



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
SECRETARÍA DE POSGRADO

ETNICIDAD SAÁ

**Una aproximación etnográfica al estudio del estado y los
movimientos indígenas en San Luis, Argentina**

Aldana Calderón Archina

**Tesis presentada para optar al título de
Doctora en Ciencias Antropológicas**

Director: Dr. Diego Escolar

Mayo 2022

Córdoba, Argentina



Presentación de Tesis FFyH - RDU está distribuido bajo una [Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

<https://rdu.unc.edu.ar/>

Índice

Agradecimientos	4
Resumen	6
Introducción	7
Los lugares, las personas y la etnografía	12
Organización de los capítulos	14
Capítulo 1. Narrar la puntualidad	17
Nación y alteridad, premisas mínimas	19
Anotaciones sobre la historiografía puntana	21
Docilidad y dominación	23
La fundación de San Luis, ¿o génesis mestiza?	25
La tarea de (des)poblar	28
La retórica del salvaje y el héroe puntano	32
Acabado Rosas, el fin de la estirpe ranquel	37
La magia del olvido	39
Cien años después, lo indígena en la agenda estatal	41
Capítulo 2 (parte I). El desconcierto	44
Encrucijadas analíticas	45
Hoja de ruta, movimientos indígenas	48
Comunidad Huarpe de Guanacache	49
Organización Territorial Huarpe pinkanta	56
Indios ranqueles: Comunidad Manuel Baigorria	62
Etiquetado étnico	64
Una llamada, variadas repercusiones	67
El desconcierto	72
Capítulo 2 (parte II). <i>El día que Pascuala fue a pedir agua...</i>	80
Despliegues del reconocimiento indígena	80
Pretérito impreciso	87
<i>El día que Pascuala fue a pedir agua</i>	96
Catalizante étnico, ¿o esterilizador de demandas?	98
El estado “deviene-estar”	103
Capítulo 3. Cuando la política hace aguas	109
Guanacache y la inconclusa promesa del retorno	110
Los azudes y un acto para celebrar... ¿qué?	113
Análisis social de un ritual de estado	119
La política en escena	121
La dramatización del retorno del agua	127
Es “ <i>la política</i> ”	132
Es “ <i>el rédito político</i> ”	138
El don de la política	142

Capítulo 4. Imagi-Nación	143
¿Multiculturalismo o ciudadanía restringida?	145
Relocalizar la cultura	148
La monumentalización de la tradición	153
Imagi-Nación (o la fetichi-saá-ción)	159
Capítulo 5. Liderazgos indígenas y (en) el estado	165
De caciques y alcaldes huarpes	166
Escena 1: Pascuala y el maquillaje del estado	170
Escena 2: Huarpes y municipio, tras la visita de “ <i>el Alberto</i> ”	180
Escena 3: La casa de Miguel, sede Pinkanta	187
Conclusión	194
Etnicidad Saá	197
Bibliografía	200

AGRADECIMIENTOS

“Toda obra es un viaje, un trayecto, pero solo se recorre tal o cual camino exterior en virtud de los caminos y de las trayectorias interiores que la componen” (Deleuze, Crítica y Clínica)

El recorrido que decanta en estas páginas, en esta tesis, abarca unos cuantos años. Por lo cual, agradecer a quienes me acompañaron en el proceso o en determinados trayectos, resulta una tarea algo tramposa. Pues, no es solo gratitud lo que deseo transmitirles, es la dicha de sentir el apoyo continuo y saber que sobran los motivos.

A Diego Escolar, que además de ser un director comprometido, puntilloso, generoso de su intelecto e ingenio fue un interlocutor desafiante desde el inicio de este proyecto. Gracias por impulsarme a transitar senderos que cuestionan los lugares comunes o “permitidos” para encontrar otros, probablemente más incómodos, pero que expresan mejor lo que tengo para decir. También, gracias por acercarme a la montaña, ahora sí, en un sentido más terrenal.

Quiero agradecer fundamentalmente a todas las personas de la Comunidad Huarpe de Guanacache. A Pascuala, Américo, Miguel, Cristina, Don Chacho, Susana, Pachi, Marquesa, Javier, Rolo, Lucía, Liz y sus respectivas familias. A los pinkanta, a Miguel y a sus padres, a María, Felipe, Soledad, Takyer, Ya Umuk, José, Cuca, Franco y a los Campos. A Carime, Zulema y Ana de la Comunidad ranquel. A los guardaparques Laura, Alejandro y Eduardo. Gracias a todos por la confianza, el cariño y por recibirme en sus casas y compartir un rato de sus vidas e historias.

Porque pude dedicarme a investigar, estudiar y trabajar de lo que quiero, al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por el otorgamiento de una beca doctoral y el sostenimiento durante la pandemia. A la universidad pública, especialmente a la Universidad Nacional de Córdoba, a la Licenciatura y al Doctorado en Antropología donde pude acceder de forma gratuita a una educación de calidad y comprometida.

Un especial agradecimiento a Bernarda Marconetto, como codirectora de beca, me brindó la posibilidad de trabajar en el querido Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR) en el Museo de Antropología. Un espacio en el cual disfruté compartir con gente querida: Carolina Álvarez, Guillermina Espósito, Claudia Amuedo, Verónica Mors, Natalia Bermúdez, Ana Piovano, David Jiménez y muchos más. A Leticia Saldi, como codirectora del último

tramo de beca y al Instituto Argentino de Nivología, Glaciología y Ciencias Ambientales (IANIGLA-CCT Mendoza). A Lucrecia Wagner y Facundo Rojas. A quienes hacen del espacio cotidiano de trabajo, un lugar cálido donde cabe el sentido del humor y las risas necesarias, a Pilar Jeanneret, Mariana Correa, Tomás Pedernera.

A mis amigos, que son mis colegas y mi familia disfuncional y académica, a Agustín Villareal, Mariano Bussi, Agustín Liarte, Nancy Casimiro, Salomé Kuitca. A mis amigos-colegas cuyanos, Laura Besio y Diego Garcés.

Mi reconocimiento a los profesores Rosana Guber, Marcio Goldman, Santiago Álvarez, Juan Manuel Renaldes y Alejandro Haber, por la nutrida contribución a mi formación y por aportarme preguntas, más que respuestas.

A mis compañeras de la Cátedra de Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Cuyo, Laura Piazze y Silvia Moreno, por el esfuerzo de sortear la educación pública en pandemia y sostenernos. A todo el equipo de la asignatura Etnografía de Grupos Indígenas, en particular a José María Bompadre, por sus clases, enriquecedoras en los distintos trayectos de mi formación.

A los colegas con los que compartí y comparto proyectos de investigación y distintas instancias de trabajo y diálogo. Gracias por apostar a lo colectivo. Al Grupo de Trabajo de Estatalidades y Ruralidades, a Carlos Cowan Ros, Matías Berger, Florencia Marcos, Paula Mussetta y tantos más con los que construimos este espacio. A los compañeros del Proyecto Secyt-UNC “Multiculturalismo e interculturalidad” y sus derivados, por los encuentros fructíferos. Al colega y amigo Guillermo Heider. A quien, “desmarcado” institucionalmente, aportó al debate y reflexión, Ezequiel Espinosa.

A Patricio por el trayecto de vida que recorrimos juntos.

A mi familia. A mi mamá, Teresita, por transmitirme la curiosidad por aprender. A mi papá, Sergio, por el compromiso, por levantarse de madrugada y llevarme a la escuela. A ambos por el amor más incondicional. A mi hermana Andrea, bondadosa y tenaz. A mi hermano Sergio y mi cuñada Laura. A mis sobrinas por la alegría y la renovada revolución, Alina, Valentina, Franca, Gala y Felisa.

Por último, porque amerita un lugar especial, a Leandro, mi compañero, por la estética que construimos del estar juntos. Por las lecturas, los debates, los viajes y la complicidad. Y a nuestra Muna, por su amor canino y sus metódicos paseos vespertinos.

RESUMEN

En las últimas tres décadas, la región de Cuyo, centro oeste del país, fue epicentro de la emergencia de identificaciones huarpes y otros grupos indígenas. En la provincia de San Luis, la presencia de comunidades y descendientes indígenas cobró visibilidad pública años más tarde que en Mendoza y San Juan, y propició la elaboración de una agenda estatal indigenista. Esta investigación aborda las complejidades del proceso de (auto)identificación colectiva y de rearticulación política del movimiento huarpe junto a las condiciones que posibilitaron el reconocimiento estatal y las dinámicas de subjetivación movilizadas a través de la política indigenista.

A partir del reconocimiento estatal hacia estos colectivos se ha ido tejiendo un vínculo entre las partes que a más de tornar difusos los límites entre estado y “etnia”, contribuyó a la fetichización del estado y de quienes lo encarnan, acrecentando su poder político. De esta forma, esta tesis busca explicar cómo y por qué las relaciones actuales entre estado provincial y grupos indígenas, en San Luis, se construyen en términos no antagónicos. Con el objeto de aportar nuevas perspectivas a los estudios sobre emergencia indígena y a la antropología del estado, tomando el caso de los huarpes en la provincia de San Luis, exploro la articulación entre procesos de formación de estatalidad, provincialidad y aboriginalidad.

Esta investigación está basada en experiencias etnográficas realizadas en distintas estadias de trabajo de campo, llevadas a cabo desde el año 2014 al 2019 en localidades rurales y urbanas de la provincia de San Luis. Por último, este trabajo se apoya en el análisis de distintas fuentes, como documentos históricos y documentos estatales y en discursos oficiales y notas periodísticas.

