes (sea comunero/a y/o ajeno/a) se puede presentar¹¹ y tiene la posibilidad de tomar la palabra, dar su opinión sobre un tema, debatir. También en ambas comunidades-*pueblo* remarcaron la importancia de la asamblea comunitaria al indicar que es la institución-órgano fundamental. Así se refleja en el estatuto de la comunidad de Tolombón: «Artículo XXXV. La Asamblea General Comunitaria es la máxima autoridad de la Comunidad Indígena Pueblo Tolombón».

La importancia asignada a las asambleas comunitarias y la necesidad de promoverlas como espacios en común también radica en que allí nace y se fomenta el interés comunitario, el sentirse parte de un proyecto compartido y colectivo. Al momento de finalizar las asambleas y de tomar una decisión, se prioriza la voz comunal, es decir, se prioriza que la decisión tomada sea la que refleje lo que la mayoría aportó. Por ejemplo, en el caso de la comunidad-*pueblo* Los Chuschagasta, fue a través de las asambleas comunitarias que se planificaron y llevaron adelante los proyectos espacio «Territorio de memoria, lucha y resistencia Javier Chocobar» y

¹¹ Las presentaciones se realizan cuando hay personas externas a la comunidad como fue mi caso en la primera asamblea comunitaria en la que participé para realizar la Consulta Libre, Previa e Informada (julio del año 2017).

«Encuentro intercultural de cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la identidad diaguita. Inauguración del taller comunitario Javier Chocobar». A medida que se iban reiterando las asambleas comunitarias, los chuschagastas comenzaron a participar más, mostrando mayor interés y entusiasmo por las actividades y en sí por la comunidad dado que comenzaron a estar más familiarizados y conectados entre ellos y ellas, descubriendo que no debía quedar duda que el camino viable para continuar en la lucha y resistencia era en conjunto.

Una segunda forma encontrada en ambas comunidades-*pueblo* para fomentar lazos y valores comunitarios fue retomar el trabajo bajo la modalidad de la minga. La minga -o *mink'a*- consiste en una forma de trabajo colectivo andina donde los intercambios entre los y las comuneras se basan en la reciprocidad de favores, en un ida y vuelta de acciones que son necesarias para llevar adelante el fin propuesto colectivo (Prada Alcoreza, 2008). Las comunidades andinas han sido caracterizadas por basarse en una economía moral que gira en torno al *ayni*, es decir, la circulación cosmológica y material de energía y cuidado entre las entidades que habitan en el mundo andino; y en torno a la *mink'a*, o la participación y colaboración en obras de beneficio común (Allen, 1988; Watchel, 2001; Van Vleet, 2008). Este tipo intercambios entre las familias que remiten al *ayni*, se caracterizan por ser mediados por sentimientos como el respeto o el afecto. En la interacción entre las personas de una familia o comunidad, *ayni* y *mink'a* se encuentran, entonces, comúnmente expresados en relaciones recíprocas de trabajo, de colaboración con obligaciones comunitarias y por compartir actividades. La reciprocidad es el principio y valor estructurante principal de estos vínculos de las comunidades andinas. Considerando estas características, el punto para destacar es el vínculo comunal, construido y conservado a partir de las acciones-intercambios de favores, en el caso de los chuschagastas y tolombones, se encuentran cargados de significados sociales y organizativos colectivos. Por ejemplo, el trabajo colectivo de la minga se puede apreciar cuando tanto en Chuschagasta como en Tolombón indicaron que el intercambio entre las familias es indispensable en las tareas de siembra, por ejemplo, para arar manualmente el terreno y luego ir colocando en los surcos semilla por semilla *criolla* (semillas que provienen de la cosecha anterior). La participación de varias familias no sólo es necesaria por la extensión del terreno, el trabajo y esfuerzo manual que conlleva, sino porque para los chuschagastas como para los tolombones la concepción del trabajo aún descansa en ir y colaborar con el/la otro/a ya que así ha sido aprehendido desde que son pequeños. De esta forma, es habitual ver que una familia se encuentre trabajando en los cercos y que pase otro/a comunera salude y regrese acompañado/a del resto de su familia para colaborar en siembra. Así, las familias que colaboran saben que serán recompensados por la familia anfitriona, quien además ofrece el almuerzo comunitario. Este trabajo fácilmente se puede reemplazar con maquinaria y tecnología actual que, en cuestión de menor tiempo y con el trabajo de una sola

persona, permite sembrar grandes cantidades de hectáreas. Sin embargo, los chuschagastas y los tolombones buscaron deliberadamente resignificar estos lazos de solidaridad y reciprocidad de estas prácticas de sus antepasados.

También el trabajo bajo la modalidad de minga se puede apreciar durante la realización de las yerras, es decir, las marcadas y señaladas del ganado vacuno. Para la organización de la yerra el trabajo comunitario es fundamental ya que la preparación de las tareas ganaderas (marcar a los animales) y del festejo consecuente requiere de varios días e implica la participación de varias familias. En principio, se debe enlazar (agarrar a los animales con una lazo o soga) al ganado (que suele ser numeroso), que se encuentra en el monte y llevarlo hasta el corral, lugar donde se realiza la marcada, señalada, vacunación y/o castración. Luego se organiza el almuerzo comunitario y los preparativos para la señalada y marcada de los animales.

Otra de las acciones llevadas adelante en ambas comunidades-*Pueblo* para fortalecerse internamente y afianzar su sentido de pertenencia tuvo como fin reestablecer el vínculo con el pasado. Tal como James Brow (1990) indica, el proceso de comunalización no remite sólo a promover los lazos afectivos y cognitivos entre los miembros de un grupo en el presente, sino también a la comprensión y toma de conciencia de que mantienen un origen en común y continuidad cultural. Considerando esta idea, un ejemplo se muestra en el caso de Chuschagasta, los y las comuneras decidieron llevar adelante los proyectos mencionados «Territorio de memoria, territorio e identidad Javier Chocobar» y «Encuentro intercultural de cerámica en Chuschagasta – Reafirmando la identidad diaguita» junto a la inauguración del taller de cerámica para homenajear a su autoridad tradicional Javier Chocobar. Para el primer proyecto, los chuschagastas se propusieron señalar el lugar donde se produjo el asesinato de Javier Chocobar. En este sentido, trabajaron para que el tipo de escultura y material elegidos tuviesen vinculación con su cultura e identidad. Para ello, organizaron asambleas comunitarias donde los y las comuneras mayores recordaron y contaron sobre las costumbres y tradicionales de sus antepasados. Entre las historias que surgieron, los mayores señalaron que los mojones, monolitos (piedras talladas con formas antropomorfas y/o fálicas) eran estructuras que utilizaban sus ancestros para señalar el territorio (Manasse & Carrizo, 2016). También definieron que realizarían estas esculturas en cerámica, en tanto ha sido el principal material utilizado por sus antepasados para uso ceremonial y para el armado de utensilios de la vida cotidiana. De esta forma mediante la elección de los mojones y la cerámica, los chuschagastas pusieron en valor las memorias de los/as mayores, mostrando la continuidad con sus tradiciones ancestrales diaguitas, sus objetos de culto, y generando conciencia en la comunidad de compartir un origen en común.

La comunidad-*Pueblo* de Tolombón también realizó actividades para fortalecer su sentido de pertenencia revalorizando los vínculos con su pasado y dando cuenta de que mantienen continuidad cultural. Entre las actividades se encuentran los talleres (realizados en mayo y junio del año 2018) que habilitaron a que los tolombones comenzaran a recuperar-explicitar y revalorizar saberes e historias provenientes de sus antepasados. En estos talleres realizaron registros orales de las memorias compartidas en cada encuentro, «¿cuál es nuestra identidad?, ¿cómo era nuestra vida y qué recordamos de nuestros padres y abuelos?», fueron algunos de los interrogantes disparadores. Poco a poco, los y las comuneras comenzaron a relatar surgiendo diversos recuerdos. Así en conjunto comenzaron a señalar historias sobre cómo se realizaban las comidas tradicionales. Por ejemplo, para preparar el *mote* de maíz era necesario moler los granos con la *cocana*, utensilio de piedra alargado que suele ser encontrado a lo largo del territorio. Otros de los recuerdos fueron sobre el uso de medicinas ancestrales para curar ciertas enfermedades como el resfrío y el empacho, sus padres y abuelos utilizaban distintas plantas medicinales como el *molle*, la *carqueja* y el *sauco* –plantas-árboles del lugar– las cuales servían en infusiones con azúcar tostada. Otros relatos colectivos que surgieron fueron sobre algunas palabras en el idioma originario –el *kakan*– que han sobrevivido a la colonización (española y a la estatal vía, principalmente, el sistema escolar). Los tolombones también recordaron que sus padres hablaban algunas palabras en *kakan* especialmente para nombrar plantas y animales, puertas adentro de sus casas, ya que eran mal vistas en la escuela y por las familias terratenientes. También rememoraron las ofrendas a la Pachamama, donde sus padres y abuelos para el primer día de agosto sahumaban la casa y tomaban el té de ruda alejando las malas energías y así protegiéndose.