INTRODUCCIÓN

Los movimientos indígenas son actores claves en la escena política latinoamericana desde hace ya algún tiempo. En Ecuador, de cara a las elecciones presidenciales en 2017, partidos políticos, consultoras y periodistas especulaban sobre un voto indígena que sería impredecible, decisivo y fragmentado. Estos grupos se dividían entre los que apoyaban a Lenin Moreno, como continuidad de Rafael Correa, y otro sector liderado por el líder indígena Yaku Pérez a favor del banquero Guillermo Lasso en el marco de un estado declarado plurinacional, al igual que el estado de Bolivia. En Chile, más recientemente, Elisa Loncón, mujer indígena mapuche, fue elegida presidenta del órgano encargado de redactar una nueva constitución. No obstante, en Argentina, estos colectivos y sus agendas parecieran estar escindidos de la actividad política nacional y la agenda estatal, es decir, no habrían alcanzado un nivel de representación y participación política que exceda a las demandas planteadas por los mismos indígenas. Los medios masivos de comunicación rara vez cubren noticias sobre la población indígena y, cuando lo hacen, brindan información sobre la alarmante desnutrición y pobreza que los asedia en las provincias del norte o alertan sobre el “mal” comportamiento de los mapuche en Patagonia y una conflictividad que iría en escalada.¹ ¿Es posible entonces, en Argentina, abordar el binomio Estado y Pueblos Indígenas más allá de la asistencia y por fuera de la relación de demandantes contra el estado?

Este interrogante se me planteó tras algunos meses de haber comenzado con el trabajo de campo etnográfico, en base a un proyecto doctoral que tenía como eje dos casos (o conflictos): la problemática del agua entre los huarpes de la zona de las desecadas lagunas de Guanacache y un conflicto judicial entre demandas indígenas y estados provincial y nacional por el Parque Nacional Sierra de las Quijadas, entre la Comunidad Huarpe de Guanacache de San Luis y el estado nacional. Con el arsenal teórico listo y a la espera de que irrumpa el conflicto, comencé la búsqueda. Las condiciones estaban dadas para que estalle -o eso pensé-: una postergada obra que suponía la restauración del sistema lagunar y la causa por las tierras

¹ Claudia Briones y Ana Ramos (2020) analizan por qué, pese al avance en las políticas de reconocimiento de los derechos indígenas, los conflictos van en aumento, sopesando que en los últimos años el Pueblo Mapuche-Tehuelche de Patagonia Norte es posicionado como desestabilizador la convivencia ciudadana, puntualmente luego de la desaparición de Santiago Maldonado. Sumado a que, para sectores dominantes, la lucha territorial indígena es vista como una amenaza a la propiedad privada.

de Quijadas a instancias de la Corte Suprema de Justicia. Pero el estallido no ocurría. Casi resignada, cambié el ángulo de mi interrogante.

Esta tesis busca explicar cómo y por qué las relaciones actuales entre estado provincial y grupos indígenas en San Luis se construyen en términos no antagónicos. A partir del reconocimiento estatal hacia estos colectivos se ha ido tejiendo un vínculo entre las partes que a más de tornar difusos los límites entre estado y “etnia”, contribuyó a la fetichización del estado y de quienes lo encarnan, acrecentando su poder político. Con el objeto de aportar nuevas perspectivas a los estudios sobre emergencia indígena y a la antropología del estado, tomando el caso de los huarpes en la provincia de San Luis, abordo la articulación entre procesos de formación de estatalidad, provincialidad y aboriginalidad.

Al hablar de aboriginalidad (Beckett, 1988; Briones, 1998a) estamos remitiendo a una praxis históricamente específica de producción de alteridad. De manera que este trabajo no se reduce a una coyuntura reciente de reivindicación de las identificaciones étnicas, sino que se emplaza en el estudio de un proceso histórico denominado etnogénesis (Sturtevant, 1971; Hill, 1996; Escolar, 2007; Pacheco de Oliveira, 2010) que abarca la larga y corta duración y que nos permite comprender la emergencia de nuevas “viejas” identidades, así como momentos en que las marcaciones étnicas se encuentran menos visibles. De forma que nos alejamos de posturas deterministas y esencialistas de la identidad como sinónimo de purezas o transparencias, para entender la “identidad bajo borradura” (Hall, 2003 [1996]), es decir, por fuera de los paradigmas que dieron lugar a su surgimiento y como concepto útil “para pensar”. Lo cual nos remite a procesos inacabados y cerramientos provisorios que surten como identificaciones en el marco de situaciones contrastivas (Barth, 1976). En un sentido próximo, la identidad como relación inscrita en la cultura o etnicidad entraña vínculos sociales y materiales forjados históricamente pero que cambian en el curso de los procesos históricos y políticos (Comaroff, 1992).

Estos antecedentes nos recuerdan el principio antropológico acuñado por Durkheim y Mauss (1963) de que la clasificación es una condición necesaria de la existencia social. En este sentido, los estados nacionales tienen la primacía de imponer clasificaciones e instaurar procesos de categorización y homogeneización, particularmente en el seno de estas formaciones (Wallerstein y Balibar, 1991). A pesar de su imposición -o justamente por eso- existe la posibilidad de que los individuos y grupos tensionen, contesten y subviertan simbólicamente las categorías asignadas en aquello que Bourdieu (1989) llama “luchas de

clasificación”, y que acontecen en un complejo de relaciones cambiantes donde la hegemonía es continuamente, renovada, defendida y resistida (Williams, 1997).

En este marco podemos inscribir las emergencias indígenas en América Latina a las que asistimos hace al menos cuatro décadas. En Argentina, las movilizaciones surgidas a finales del siglo XX quebraron la invisibilización hegemónica que imperó sobre los grupos indígenas durante décadas (Gordillo y Hirsh, 2010), a la vez que impugnaron la comunidad imaginada argentina (Anderson, 1993 [1983]) asentada sobre el mito de una nación blanca y europea (Briones, 2002; Quijada, 2004).

Como respuesta a las demandas instaladas por estos movimientos, desde el estado nacional se procedió al reconocimiento de los derechos indígenas y su incorporación en la Reforma Constitucional de 1994 que implicó la elaboración de leyes indigenistas e instituciones encargadas de su implementación. Asimismo, estas transformaciones no ocurren al margen de fenómenos más amplios vinculados a la globalización y auge neoliberal, conocidos bajo las denominaciones de “ciudadanía multicultural” (Kymlicka, 1995), “multiculturalismo capitalista” (Zizek, 2007) o “multiculturalismo neoliberal” (Hale, 2002), que en casos como el de Chile han contribuido a la instalación de un campo etnogubernamental (Boccaro, 2007).

Como nos advierte Briones (2005), la expansión global de las agendas multiculturales y la ampliación de los derechos culturales e identitarios debe ser vista desde la adecuación que realiza cada país desde -y contra- sus propios ordenamientos sedimentados, los cuales ejercen fricciones sobre los nuevos sentidos de época (p.13). Así, para entender las variaciones en la conformación de los pueblos indígenas como sujetos políticos y actores sociales, es necesario reparar en las disparidades asociadas a los distintos niveles de estatalidad. Esto implica, parafraseando a Corrigan y Sayer (1985), atender a cómo los estados nacionales y provinciales le vienen hablando a los ciudadanos, en particular, a aquellos que se identifican como indígenas.

Al respecto, la región de Cuyo, en el centro oeste del país conformada por las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis no fue ajena al ideal de blanqueamiento extendido durante la etapa de formación y consolidación de los estados nacional y provinciales en la segunda mitad del siglo XIX. Para el caso de grupos huarpes y otras etnias que habitaban al momento de la conquista española se estableció un fuerte consenso sobre su “desaparición” durante la colonia temprana, en base a una supuesta aculturación o eliminación a causa de los traslados

forzados a Chile. Estos argumentos que Escolar (2007) llama “narrativas de extinción” fueron promovidos por las elites políticas e intelectuales locales, no sin contradicciones y fisuras respecto de la “no continuidad” de estas poblaciones, y, en paralelo, coadyuvaron a instalar lo indígena como elemento prístino de la tradición cuyana “criolla”.

A diferencia del resto de las provincias de la región, en San Luis la clase dirigente y las elites locales se consolidaron más tardíamente. Esto se relaciona con que el estado provincial estuvo ajeno al proceso de modernización económica asociado a la industria vitivinícola que propagó la incorporación de los estados vecinos en el mercado nacional (Richard Jorba, 2003). De hecho, el mayor crecimiento económico y demográfico de la provincia se vislumbra un siglo más tarde (Samper, 2006). Por lo que la zona este del territorio provincial no habría resultado un botín de disputas a causa de la apropiación de tierras indígenas de una elite política e intelectual local, como identifica Escolar (2019) para Mendoza y San Juan. Pero estos conflictos de más larga duración trascienden la actual frontera provincial y configuran las memorias huarpes actuales y los lugares desde donde legitiman sus demandas, lo cual nos recuerda la arbitrariedad de las fronteras impuestas a miembros de un mismo pueblo indígena (Briones, 2005). Mientras que los territorios que se extienden hacia el sur provincial no corrieron la misma suerte, el incipiente estado de San Luis fue aliado a los gobiernos nacionales respecto de las políticas de control y exterminio a los grupos indígenas que habitaban la denominada “frontera sur”. Concretamente para la historiografía local, la llamada Conquista del Desierto se grabó como el fin del “elemento indígena” en la historia provincial (Gez, 1916; Pastor, 1942).

Las reivindicaciones indígenas en San Luis, principalmente de colectivos autoreconocidos como huarpes y ranqueles, se volvieron visibles o audibles a partir del año 2006, año en que los referentes de estos grupos tomaron contacto con autoridades del gobierno provincial. Al tiempo que el movimiento comenzaba a tener presencia pública, desde el estado provincial se elaboraron una serie de acciones de carácter resarcitorias que se tradujeron en una política indigenista que se autoproclamó “pionera” en el país. De este modo, el estado provincial pasó de la ausencia del tratamiento de la “cuestión indígena” a actualizar el estatus jurídico de los derechos indígenas y a intentar saldar algunas de las demandas históricas que signan las agendas indígenas: tierras y autonomía. A lo largo de esta tesis analizaré los alcances, límites y efectos del reconocimiento estatal dirigido a un grupo reducido de comunidades indígenas, atendiendo a las dinámicas de subjetividad política que se entranan a este proceso. No obstante, ello, me interesa mostrar que lo particular del caso consiste menos en las medidas

en sí, que en el cómo del despliegue del poder estatal y la configuración de un vínculo entre gobernantes y comunidades que no se reduce al ejercicio de un poder tutelar o neoasistencialista (Chocobare, 2013) o instrumental, como en cierto sentido alude Vacca (2021).²

Es por lo anterior que esta investigación se inscribe en el campo de la antropología política y en una perspectiva etnográfica de los estudios sobre política, estado y gobierno (Balbi y Boivin, 2008), entendiendo que el estado no es una entidad monolítica ni separada de la sociedad. Pero que puede parecer una realidad autónoma generando un efecto ilusorio del Estado como idea corporalizada y encarnada en personas u objetos (Abrams, 1988), he allí su poder mágico (Taussig, 1980, 1995; Coronil, 1997). Considero que Alberto Rodríguez Saá y Adolfo Rodríguez Saá, a más de haber sido durante varios periodos los representantes del estado provincial, son encarnaciones visibles del poder estatal (Coronil, 1997). Pues, su cuerpo y persona -y hasta la familia Saá- constituyen un montaje singular y nómada del cual emana el poder del fetiche, como poder manático y carismático (Menard, 2012).

Taussig (1980, 1995) y Menard (2012, 2019) reparan en la dimensión fetichista de determinados objetos y monumentos del Estado-nación que inscriben materialmente su majestuosidad. Sobre estos constructos imaginativos me interesa ahondar y explorar la relación fetichizada entre creador y creación. Atendiendo, a su vez, a las formas de espacialización del estado (Alonso, 1991) y cómo se crea y naturaliza una identidad entre personas, territorios y estado -y objetos-.

A partir de la combinación de las perspectivas teóricas presentadas, propongo analizar el complejo entramado de relaciones que se tejen en torno al quehacer político y las representaciones locales del Estado como idea -y con mayúscula-,³ para explorar cómo los movimientos indígenas se construyen en relación con el estado y viceversa en un vínculo recíproco y asimétrico a la vez. De esta manera, abordo procesos colectivos de identificación identitaria intentado captar la dimensión política de estos y atendiendo a las dinámicas de subjetivación movilizadas a partir del reconocimiento estatal, para ir más atrás y más allá del movimiento que los protagoniza apuntando a una reflexión sobre las sociedades estatalizadas en tiempos que se presumen multi (y pluri) culturales.

² La autora considera que la aplicación de esta política indigenista funcionó bajo una “lógica de enclave” al decir que alcanzó exclusivamente a quienes articulan políticamente con el gobierno (Vacca, 2021, p.185).

³ Reservo la E mayúscula para hablar del Estado y su poder mágico, y así diferenciarlo del aparato estatal como organización política, territorial y administrativa (estado nacional, provincial, etc).

Los lugares, las personas y la etnografía

La investigación se vale de la etnografía como enfoque y método con el objeto de vincular teoría con trabajo empírico y aportar así a nuevos descubrimientos (Guber, 2012). Aun como metodología la etnografía implica un encuadre específico como conocimiento situado (Haraway, 2004; Restrepo, 2015). El “estar allí” (Malinowski, 1986 [1922]) a menudo nos confronta con lo autoevidente, pues aquello que buscamos rara vez es lo que encontramos. Ante el derribo de los interrogantes planteados al inicio de esta investigación, emergieron otros: ¿por qué las relaciones entre el estado provincial y las comunidades indígenas no aparentan ser conflictivas? ¿Cuáles son los posicionamientos hacia el interior de estos grupos? ¿Qué transformaciones se produjeron con el reconocimiento estatal tanto en las comunidades cómo en la estructura administrativa? ¿Qué ocurrió en los casos de las comunidades que quedaron por fuera de la política indigenista?

Estos interrogantes derivaron en una búsqueda más amplia, de manera que el lector no se encontrará con el estudio de un antropólogo “en” una aldea (Geertz, 1973), sino “entre” aldeas. En este sentido, la investigación empírica efectuada podría considerarse una “etnografía multisituada” (Marcus, 2008, 2018), en la medida que no se centra en el estudio de una comunidad cerrada y en un territorio fijo, sin embargo, no considero que el desplazamiento por varias localidades suponga una innovación en el campo disciplinar, como tampoco es novedoso decir que las personas con las que trabajamos se trasladen habitualmente, por ejemplo, entre el campo y la ciudad. Por lo que prefiero decir que mi recorrido estuvo marcado por las trayectorias de los actores, por los flujos de la vida social y las derivas (o imponderables) del trabajo de campo, a la vez que como parte de una elección y una búsqueda por mostrar que la presencia indígena en la provincia no se circunscribe a una comunidad específica, en el sentido territorial.

La trama compuesta de actores, situaciones y lugares se localiza en San Luis (ver Figura 1). Al sureste de Cuyo, esta provincia es la menos poblada y extensa de la región, alberga una población de aproximadamente 400 mil habitantes que mayormente se concentra en la ciudad capital homónima.⁴ Con la particularidad de que San Luis es gobernada desde el retorno democrático de 1983 por el partido justicialista (PJ) de doctrina peronista, y a excepción de dos períodos (2001-2003 y 2011-2015), ha sido uno de los hermanos Rodríguez Saá el encargado

⁴ De acuerdo al censo 2010, San Luis tiene una superficie de 76. 748 km² y 432.310 habitantes. Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas y Censo (INDEC).

de presidir el poder ejecutivo provincial, primero Adolfo (1983-1987, 1987-1991, 1991-1995, 1995-1999, 1999-2001) y luego Alberto (2003-2007, 2007-2011, 2015-2019, 2019 y hasta la actualidad).⁵

El trabajo de campo fue realizado entre los años 2014⁶ y 2019 en estadías que oscilaron de una semana hasta un mes, en distintas zonas rurales y urbanas de la provincia de San Luis. También, en los años posteriores, durante la etapa de escritura, llevé a cabo estadías etnográficas de menor duración y de manera remota -en el marco de las medidas de aislamiento por la pandemia-. El área de estudio comprende principalmente localidades rurales ubicadas en el departamento de Ayacucho y la ciudad capital y alrededores (departamento Juan Martín de Pueyrredón). Puntualmente la Comunidad Huarpe de Guanacache,⁷ conformada por tres familias extensas, se encuentra en el paraje La Tranca (Ayacucho). El resto de las familias y personas auto adscriptas huarpes con las que trabajo, conforman la organización pinkanta y se hayan distribuidas en la capital y adyacencias, también en San Francisco del Monte de Oro (Ayacucho) y Bajo de Véliz (Junín). Estas familias se reúnen al menos una vez al año en un puesto (o campo) llamado El Junquillal en San Miguel de las Lagunas (departamento de Lavalle, Mendoza) para celebrar el año nuevo huarpe. Con motivo de esta ocasión y en otras oportunidades, visité este lugar ubicado en la zona de las Lagunas de Guanacache. En menor medida, realicé trabajo de campo en el departamento Coronel Pringles donde se encuentran las comunidades ranqueles conocidas como “Pueblo Ranquel” de San Luis.⁸

Tanto la Comunidad Huarpe de Guanacache como algunos miembros de la Comunidad Pinkanta (que integran la supra organización Pinkanta) son pobladores del área de Guanacache, un sitio de refugio de los “huarpes laguneros” y otros grupos indígenas durante el estado colonial y republicano (Escolar, 2018). Guanacache comprende a los actuales territorios de Mendoza, San Juan y San Luis y está conformado por un sistema de lagunas y bañados alimentados por el río Desaguadero que nace de los ríos Mendoza y San Juan, provenientes de

⁵ Durante su primer periodo como gobernador, Alberto Rodríguez Saá impulsó la ley por la cual se eliminó la reelección indefinida en la provincia. A partir de una enmienda de la Constitución Provincial se estableció que un mismo candidato solo puede gobernar de forma consecutiva por dos mandatos.

⁶ El trabajo de campo realizado durante los años 2014-2015 se enmarca en el trabajo final de grado que realicé en la Comunidad Huarpe de Guanacache. Retomo parte del material etnográfico recabado en ese entonces, pero el análisis dista de ser el mismo. Puesto que los analizo en base a nuevos interrogantes y con una mayor profundidad teórica y empírica.

⁷ El uso de mayúscula en la palabra Comunidad indica que estoy refiriendo a una organización social y territorial específica. A su vez, para el caso de la Comunidad Huarpe de Guanacache utilizaré en ciertos momentos en el acrónimo CHG.

⁸ Utilizaré las comillas para referir al “Pueblo Ranquel” como locación que comprende el territorio restituído a dos comunidades en el sur de San Luis.

Los Andes Centrales. El progresivo desecamiento de estas lagunas, iniciado hace más de un siglo, contribuyó al deterioro de su condición de refugio y a la pérdida de riqueza ambiental.