Como se puede apreciar en el proceso de comunalización, es un proceso activo donde la orientación de las conductas se encuentra dirigida a promover sentidos de pertenencia a la comunidad (Brow, 1990). Por ello los chuschagastas y los tolombones para fortalecer su proceso comunitario comenzaron a proponer espacios en común que permitiesen la socialización e interacción entre los y las comuneras al compartir momentos y despertar el interés de un proyecto comunitario, compartido, retomando los vínculos comunitarios basados en la confianza, reciprocidad, complementariedad y solidaridad. Asimismo, James Brow (1990) indica que los sentidos de pertenencia además de remitir a los lazos afectivos y cognitivos entre los miembros de un grupo apuntan a la comprensión y toma de conciencia de la identidad compartida. En este sentido, también los y las comuneras focalizaron en la recuperación de la continuidad cultural con sus antepasados y dando cuenta de su ascendencia *diaguita*.

Reflexiones finales

A lo largo del presente trabajo analicé la articulación entre los mecanismos etnogubernamentales de los proyectos de Estado de base multicultural-neoliberal y las respuestas a estas formas de gubernamentalidad por parte de las comunidades-*Pueblo* diaguitas, Los Chuschagasta y Tolombón, a través de sus procesos de autorreconocimiento y de comunalización.

Por un lado, los cambios en el proyecto de Estado y en el tipo de gestión etnogubernamental multicultural neoliberal propiciaron a que los chuschagastas y tolobones cambiasen su autopercepción y valoración sobre sí mismos. Si hasta la década de 1980 las leyes mantenían una retórica de negación¹² e invisibilidad, al considerar a los *indios* como objetos de derecho y bajo relaciones de explotación con el pago de arriendos y pastajes; a partir de fines del siglo XX emerge un nuevo marco de derecho que les otorgó el reconocimiento como sujetos de derecho, como *indígenas*, con base en el respeto, al menos formal, a la diversidad cultural y a la diferencia étnica como parte de un mosaico sociocultural y nacional, tras luchas en otras partes del país durante la década de 1990 por las tierras (Briones, 2008; Gordillo & Hirsch, 2010; Lenton, 2010). En este sentido, el nuevo marco legal introdujo la categoría identitaria «indígenas» y creó la figura etnogubernamental de las comunidades indígenas revalorizando la noción de aboriginalidad y de preexistencia de pobladores antes de la colonización, los cuales tienen descendencia en la población actual (Beckett, 1988).

Por otro, y no obstante, ante el conflicto del 12 de octubre del año 2009 en Chuschagasta y ante el recrudecimiento de las amenazas e intentos de desalojos en Tolombón, tal como lo demostró el tercer intento de desalojo al comunero Donato Nievas por los *terratendientes* López de Zavalía ocurrido en el año 2017, el cual contó con el aval de un fallo de la Corte Suprema de la provincia de Tucumán, los chuschagasta y los tolobones comenzaron a cuestionar la forma en que las narrativas dominantes multiculturales los han clasificado y controlado. Es decir, si antes bajo el modelo de Estado monocultural se encontraban en un extremo del continuum de civilidad que los clasifica como «ignorantes», «indómitos» y «bárbaros» (Carrasco, 2000), ahora se ubican en otro extremo, como sujetos de derecho reconocidos por el Estado nacional y provincial pero controlables. Así, los y las comuneras se replantearon y resignificaron la categoría identitaria-organizativa dominante, *comunidad indígena*. Replantear y resignificar dicha categoría dio lugar a que los chuschagastas y tolobones señalaran la diferencia entre dichas categorías, comunidades indígenas y *Pueblo Chuschagasta* y *Pueblo Tolombón*.