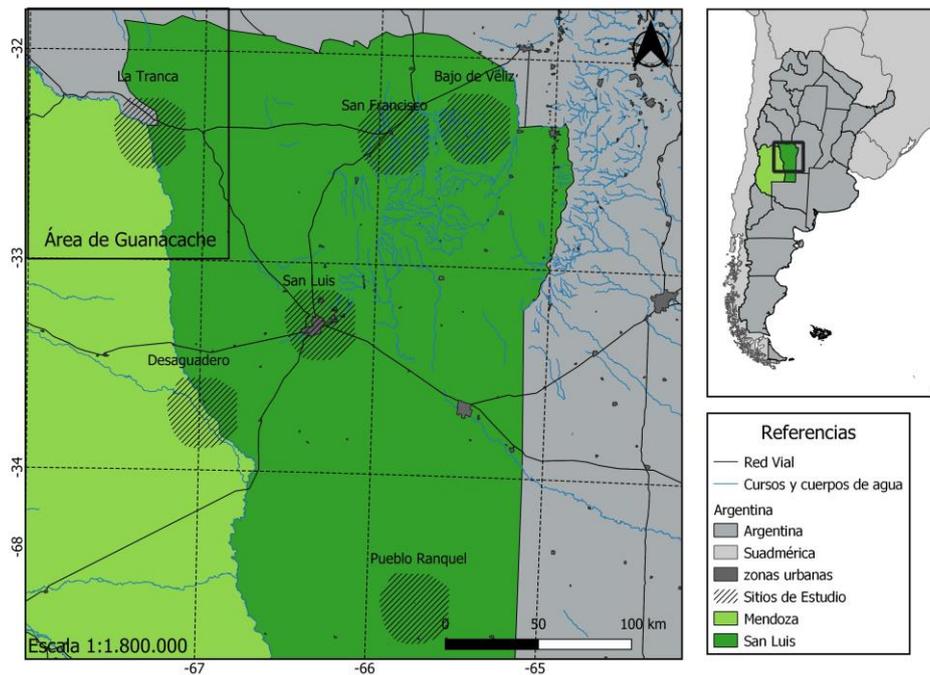


Figura 1. Área de estudio. Elaborado por Leandro Alvarez

Con el objeto de comprender y aportar a una etnografía de estado y de las instituciones, entrevisté a funcionarios y empleados estatales. Realicé observación participante en la oficina del Programa Culturas Originarias dependiente del Ministerio de Turismo y las Culturas ubicado en el centro cívico de San Luis, el cual se encarga de los asuntos indígenas de la provincia y actúa(ba) como organismo intermediario entre las comunidades y el gobierno provincial. También consulté con personal dependiente del Ministerio de Medio Ambiente, Campo y Producción, en relación a programas y proyectos que se articulan a la temática indígena.

Por último, este trabajo se apoya en el análisis de distintas fuentes, como documentos históricos y documentos estatales, como legislaciones, y en discursos oficiales y notas periodísticas.

Organización de los capítulos

La tesis se encuentra organizada en cinco capítulos y un aparatado de cierre. En el primer capítulo me ocupé de desentrañar las narrativas del pasado provincial con la intención de analizar cómo fueron históricamente relatadas y administradas las relaciones con los pueblos

indígenas, su presencia e imagen, desde una mirada histórica y antropológica. Para ello me centro en lo escrito por la historiografía puntana tradicional durante la primera mitad del siglo XX. Los trabajos seleccionados reconstruyen los primeros contactos interétnicos durante el periodo colonial hasta los comienzos de la época republicana. Me valgo de su estudio para dar cuenta de cómo la provincia se construyó en torno a un relato que invisibilizó la historia indígena. Seguido de ello, me sitúo en la coyuntura actual de reconocimiento estatal de la población indígena de San Luis, para presentar algunas de las premisas que se desarrollarán a lo largo de los capítulos. Por último, refiero a la construcción una narrativa contemporánea denominada “puntanidad” que toma lo indígena como parte constitutiva del relato de provincialidad.

El segundo capítulo se compone de dos partes. En la primera, realizo una reconstrucción de los procesos de organización e institucionalización de tres grupos: Comunidad Huarpe de Guanacache, Organización Territorial Huarpe Pinkanta y en menor medida, dos comunidades ranqueles que conforman el actual “Pueblo Ranquel”. Me centro en aspectos que hacen a la heterogeneidad y particularidad de los procesos de formación de cada grupo, para lo cual abordo sentidos y prácticas que fueron configurando las marcaciones de estos grupos como indígenas. Como también, señalo las estrategias de comunalización desplegadas por cada uno e indago respecto de sus posicionamientos ante el estado y las formas de negociar con este. En la segunda parte, presento la política indigenista elaborada por el estado de San Luis entre los años 2007-2011, analizo las condiciones que posibilitaron el reconocimiento estatal y su impacto en la Comunidad huarpe. El objetivo final de este capítulo es abordar el proceso de reivindicaciones indígenas y la dimensión política de los movimientos que lo encabezan. En efecto, me pregunto cómo se tensiona la relación entre identidades emergentes y la política.

Como en el capítulo 2 introduzco la problemática del agua en Guanacache, en el siguiente la desarrollo. Concretamente el tercer capítulo consta de la descripción y análisis de una situación etnográfica con el objeto de delinear las relaciones entre la CHG y el estado provincial, tomando como eje transversal la problemática planteada. Por tal motivo, me apoyo en la propuesta metodológica de Gluckman (1958) para el análisis de una situación social y abordo un acto estatal en correlación con otros eventos para, de este modo, arribar a una comprensión procesual de los hechos.

En el cuarto capítulo, exploro la incorporación de lo indígena a la comunidad imaginada de San Luis a partir del modo en que se materializaron las relaciones entre el estado provincial

y la Comunidad Huarpe. Con el objetivo final de demostrar que su integración se corresponde a un proyecto más amplio a la luz de cómo el estado provincial se corporaliza espacialmente. En el quinto capítulo analizo los alcances de la representación indígena en el espacio estatal y el grado de participación política que tienen a nivel local las organizaciones indígenas, realizando un recorrido por los últimos diez años y desde la apertura de una agenda estatal indigenista en la provincia. Por un lado, me centro en la construcción de los liderazgos de dos referentes huarpes y, por el otro, abordo las transformaciones y tensiones suscitadas en la Comunidad Huarpe de Guanacache en el marco del proceso de municipalización. Finalmente, en la conclusión, recojo los principales postulados planteados a lo largo de los capítulos.

Capítulo 1

Narrar la puntanidad

Una biblioteca de tamaño exuberante está impresa en la sala de ingreso del Museo Histórico de San Luis (MUHSAL), reúne obras clásicas de la historia universal junto a otras que versan sobre hitos de la historia argentina y puntana. Títulos como “La sublevación de los caudillos federales” o “Lanza Seca, la vida inquebrantable de un gobernador” aparecen en ella. Metros antes, un libro -también de amplias dimensiones- abierto en una página que, parafraseando una cita de Jorge Luis Borges, dice: “en estos anaqueles los libros están vivos, palpitantes de imágenes, indicando con fechas y títulos cada capítulo, cada suceso de la historia puntana y también su ubicación en el contexto del devenir argentino y de la gran crónica universal”.

El museo se encuentra en el centro cívico de la ciudad capital y consta de una exposición permanente. La misma consiste en un recorrido por una línea del tiempo que atraviesa distintas salas donde se hayan cristalizados los eventos históricos. A través de imágenes y textos, estos hechos se posan en paredes oscuras, bajo una luz tenue, generándose un umbral entre aquello que, sin vitrinas, se quiere mostrar y la experiencia de desplazarse entre los muros teñidos de pasado.

La línea de tiempo comienza con las primeras presencias humanas en “territorio puntano”, situadas en el 8.500 A. P, pertenecientes a la cultura Ayampitín y vinculadas a los asentamientos en la gruta de Inti Huasi.⁹ Más próximos al presente, encontramos un mapa con “los primeros pobladores”: onongastas, huarpes y michilingües (en un mismo casillero), ranqueles y comechingones. Seguidamente, la conquista española bajo el título de “América sin nombre” junto a otro subtítulo, “El odio”, en referencia a la primera expedición del Capitán Francisco de Villagrán en el Valle del Conlara (noreste de San Luis) que desencadenó “un encuentro sangriento entre dos civilizaciones”. Continúa con la Fundación de la Ciudad de San

⁹ La denominación Ayampitín se corresponde a grupos cazadores-recolectores precolombinos de sierras centrales (actual Córdoba y San Luis) en función de un tipo específico de tecnología lítica, identificada por el arqueólogo Alberto Rex González. La gruta de Inti Huasi (80 km hacia el norte de la capital provincial) fue habitada por grupos humanos de inicios del Holoceno (8000 AP). Actualmente es patrimonio arqueológico de la provincia.

Luis. Una gigantografía titulada “El amor”, un relato sobre la alianza entre el oficial español y la hija del cacique Coslay¹⁰ que consigna: “la clara intención de reconocer la autoridad al soberano español (...) de esta unión provienen las primeras familias auténticamente puntanas”. El recorrido culmina con una pantalla cuya figura es la silueta de la provincia, en su interior guarda fotografías que cambian minuto a minuto, entre estas, la de los actuales pueblos originarios y su flameante wenufoye, celebrando junto al gobernador Alberto Rodríguez Saá el día en que se restituyeron las tierras a ranqueles.

Los museos, en especial los históricos y arqueológicos, son un espacio canónico de la representación histórica (Morales Moreno 2011, p.63). El autor enfatiza en la importancia del estudio de estos recintos simbólicos, no tanto porque ofrezcan datos políticos-culturales e institucionales, sino porque en estos se plasman huellas de los procesos de construcción de las identidades nacionales -y provinciales-: “mediante presentificaciones del pasado, el museo fábrica sentido” (p.64). La historia-monumento vertida en museos puede ser considerada una entre otras formas de narrar la nación.

Se preguntarán por qué estudiar el pasado de San Luis como uno nacionalizado pues, como nos indica Fernández Bravo (2000), la nacionalización del pasado se mantiene viva si examinamos los criterios que ordenan espacios cotidianos, por ejemplo, bibliotecas, salas de museo, fechas conmemorativas y actos escolares. De acuerdo con Homi Bhabha (2010), nación es una formación discursiva y un aparato de poder. Su definición está influenciada por el aporte crucial de Benedict Anderson en *Comunidades Imaginadas* (1993 [1983]), donde advierte el atávico fantasear de las naciones nuevas que se imaginan antiguas. Al mismo tiempo que lo vincula con el concepto de Antonio Gramsci de lucha cultural (1976) para decir que es un medio de narración ambivalente que mantiene a la cultura en su posición más productiva, como fuerza para subordinar, fracturar, difundir a la vez que para crear e imponer significados (Said, 2004, en Bhabha, 2010). Esta ambigüedad constitutiva del discurso nacionalista -que esconde temporalidades desparejas- lleva Bhabha a su propuesta de “leer” la nación “tal cual está escrita”, explorando sus márgenes y contradicciones, ya que de sus sombras pueden emerger nuevos significados.

¹⁰ La ciudad actual que lleva su nombre es “Koslay” al igual que en ciertos trabajos históricos, pero en trabajos anteriores en documentos históricos, el apellido figura como “Coslay” en base al argumento que los antiguos españoles no utilizaban la letra “k”. En mi caso usaré esta última, a excepción de que se trate de una cita textual de otro autor.

Por estas sendas analíticas busco desentrañar las narrativas dominantes del pasado provincial y el lugar que en ellas ocupó lo indígena. En este capítulo analizo cómo fue construida la alteridad indígena en la identidad provincial a través de los trabajos de historiadores e intelectuales locales producidos desde comienzos del siglo XIX. La historia, como disciplina, dispone un orden narrativo a través del cual se compone el pasado y se fija en productos escritos, leer a quienes escriben sobre los orígenes de la identidad provincial es una forma de estudiar cómo se construye la afiliación a un “nosotros” y “nuestro” y las fronteras establecidas entre lo que se incluye y lo que queda por fuera. Me pregunto, entonces, ¿Qué ocurrió desde el contacto inicial entre el nativo y el europeo hasta la restitución de tierras a indígenas? ¿Qué sucede con los saltos y hiatos del relato histórico? ¿Qué imágenes del pasado son petrificadas y cuáles borradas?

Nación y alteridad, premisas mínimas

“Nación está por su etimología conectada con el término nativo. Nacemos dentro de unas relaciones, que típicamente se sitúan en un lugar. Esta forma de vinculación primaria y localizable tiene una importancia humana y natural fundamental. Pero el salto desde allí hacia algo que se asemeje al Estado-nación moderno es enteramente artificial”

(Raymond Williams, 1984)

Al igual que Anderson (1993 [1983]) y Gellner (1994), Williams repara en el carácter artificial de la nación y considera que su artificialidad es ante todo funcional, contemporáneamente eficaz y deliberada (1984, p.208). El elemento artificial se vuelve más obvio cuando: “los términos de identidad fluyen hacia abajo desde un centro político, se invocan y combinan entre ellos los sentimientos, muy distintos, de ser nativo y ser leal” (Williams, 1984).

En cierta sintonía con Anderson (1993, p.21), Williams remite al profundo apego que las formas nacionales han generado en base a sentimientos “natales” y “localizables” forzados e incorporados en una organización más amplia y esencialmente política y administrativa; y apunta: “la construcción de los Estados, en cualquier nivel, es una operación realizada intrínsecamente por la clase gobernante” (1984, p.210). Estos aportes nos ayudan a comprender la nación como fenómeno político-cultural y objeto de estudio, y serán claves para desandar las formaciones discursivas a través de las cuales se construye la identidad nativa, se naturaliza el sentimiento de comunidad y se localiza la cultura nacional.

Los grupos intelectuales, en articulación con las clases gobernantes y las élites locales, han ocupado un lugar privilegiado en la definición de la identidad colectiva en el marco de

formación de la nación moderna (Hobsbawm, 1990; Anderson, 1993; Fernández Bravo, 2000). En Argentina, durante la segunda mitad del siglo XIX se construyeron las bases de la historiografía que tomo por tema la historia nacional, sus fundadores fueron los mismos que integraban la élite dirigente. Entre este grupo de hombres, cabe destacar la voz de Bartolomé Mitre: “entre las décadas de 1850 y 1888, como primer presidente de un país unificado, organizó una poderosa narrativa del proceso del que iba a surgir la nacionalidad argentina, a la cual presentaba como radicalmente distinta y opuesta del resto de Hispanoamérica” (Halperín Donghi, 2001). En San Luis, se consolidó una reducida clase dirigente hacia finales del siglo XIX influenciada por Mitre en tanto político, militar y pensador. Fue su imagen e impronta la que signó los primeros trazos de la escritura de historia de la provincia. Con una marcada perspectiva decimonónica, la historiografía tradicional se ocupó de venerar a un listado de héroes y sus rudas batallas (Menéndez, 2016), inclusive, es Mitre quien elige al máximo héroe puntano, el coronel Juan Pascual Pringles.¹¹

Imbuidos en este clima positivista y centralista, los fundadores de la historia puntana fueron en cierta medida reproductores del imaginario de la nación argentina como homogéneamente “blanca” (Briones, 1998). Una construcción identitaria que marcó la singularidad de los argentinos en el contexto de la América Latina mestiza (Quijada, 2004). El “nosotros” se construyó en oposición al nativo (aborigen, indio) en un proceso que Claudia Briones (2005) denomina “formaciones nacionales y provinciales de alteridad” y que Rita Segato (2007) define como procesos históricos particulares que configuran la matriz de la diferencia. Para comprender la especificidad de estos procesos en la construcción de identidades aborígenes, debemos atender al concepto de aboriginalidad que desarrolla Briones (2004) basándose en la definición de Beckett (1988). La autora propone una mutua co-construcción entre aboriginalidad y nación, simultaneidad que indica la emergencia de una producción cultural como una praxis consistente de marcación y automarcación al interior de cada formación nacional y provincial (Briones 1998, 2004).

A la luz de estos aportes, desde una visión histórica y antropológica analizaré los lugares asignados al indígena en la historiografía local, su imagen y tratamiento en el relato histórico a través de contextos cambiantes. Lo cual nos brindará elementos para comprender la irrupción de grupos indígenas en tiempos recientes como un producto dinámico de una auténtica experiencia histórica (Escolar y Rodríguez, 2019, p.19) y en una provincia en que, como en

¹¹ Juan Pascual Pringles (1795-1831) militar argentino, unitario y gobernador de San Luis entre 1829-1830.

tantas otras, los indígenas fueron cuanto menos borrados discursivamente. Todo esto nos acercará al estrecho vínculo entre las identidades indígenas y la construcción del estado provincial.

Anotaciones sobre la historiografía puntana

Un número reducido de hombres inmiscuidos en la vida política local y nacional, historiadores de oficio, abogados, maestros normales y catedráticos, escribieron sobre la historia de San Luis durante el siglo XX. Sus producciones abarcan desde los tiempos previos a la conquista española hasta el periodo de formación y consolidación del estado moderno. Las primeras producciones históricas surgieron en un clima de modernización de la provincia asociado a la fundación del Colegio Nacional Juan Crisóstomo Lafinur en 1869 y la Escuela Normal de Maestros, la llegada del Ferrocarril en 1881 y la apertura del Club Social en 1885 en las ciudades de San Luis y Villa Mercedes (Samper, 2006).

En este contexto se publicó la obra del alemán Germán Avé Lalllemant, ingeniero en minas radicado en la ciudad desde 1870, denominada Memoria descriptiva de la provincia de San Luis (1882). Al mismo tiempo que comenzaron a desarrollarse las investigaciones de Juan W. Gez, docente y escritor, hijo de un francés y una criolla. Gez fue el encargado de escribir la historia oficial de San Luis para el centenario de la patria durante la gobernación de Adolfo “pampa” Rodríguez Saá -conservador liberal, miembro del Partido Autonomista Nacional (PAN)-, la misma que lo llevó a posicionarse como la voz oficial en temas históricos (Menéndez, 2016:92).¹² Su libro Historia de San Luis (1916) vertebró la historiografía tradicional puntana, cuya vigencia y legitimidad no se han visto comprometidas pese a ciertas irregularidades en la veracidad de sus fuentes y precisión de los hechos que, con el tiempo, le fueron señaladas.

Otro de los autores con los que trabajaré es Víctor Saá, nieto del caudillo federal Felipe Saá. Víctor fue creador del Ateneo de la Juventud J.C Lafinur en 1932 y fundador de la Junta Histórica de la provincia, tuvo una prolífera producción y promovió la valorización del legado hispano en la identidad local y la participación de hombres puntanos en la historia política nacional, entre la cuales cabe mencionar: Psicología del puntano (1938), San Luis en la gesta sanmartiniana (1991) y Los cuatro siglos de San Luis (1994). También analizo de los trabajos

¹² Los dos tomos de “Historia de la provincia de San Luis” fueron patrocinados por la Comisión Nacional del Centenario de la Independencia Argentina. Durante el año Bicentenario de la patria se renovó el reconocimiento a su aporte y se reeditó su publicación. La reedición cuenta con el prólogo del gobernador Alberto Rodríguez Saá que declara a Gez “fundador de las ciencias de la cultura y la organización de la provincia”.

de Reynaldo Pastor (1942), Urbano J. Núñez (1980) y Néstor Menéndez (1987, 2017), ellos son parte de una generación más reciente vinculada también a la vida política, local y nacional. El primero llegó a ser gobernador por el partido liberal conservador PAN, mientras que Núñez fue director del Archivo Histórico de San Luis (desde 1962 a 1980) y un activo miembro de círculos literarios y culturales. Menéndez, se dedica a la investigación y enseñanza histórica en centros universitarios y terciarios de San Luis.