¹² Llamo a esta primera etapa como negación y ocultamiento de la identidad indígena, por las características estigmatizantes y las valoraciones negativas que los y las comuneras le atribuyeron a la categoría identitaria indio, aun considerando que hay casos donde las personas niegan su identidad inclusive no auto-perciéndose como indios y adscribiendo a otras categorías como criollos, mestizos, campesinos, entre otras.

Esta diferencia establecida por los y las comuneras da cuenta, por un lado, de que las formas jurídicos-políticas del modelo de gubernamentalidad multicultural, a través de expresiones y figuras como comunidades indígenas, están delimitadas con base en lógicas modernas-colonialistas eurocéntricas, ya que buscan organizar una forma de vida en común sin una participación real y crítica, y, como se pudo apreciar cuando luego de casi treinta años del cambio de marco de derecho, continúan los atropellos y hostigamientos a los pueblos indígenas por sus territorios. Por otro lado, la emergencia de la categoría identitaria *Pueblo* es entendida desde una identificación desde la positividad o de la singularidad, es decir, donde los y las comuneras comenzaron a desafiar no sólo al poder estatal sino a la lógica implícita de la identidad moderna que requiere de un «otro» como diferencia y negatividad constitutiva (Grossberg, 1996).

A la par de esta resignificación de las categorías identitarias, los y las comuneras comenzaron a repreguntarse y a trabajar en pos de fortalecer su proceso de comunalización, el cual consistió en indagar y promover una idea de «común-unidad» en el espacio, en el sentido y en el tiempo pasado y presente (Fasano, 2006), generando un espacio-marco de significados compartidos, campos de interlocución donde se articulan y explicitan intercambios y prácticas colectivas (Grimson, 2011).

Esta «vida en común» presenta dos matices: por un lado, remiten a nociones «fuertes» de identidad, es decir, que un colectivo se identifica a partir de compartir una conciencia de grupo con base en la idea fundacional que busca ser valorada y preservada y es compartida de forma igualitaria por todos los miembros del grupo (Brubaker & Cooper, 2002). En este caso, como mostré, los chuschagastas y tolombones trabajaron para demostrar sus atributos o diacríticos étnicos que sustentan a esta conciencia de grupo como compartir un idioma (el kakan), tradiciones y costumbres como el uso de la medicina ancestral, comidas típicas, historias sobre la Pachamama, entre otros. Es decir, en esta forma de comunalización, de pensar la «vida en común» con base en mantener un origen en común, se entremezclan lógicas propias de la diferencia étnica y por ende con resabios de un modelo de subjetividad colonial/moderno propuesto, el modelo del «ser-con», de responder a la clasificación etnogubernamental.

Por otro, en el trabajo de comunalización de los chuschagastas y los tolombones emergen ideas que escapan a las formas dominantes de clasificación y de subalternización de los pueblos indígenas basadas en estas lógicas de la diferencia étnica, moderna y colonialista. Entiendo entonces que se trata de ideas que retoman «apertura» que reflejan una identificación de «frontera» de una doble conciencia que recupera y resignifica la herida colonial y estatal como indica Walter Mignolo (2007, p. 35), y así comienza a replantear los términos y lógicas del pensamiento moderno-colonialista. Ello se muestra en los esfuerzos y ejercicios de reflexividad en ambas comunidades-*pueblo*, de los cuales surgen formas de

pensarse a sí mismos como pueblos indígenas revalorizando sus prácticas y conocimientos de sus antepasados, pensados desde una identificación desde la positividad o de la singularidad, es decir, donde los y las comuneras comenzaron a desafiar no sólo al poder estatal sino a la lógica implícita de la identidad moderna que requiere de un «otro» como diferencia y negatividad constitutiva (Grossberg, 1996). Así se refleja en la decisión de ambas comunidades-*pueblo* de fomentar espacios comunes como las asambleas comunitarias. Dicha forma de decisión no es azarosa, sino que responde a fomentar cierto tipo de vínculos: los comunitarios. Como indica Salvador Schavelzon (2012), las asambleas comunitarias son un componente central para entender y ejemplificar la vida comunitaria indígena ya que es el lugar de diálogos fluidos, de intenso contacto y de mutuo contagio entre los y las comuneras al permitir hacer circular la palabra. Por ello, las asambleas, tal como los chuschagastas y los tolombones lo han mencionado, representan un órgano-institución primordial para la funcionalidad y sentido de la comunidad, inclusive antes que en las figuras de las autoridades como el cacique y el presidente.