A deuda de una etnohistoria, es Pastor quien aborda de forma más completa y exhaustiva las relaciones conflictivas entre cristianos y ranqueles a largo del siglo XIX en “La guerra con el indio en la jurisdicción de San Luis (1942)”, en referencia a los sucesos librados en la frontera sur, un espacio geográfico y político que atravesó el actual territorio sur de San Luis. El resto de las obras que analizaré, desde Gez hasta Menéndez, tienen por título “Historia de San Luis”, con algunas variaciones mínimas. La presencia indígena en la historiografía local es acotada y se encuentra subordinada a las peripecias y ponderables de la historia criolla.

Estos trabajos se apoyan en documentos consultados en el Archivo Histórico de Mendoza, Archivo Histórico de Chile, el Archivo Histórico de San Luis y, en menor medida, el Archivo de Indias de Sevilla. Puntualmente quienes refieren a los grupos denominados prehistóricos o precolombinos se centran en los hallazgos arqueológicos de Ameghino (1885), Outes (1911), Aparicio (1928), Vignati (1936 y 1942) y los estudios etnológicos de Monseñor Pablo Cabrera (1929), como en algunos de los aportes recopilados por cronistas como el padre Reginaldo de Lizárraga (1540-1615) y Alonso de Ovalle (1601-1651). Aunque, en ciertos casos, no fue posible identificar las fuentes. El material historiográfico disponible para la etapa colonial se desprende, en su mayoría, de investigaciones realizadas para las provincias vecinas de Mendoza y Córdoba. De manera que la información concerniente a la ciudad cabildo de San Luis queda subordinada a las primeras. Como dijera Canals Frau (1943, p.67) escasean los datos sobre San Luis “primitiva”, quien lo atribuye al saqueo de documentos. De hecho, su aproximación historiográfica se basa principalmente en la documentación hallada en el Archivo Administrativo de Mendoza.¹³

La queja por la escasez de fuentes es extensiva a casi todos los que abordan algún periodo de la historia de San Luis. Las ausencias son atribuidas a inexactitudes y/o desapariciones de la documentación a causa de los litigios entre encomenderos durante los

¹³ Concretamente trabajó con la sección de Época Colonial, Carpeta 8, Expediente N°1.

primeros siglos de la colonia por la falta de límites territoriales y legales fijados (Canals Frau 1943, p.69). En gran parte, esto también puede explicarse por la carencia de un archivo provincial hasta 1935, año de su creación. Sumado a la inexistencia de una oficina central de gobierno, siendo los documentos de importancia almacenados en los hogares de las autoridades y quedando a merced de sus traslados o los de su familia.

A partir de los trabajos de los autores descriptos, realizaré un recorrido por las distintas etapas históricas que abarcan, analizando temas y acontecimientos que se ciernen sobre la población indígena y lo indígena. Comenzaré con un breve acercamiento al período prehispánico y el arribo de la conquista española. Posteriormente me detendré en la fundación de San Luis como relato de la génesis de la identidad puntana y de la descendencia mestiza. Luego, la inexorable “extinción” de ciertas etnias indígenas, como el pueblo huarpe, y la construcción del indígena del sur como salvaje y enemigo de la naciente nación argentina. En los siguientes y últimos apartados, buscaré comprender la configuración de las distintas políticas indígenas e indigenistas desde el periodo de formación y consolidación del estado moderno en la provincia de San Luis con relación al contexto nacional de la época.

Docilidad y dominación

En las crónicas de primeras expediciones coloniales españolas se hace referencia a la coexistencia de distintos grupos indígenas en el actual San Luis. La identidad de estos habitantes es asociada a un territorio fijo, relación que, al constatarse con otras fuentes, no era tan taxativa ni certera.¹⁴ Aun así, su locación, tecnología y temperamentos son de las pocas referencias presentes en los ensayos históricos. En general, la información no es muy vasta y redundante en caracterizaciones fenotípicas, modos de vida y el afán por circunscribirlos a un espacio geográfico.

Gez relata el arribo de los conquistadores a las sierras que rodean el Valle del Conlara durante la expedición del mariscal Francisco de Villagra, enviado por Pedro de Valdivia a mediados del siglo XVI de recorrer Cuyo. El autor considera a este evento como una masacre y repara en el uso injustificado de armas para con “hombres inermes”, sembrando el odio y resistencia de aquellos que vencieron en el espacio que fue denominado La Sepultura (1916, pp.13-14).

¹⁴ Sobre poblamiento en sierras centrales ver: Curtoni et. al (2017). Para un diálogo entre arqueología y etnohistoria durante el periodo colonial tardío en Córdoba y La Rioja ver: Pastor y Boxados (2016).

Los postulados en cuanto a la distribución en parcialidades indígenas resultan similares en los trabajos, aunque con variaciones en las clasificaciones étnicas. Sostienen que a lo largo del cordón serrano compartido con Córdoba estaban los comechingones; en el llano los pampas; al noroeste una ocupación periférica de diaguitas (u olongastas); y en los alrededores de las lagunas de Guanacache, los huarpes (Gez, 1996; Vignati, 1936; Canals Frau, 1943; Rusconi, 1961) que Victor Saá (1994) denomina “algarroberos”. Mientras que Canals Frau (1943, 1944) refiere a la categoría “huarpes puntanos” donde incorpora a los comechingones e introduce un grupo que nace de la unión entre estas dos etnias y que podrían ser los michilingües. Plantea que tal denominación deriva de la lengua huarpe milcayac, por tal motivo sugiere que esta fue impuesta por los huarpes y comunicada a los españoles (Canals Frau, 1943, p. 38). En otra publicación, el mismo autor referencia a un trabajo del arqueólogo Aníbal Serrano (Canals Frau, 1930). No obstante, aclara que la existencia de los michilingües se circunscribe al trabajo de Juan W. Gez, quien no especifica su fuente más que en una breve mención a un hallazgo de Florentino Ameghino.

Sin embargo, Gez desvincula a los huarpes de los comechingones y describe a los segundos como la antítesis del “ser nacional” y en las antípodas de este, el michilingüe. Estos últimos, pertenecientes a la gran familia diaguita, caracterizados por “poseer una cultura superior” (1916, p.14) y considerados como la etnia puntana exclusiva. De esta forma, los describe “resistentes y tenaces”, “menos belicosos que los araucanos”. El autor atribuye su sabiduría a la experiencia incaica a la que estuvieron sometidos tiempo antes del arribo europeo.

En general, para este periodo, los grupos aborígenes son representados “dóciles y pacíficos por naturaleza”. Condiciones que son reconocidas por los primeros cronistas europeos y exaltadas posteriormente: “su docilidad y mansedumbre los hizo aceptar con resignación el cruel régimen de las encomiendas” (Pastor, 1942, p.52). La docilidad atribuida a los “primitivos” habitantes de San Luis constituye el argumento sobre el que se vuelcan los historiadores puntanos para justificar la relación de dominación con el europeo: “una raza apta para recibir la civilización, como la aceptaron, con docilidad” (Gez, 1916, p.16). Menéndez (1987) afirma que desde un comienzo los naturales se mostraron dóciles y apacibles con la llegada de conquistadores, comportamiento que fue cultivado y reforzado gracias a la mediación de organizaciones clericales, como los dominicos y, más tardíamente, los jesuitas. Por otro lado, la tendencia a salvajizar los indios pampas se advierte para esta etapa asociando

el elemento salvaje a su condición de extranjería. Mientras que la mansedumbre del nativo es considerada un facilitador para su posterior y parcial absorción a la etnia ranquel (Saá, 1994).

La fundación de San Luis, ¿o génesis mestiza?

Si existe un evento histórico de búsqueda inexcusable para quien incursione en la historia provincial, este ha sido, y continúa siendo, la fundación de la ciudad de San Luis. No hay fechas inscriptas en ningún acta que determinen cuándo y cómo sucedió, lo cual ha valido ríos de tinta en su nombre. La importancia atribuida a este hecho y el afán por descubrirlo se debe, más allá de que fuera un evento condicionante en el marco del estado colonial, a que historiadores y gobernantes hicieron de este el vernáculo de la Historia de San Luis. Pues fundar, para estos historiadores, representaba poblar y sentar los cimientos para edificar la identidad puntana: “Cuando San Luis nació, nació ciudad” (Núñez, 1980, p. 22). En efecto, puede ser considerado como el mito fundante: “nuestra cultura nace con la fundación (...) de estos actos iniciales comenzó nuestra memoria histórica” (Saá 1994, p. 29).

Además, por la forma en que ha sido narrado, consiste en un momento representativo de la relación entre conquistadores e indígenas, recordemos la exposición del MUSHAL que remite a este día como la consagración de una relación de alianza que posibilitó la adaptación a la vida civilizada y el buen trato con los españoles. Me basaré principalmente en la reconstrucción histórica que han realizado Gez (1916) y Saá (1994) sobre este episodio, cuyas versiones distan en cuanto a quién sería el fundador. También haré breves menciones a los aportes más recientes de Núñez (1980) y Menéndez (2017).

Respecto de las otras ciudades de Cuyo, la fundación de la ciudad de San Luis aconteció décadas más tarde, puesto que Mendoza se fundó en 1561 y San Juan de La Frontera en 1562. En esos casos, los encargados fueron los españoles Pedro del Castillo y Juan Jufre, enviados por el gobernador de Chile, García Hurtado de Mendoza. Años más tarde se dispuso la orden de fundar La Punta, la ciudad del Conlara de Vera Cruz o Benavente,¹⁵ de acuerdo con las diferentes nominaciones que remitían a San Luis. Según Gez, ocurrió durante la gobernación Martín Oñez de Loyola, quien en 1596 envió la orden de establecerla en la punta de la sierra

¹⁵ Aníbal Montes (2013) propone que la ciudad de Benavente fue anterior a su fundación, situada en el siglo XVI, donde se albergaría la leyenda de la “Ciudad de los Césares”. Autores como Gez (1916) se valen de esta denominación también para épocas posteriores, mientras que la denominación del Conlara y la Punta tienen un uso más extendido como onomásticas.

que lleva su nombre “San Luis de Loyola”, en algún punto del recorrido del camino real trazado durante la expedición de Juan Jufre.

Aun así, Gez aclara que la ciudad ya existía para 1594 y que la misma debió ser desplazada más de una vez a causa de inundaciones u otros motivos que dificultaban su poblamiento, lo que explica los cambios en su denominación. En otro documento mencionado por Gez, se habla de la visita del entonces gobernador de Chile, Tomás Marín de Poveda, cuando el Cabildo de San Luis le hizo entrega de un memorial que especificaba que la ciudad había cambiado tres veces de ubicación (1916, p. 20). Punto y seguido de ello, el autor aclara que desde el principio del establecimiento colonial se entablaron relaciones amistosas con los michilingües y que en el día de la fundación asistió su cacique junto a su hija, quien de un flechazo habría conquistado el corazón de un capitán español:

Prueba evidente de esta fácil sumisión es la alianza con uno de los principales caciques de los michilingües llamado Coslay, sellada bajo la única condición de reconocer la autoridad del soberano español y de someterse a sus legítimos representantes. Una de sus hijas fue bautizada con el nombre de Juana [antes Arozena] y se desposó con un oficial Gómez Isleño, al cual se le otorgó la merced de las tierras de río V, y hasta el límite con Córdoba. De ese matrimonio nació Inés Gómez Isleño, quien se casó con el teniente Vicente Pérez de Moreno, padre de uno de los puntanos más valerosos e inteligentes de la época, Pedro Pérez Moreno, en el cual parecía haberse fundido la perspicacia del aborigen con la intrepidez legendaria del conquistador (Gez, 1916, p. 20).

La única referencia sobre este encuentro se registra en una nota publicada por el periódico puntano Oasis el 13 de marzo de 1880, escrita por Ricardo Benabal o Raimundo Barroso (Núñez, 1980). Esta ha sido utilizada por Gez y por quienes hacen eco de su relato para señalar el origen del linaje provincial como fruto del mestizaje entre el español y el indígena y del cual descienden “las auténticas familias puntanas”, entre ellas, el coronel Pringles. Avé Lallement (1882) si bien no se detiene demasiado en la fundación, realiza un trabajo meticuloso en base a la distribución de las mercedes reales: “a Juana Coslay, hija bautizada de un cacique, se dieron todas las tierras desde el Salto de las Piedras Anchas sobre ambas márgenes del Río Quinto, a mejor lindar hasta los límites de este Reino de Chile con el de Tucumán”. Como plantea Núñez (1980, p.27), “este es uno de los hilos de la leyenda. Los otros, de más vivos colores, los entrelazó Gez”.¹⁶ Inclusive quienes ponen en duda la existencia

¹⁶ Nora Costamagno y Roberto Colimodio (2015) publicaron “Apuntes biogeneológicos para la historia de San Luis”, un trabajo histórico que se vale de la genealogía para dar cuenta de la existencia de Juana Coslay, entre otros datos del pasado puntano.

de esta etnia coinciden en el nacimiento de un pueblo mestizo. Tal es el caso de Victor Saá (1994):

Ante la carencia de documentos, nacerá la LEYENDA, de modo que también nosotros tuvimos la boda del Cap. Gómez Isleño y la “preciosa Arozena”, hija del cacique lugareño (...) Por sobre lo maravilloso, estuvo siempre la cruda realidad que testifica la génesis de un pueblo mestizo, el nuestro (p. 38, comillas y mayúsculas del autor).

En base al relato del Fray Reginaldo de la Cruz Saldaña Retamar, Saá (1994, p.19) ofrece una reconstrucción de un acta fundacional “imaginada documentalmente” donde queda asentado que Luis Jufré, hijo de Juan Jufré, Capitán general de la provincia de Cuyo y teniente de Gobernador, es el fundador de la ciudad establecida en 1594. En una oportunidad en que viajó acompañado de cuarenta y cinco hombres de guerra y una numerosa columna de huarpes auxiliares. Pastor (1938), Canals Frau (1942a) y Núñez (1980) comparten esta hipótesis apoyándose en documentos históricos.¹⁷

Quisiera detenerme en la interpretación que realiza Saá sobre los factores y baluartes de la nación naciente que se ciernen en la fundación. Partiendo de considerar la conquista como “una complementación, una consubstanciación de ambas culturas” (Saá 1994, p. 22), el autor propone que son tres factores que confluyen en la fundación: primero, la presencia hispánica o hispanoamericana del fundador y cofundadores como la expresión de la nación imperial; segundo, la confluencia aborígen de huarpes y algarrobos o comechingones condesada en el mestizaje; tercero y último, el medio natural elegido y la lengua. Estos últimos dos factores son los que según el autor le otorgan especificidad a la identidad puntana ya que a partir de aquel día “comenzamos a ser nación” (p.23).

La tinta que suplió la ausencia del acta fundacional trazó una coordenada hacia la identidad mestiza, no obstante, irá diluyéndose en las postrimerías del siglo XIX y será reemplazada por vagos argumentos acerca de la desaparición del “elemento indígena”. Teniendo en cuenta la importancia que se le asigna a la descendencia mestiza a partir la génesis de la identidad puntana y porque el mestizaje como categoría ha sido necesariamente abordado en los estudios sobre etnicidad y raza, vale detenernos brevemente en ella.

¹⁷ En el año 1944, los profesores Nicolás Jofré, Juan Saá y Roberto Sosa Loyola presentaron un informe amparado en una búsqueda bibliográfica y documental que determina que la ciudad se estableció en el año 1594, probablemente el día 25 de agosto (día del santo patrono). Así, el interventor provincial declaró oficial dicha fecha y a Luis Jufré como el flamante fundador, tal como se lo conmemora hasta estos días.

Los autores puntanos no aducen el mestizaje a criterios biológicos, más bien enfatizan las diferencias culturales entre el español y el indio, similar a la visión que predomina en Perú y con la que discute De la Cadena (2004). No obstante, como Escolar (2007) identifica el “mestizaje cuyano” resulta una categoría de por sí ambigua y problemática, los pasajes entre indio, mestizo y criollo en la historiografía y literatura regional no son claros y tampoco taxativos ni lineales. Por lo pronto, puedo decir que el empleo de la categoría mestizo de los historiadores puntanos guarda un destino común que es la homogeneización. Además, su uso se asemeja a aquel que Mallon (1996) señala para los discursos oficiales de las naciones en formación que, por un lado, niegan la opresión del conquistador y, por otro, glorifican la imagen del indio precolombino en detrimento del indígena contemporáneo.

Asimismo, esta visión del nativo como dócil y “solidario” de su subyugación al régimen, sirvió para justificar su tratamiento como mano servil en lo que fue el sistema de encomiendas. En tal sentido, Menéndez (2017) en su reciente libro “La verdadera fundación de San Luis”, además de rebatir que la ciudad haya sido fundada por Juan Jufre a finales del XVI sino por Tomás Marín de Poveda en 1691-, considera que el matrimonio Gómez Isleño y Coslay fue una mera estrategia para legalizar la apropiación de familias originarias para su posterior traslado a Chile.

La tarea de (des)poblar

Como referí páginas atrás, que San Luis se estableciera como ciudad implicaba enfrentar la difícil tarea de asentar y sostener un núcleo poblacional. Etapa que estuvo ceñida por variadas causas, como conflictos derivados de la falta de límites en la nueva jurisdicción y la lejanía con respecto a las autoridades coloniales. “El total abandono en que estuvo vegetando la ciudad durante largos años, debido a la incuria administrativa y a la gran distancia que la separaba de las autoridades de Chile”, declara Gez (1916, p.24) sobre los años venideros a la fundación.

Los historiadores coinciden en que los inicios de San Luis estuvieron marcados por el olvido y ausencia de las autoridades coloniales y, por ende, la falta de recursos, sumado a que continuaron los pleitos y litigios entre encomenderos de Córdoba del Tucumán y de Mendoza (Canals Frau, 1943). Así como los robos de hacienda por parte de vecinos de otras ciudades y las malocas. Estos son algunos de los motivos en que se basa Menéndez (2017) para plantear el fracaso en los intentos de edificar la ciudad en 1594 y en 1631-1632. Pues, según el autor, no se constata que los hombres que acompañaron a Jufre se hayan radicado. Por el contrario,

plantea que regresaron a Chile acompañados de naturales contribuyendo al traslado ilegal de los indígenas como mano de obra, e incisivamente añade: “los primeros españoles no llegaron a estas serranías a poblar sino a despoblar, llevándose sus aborígenes” (p.15).

Hasta 1776 la ciudad dependió de la ciudad de Mendoza que era entonces capital de Cuyo.¹⁸ Las autoridades locales que conformaban el Cabildo de San Luis se reunían una o dos veces al año. Eran un grupo reducido de moradores que como requisito debían tener encomiendas o “casa poblada” y disponían de atribuciones limitadas. De acuerdo con Avé Lallemand, en el siglo XVII se procedió a la entrega de Mercedes Reales por el Cabildo sin que aún estuvieran precisados los límites entre jurisdicciones augurando una larga serie de conflictos por las tierras. Así se procuró la entrega de mercedes reales a un número reducido vecinos con la condición de que se radicaran en el suelo puntano, que a su vez les garantizaría el reparto de aborígenes en encomiendas. Las tierras y encomiendas se dividieron entre algunas pocas manos españolas y de criollos. Gez (1916) señala que la distribución estuvo orientada a los “favoritos” de la corona en detrimento del poblador laborioso, generando una pequeña oligarquía lugareña como concluye Saá (1994). Avé Lallemand incluye en este reducido grupo a Juana Coslay, a quien se le dieron todas las tierras desde el Salto de la Piedras Anchas sobre ambas márgenes del río Quinto.