Considerando la importancia de las asambleas comunitarias y de estos lazos y valores comunitarios, como la reciprocidad, la complementariedad y la circularidad, se puede entender la decisión de los chuschagastas y de los tolombones de promover la modalidad de trabajo de la minga para encarar actividades en común, como la planificación de proyectos. Este trabajo colectivo refleja que la relación comunal es mantenida mediante intercambios en clave de favores donde el sentido de las acciones descansa en la necesidad del otro/a, el/la cual es identificado/a como un par, como un *comunero* y *comunera*. Raúl Prada Alcoreza (2008, p. 86) refuerza la particularidad de la organización colectiva al dar cuenta de la idea del dar, recibir y devolver, del don, de comparecer al compartirse los límites de las partes, de una deuda en constante proceso, inacabada e indefinida, que es la motivación del actuar de los y las comuneras. En el caso del proceso de comunalización activado por los chuschagastas y los tolombones predomina esta búsqueda deliberada de resaltar los lazos de reciprocidad, trastocando y resignificando así las limitaciones de la clasificación etnogubernamental. Dichas formas comunitarias permiten la vida comunitaria, los vínculos basados en la circularidad, la complementariedad y la reciprocidad que desafían la idea moderna-liberal de la representación-individualista política y de la propiedad privada al retomar formas de autodeterminación y de autogobierno colectiva-asambleística (Prada Alcoreza, 2008). En este sentido, estas formas organizativas-identitarias mencionadas son la expresión organizativa de la idea de *Pueblo*, institucionalidad política sobre la cual recae la vida organizativa y social de los y las comuneras de Chuschagasta y de Tolombón. Es en el *Pueblo* como integralidad donde cada parte se le debe a la otra no siendo necesariamente la suma de las partes, sino que a partir de estas redes sociales entrettejidas entre los chuschagastas y tolombones cada integrante se reconoce como una parte fundamental y necesaria para la continuidad política-identitaria colectiva.

En síntesis, las experiencias de los pueblos de Chuschagasta y de Tolombón dan cuenta de cómo se articulan las formas dominantes de clasificación multicultural incidiendo biopolíticamente en la vida de los pueblos indígenas, específicamente en sus formas de «vida en común» y cómo ellos mismos desafían estas lógicas, retomando sus memorias, prácticas, formas de trabajo, vínculos y organización colectiva, los cuales el proyecto de Estado nacional blanco y etnocéntrico buscó extinguir mediante la imposición e internalización de la identidad nacional homogeneizadora, blanca y europeizante. De esta forma, tal como lo indica Walter Mignolo (2014), entiendo que estamos una nueva «apertura» y «frontera» de donde es posible que emerjan y se profundicen plausibles formas descolonización del pensamiento, de las identificaciones y de las formas de vida compartida.

Referencias

- Allen, C. J. (1988). *The bold life has: coca and cultural identity in a Andean community*. Washington: Smithsonian Institute series.
- Arenas, P. & Ataliva, V. (2017). *Las comunidades indígenas: etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- Arocha, J. & Maya, A. (2008). Afro-Latin American Peoples. En D. Poole (Ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*, (pp.399-425). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Barabas, A. M. (2014). Enoterritorios: legislaciones, problemáticas y nuevas experiencias. En H. Trinchero; L. Campos Muñoz & S. Valverde (Coords.), *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>.
- Bartolomé, M. A. (2014). Etnicidad, historicidad y complejidad. Del colonialismo al indigenismo y al Estado pluricultural en México. En H. Trinchero; L. Campos Muñoz & S. Valverde (Coords.), *Tomo I. Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. (pp.95-135). 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/20141119025259/Pueblos1.pdf>
- Beckett, J. (1988). *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: superficies de emergencia de la hegemonía neoliberal y de la «nacional y popular». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 21, 21-48, DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda21.2015.02>

Briones, C. (2008). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6, 55-83.

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

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

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

Brubaker, R. & Cooper, F. (2002). Más allá de identidad. *Apuntes de investigación*, 7, 30-68.

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

Comaroff, J. & Comaroff, J. (1992). Sobre totemismo y etnicidad. En *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.

Enderé, M. L. & Ayala, P. (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica. Un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44(1), 39-57.

Espósito, G. (2017). *La polis colla. Tierras, comunidades y política en la quebrada de Humahuaca*. Buenos Aires: Prometeo.

Fasano, P. (2006). *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza*. Serie Etnográfica. Buenos Aires: IDES.

Gordillo, G. & Hirsch, S. (Eds.) (2010). *Mobilizaciones indígenas e identidades en disputa*. Buenos Aires: La Crujía Editores.

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.

Grossberg, L. (1996). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En [2003] S. Hall & P. du Gay. (Comp.). *Cuestiones de identidad cultural*, (pp. 148-181). Buenos Aires: Amorrortu.

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

Hall, S. (2010). La cuestión multicultural. En E. Restrepo; C. Walsh & V. Vich (Ed.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, (pp. 583-616). Lima, Bogotá y Quito: Enviñón, Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Andina Simón Bolívar.

- Isla, A. (2009). *Los usos políticos de la identidad: criollos, indígenas y Estado*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Katzer, L. (2009). Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia, de Mendoza. *Avá*, 16, 117-136.
- Kraay, H. (2007) Introduction. En H. Kraay (Ed.), *Negotiating Identities in Modern Latin America*, (pp. 1-27). Calgary: University of Calgary Press.
- Jackson, J. E. & Warren, K. B. (2005). Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34, 549-573.
- Katzer, L. (2016). «Diferencia-como-colonia» gubernamentalidad/biopolítica y Vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida Foucault y la crítica poscolonial. *Tabula Rasa*, 25, 317-362.
- Lenton, D. (2010). Políticas del Estado indigenista y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo. *Revista sociedades de paisajes áridos y semiáridos*, II, 85-109.
- 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 maestría), IDAES, IDES, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.
- Manasse, B. & Carrizo, S. R. (2016). Relatos disciplinares que cercenaron presentes: interpretaciones sobre el pasado indígena del Valle de Tafí. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 20, 29-52.
- Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel. (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 25-47). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Nussbaumer, B. (2014). Pueblo, territorio y autonomía. Tensiones en los modos de construcción de los indígenas como sujetos de derecho en la Argentina. *Trabajo y Sociedad*, 23, 485-506. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/3873/387334695026.pdf>
- Pizarro, C. (2014). La entrevista etnográfica como práctica discursiva: análisis de caso sobre las pistas meta-discursivas y la emergencia de categorías nativas. *Revista de Antropología*, 57(1), 461-496.
- Prada Alcoreza, R. (2008). II. Genealogía del ayllu. En *Subversiones indígenas*, (pp. 57-88). La Paz: Muela del Diablo Editores, Comuna, Clacso.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, (pp. 285-327). Buenos Aires: Clacso.

Quintero Rivera, A.G. (2013). Las prácticas descentradas afrocaribeñas de elaboración estética y su celebración y fomento de la heterogeneidad. En A. Grimson & K. Bidaseca (Coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, (pp.223-245). Buenos Aires: Clacso.

Roseberry, W. C. (1994). Hegemony and the language of contention. En G. M. Joseph & D. Nugent. (Ed.). *Everyday forms of State formation: revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*.NC: Duke University Press.

Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia: etnografía de una asamblea constituyente*. La Paz: Clacso, Plural Editores Cejis, IWGIA.

Van Cott, D. L. (2002). Constitutional Reform in the Andes: Redefining Indigenous–State Relations. In R. Sieder (Ed.), *Multiculturalism in Latin America*, (pp.45-74). London: University of London.

Van Vleet, K. (2008). *Performing kinship. Narrative, gender, and the Intimances of Power in the Ande*, Austin: University of Texas Press.

Watchel, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.