Entre las disputas por las tierras, se mencionan pleitos que involucraron a indígenas. Como el litigio entre el capitán Sánchez Chaparro y el capitán Hernando Muñoz, este último casado con Inés, hija del cacique Julián Colocasi y Clara Chutun poseedores de las tierras del Chutunzo (sierras de Socoscorra, actual San Francisco del Monte de Oro), que el protector de indios reclamó en su nombre (Núñez, 1980). Pero la mayoría de las referencias hacia la población indígena se centra en el trato que recibían los aborígenes encomendados y el destrato a causa de ser extraídos y llevados a Mendoza, San Juan y Chile, destacando la defensa de los naturales que se ejercía en la jurisdicción puntana a cargo de quienes oficiaban como protectores (Saá, 1994, p.36).

El despoblamiento era la constante. Como resume Núñez (1980): “siglo tras siglo, Mendoza consideró poco menos que propia -o común- la jurisdicción puntana (...) los hijos cobrizos de esta tierra recorrieron, una y otra vez, las fantasmagóricas travesías para ir a servir a sus amos, cuando no del otro lado de la cordillera nevada” (p.17). Núñez, al igual que veíamos

¹⁸ San Luis, al igual que Mendoza y San Juan, pasó de pertenecer de la Intendencia de Cuyo (dependiente de Chile) a integrar el Virreinato de la Plata y, por consiguiente, a depender de Córdoba de Tucumán.

con Saá y otros, se detiene en resaltar las atrocidades acometidas con los aborígenes que eran forzosa e indebidamente trasladados. Gez cita algunas de disposiciones provistas por la Corona con sanciones para quienes incurrieran en estos delitos: “Ya el obispo Salcedo, en 1676, en su visita a Cuyo, había presenciado el excesivo rigor con que los huarpes eran tratados, llevándolos en mita a Chile con abandono de sus familias, etc., violando así lo dispuesto por las reales cédulas (Gez, 1916, p.27). También Núñez señala las sanciones esparcidas por el propio Cabildo para quien sacase indios encomendados del territorio puntano, pero que no resultaron suficientes ni efectivas. Pocos fueron los que cumplieron con ello y con el hecho de que debían morar en San Luis para no perder la encomienda.

Para Menéndez (2017) los encomenderos ausentes, aquellos que figuraban como moradores y residían en Santiago -en su mayoría parientes de Luis Jufre-, eran necesarios ya que actuaban como facilitadores del traslado de indios como mano de obra a Chile. De hecho, su argumento es que, pese al fracaso de la fundación, al Virreinato de Chile le convenía mantener la existencia de la ciudad de San Luis en los papeles para garantizarse el traslado y la administración de indios. En tal sentido, considera que la ciudad funcionaba como un “coto de caza” (p.76).¹⁹

De la atención fijada en el traslado ilegal de los indios encomendados subyace una deshumanización de estos, pues su partida significaba el saqueo de mano obra servil. Es decir, revestían de interés en la medida que suponía el robo de un recurso. En general es escasa la documentación sobre los pobladores, salvo menciones a las familias criollas por los altercados y pleitos por las tierras y el ganado, y más lo es en relación con los grupos indígenas, no se encuentra información sobre las transformaciones en sus modos de vida y las estrategias ante la explotación y traslado. Como también disminuyen las clasificaciones por grupo étnico, únicamente se los distingue para diferenciarlos de los indios libres que huían hacía el sur, y, en estos casos, suelen mencionar a los huarpes.

Monseñor Cabrera es el único en documentar y precisar la información de grupos indígenas en Cuyo para este período. Para el caso de San Luis brinda elementos que nos acercan a los apellidos de los indios bautizados para luego ser encomendados. La cantidad de aborígenes encomendados fue aumentando conforme a la expansión del sistema de

¹⁹ Menéndez (1985, 2017) refiere al traslado ilegal de naturales para servir a Chile donde la mano de obra indígena estaba agotada por la guerra del Arauco. Refiere a los conflictos que debieron atravesar los pobladores de San Luis durante el repartimiento de indios ya que los naturales de San Luis eran trasladados a Mendoza o Chile.

encomiendas desde el año 1562, disponiendo de diez encomiendas puntanas a principios del XVII (Cabrera, 1929).

Sin embargo, para finales de ese mismo siglo, los autores comienzan a esbozar la desaparición del “elemento indígena” (Menéndez, 1985) sin distinguir por grupo étnico, por fuera de los indios “enemigos” del sur. El despoblamiento a causa del traslado ilegal de los indios encomendados y las enfermedades contraídas, fueron los argumentos sobre los que se apoyaron. Hay variaciones respecto de cuándo se habría producido su desaparición y oscilan entre finales del siglo XVII y XVIII, pero no se detienen en explicar las causas. Para Gez, la población aborígen se “fundió” con el conquistador, y algunos otros huyeron y se aliaron con los pampas (1916, p.51). Paradójicamente, Saá continúa realzando el aporte de los aborígenes no solo como fuerza de carga y transporte sino, también, como “complemento étnico y aporte cultural” gracias a la “absorción del mestizaje” (1994, p. 36-56).

Como propone Escolar (2007) para el caso de los huarpes en el resto de Cuyo, se despliega una “narrativa de extinción”. Para ser precisos, en San Luis se reproduce la teoría del despoblamiento drástico en los primeros siglos de la colonización española que acabó con la población indígena ya sea por mestizaje, aculturación o desaparición (Escolar, 2007). Autores como Canals Frau (1946), Videla (1962) y Michieli (1996, 1983) abonan esta teoría. Como también Rusconi (1961:174) sostiene que “la extinción del autóctono” se produjo con rapidez en la zona de “excelencia huarpeana” (noroeste mendocino, sur de San Juan y occidente de San Luis). No obstante, como también observa Escolar (2007, p.24), hay contradicciones entre estos trabajos y los documentos disponibles para la época respecto de la desaparición de los nativos.

Si se constata en documentos posteriores al último cuarto siglo XVIII, como el censo de 1812, se registra la presencia de la población indígena en Cuyo. Concretamente para San Luis, se dispone del padrón de habitantes de la provincia para el año 1778, clasificado por: españoles, huérfanos, mestizos, indios, mulatos esclavos y libres y negros esclavos. En cuanto a los indios se precisa su nombre y apellido (la mayoría con apellidos de origen español) su edad y estado civil, contabilizando más de cuatrocientos. Respecto de la presencia y/o desaparición de los michilingües o comechingones, estos no son si quiera mencionados con posteridad al siglo XVII.

Dadas estas omisiones, ambigüedades y las vacilaciones en cuanto al año y la fecha, así como la falta de fundamentos y explicaciones, no sería del todo correcto afirmar la elaboración de una teoría de la extinción huarpe por parte de los historiadores puntanos. Si bien autores

como Menéndez (2017, 1985 y comunicación personal) adhieren explícitamente a la teoría del despoblamiento, el resto de los autores no lo hace de la misma manera e insinúan una desaparición progresiva, como puede verse a través de los verbos que utilizan, aunque sin evidenciarlo a través de fuentes documentales disponibles. Es decir, por más que algunos reproducen vagamente argumentos trabajados por sus colegas desde anclajes aculturacionistas, no se explicitan las causas ni se detienen en justificarlo. Al mismo tiempo, que la idea de la desaparición convive con la descendencia mestiza que sitúan en el inicio del período colonial.

En resumen, los postulados sobre mestizaje y extinción son arrojados sin ser problematizadas durante el período colonial y para los comienzos de la vida republicana se volatilizan. La atención se desplaza hacia los pehuelches, pampas y, más tardíamente, ranqueles a partir de la construcción del salvajismo. La cual irá en aumento hasta llegar al siglo XIX, como daré cuenta en el siguiente apartado.

La retórica del salvaje y el héroe puntano

En la historiografía tradicional puntana, la transición del estado colonial al estado moderno es atravesada por los intercambios y enfrentamientos con los grupos indígenas que habitaban en la franja territorial del sur. Esto dio lugar a la elaboración de un tropo político y literario basado en la guerra contra el indio, símbolo de barbarie. Trabajos como los de Gez (1916), Pastor (1942) y Núñez (1980) reproducen la retórica del indio salvaje para describir intercambios y enfrentamientos con estos grupos que representaban una potencial amenaza al territorio y sociedad provinciales. Si bien para épocas anteriores los autores refieren a los indios que maloqueaban las estancias ganaderas, su tratamiento es apenas superficial.

En 1784 el gobernador intendente de Córdoba del Tucumán, Marques de Sobre Monte, dio la orden de establecer una línea militar defensiva hacia el sur, uniendo las fronteras de las actuales provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, San Luis y Mendoza. La misma consistió en el levantamiento de fuertes y fortines distribuidos en dos alineaciones, una sobre Río Cuarto (Córdoba) y otra denominada “frontera de retaguardia” que atravesó Buenos Aires hasta Mendoza (Tamagnini y Pérez Zavala, 2010, p.24). Durante la primera mitad del siglo XVIII se construyeron en San Luis los fuertes San José del Bebedero (al sur de la Salina del Bebedero) y San Lorenzo del Chañar y el fortín Las Pulgas (próximos a la cuenca media del Río Quinto). Pero fue recién en 1869 que se emplazó de forma definitiva la frontera sobre el Río Quinto hacia el sur Córdoba y San Luis (Pérez Zavala 2014, p.9). De esta manera, la

dinámica política y territorial de San Luis estuvo sujeta a la configuración del espacio fronterizo.

Cuando San Luis adquirió su autonomía como provincia en 1820, la vida política se encontraba en un profundo malestar económico atribuido a su aporte en los combates independentistas,²⁰ período que denominan de “inmolación por la patria” y que ocasionó un futuro de “postración y martirio, incapaz de enfrentar las hordas de salvajes” (Saá, 1947). En este contexto, las numerosas y audaces invasiones se convirtieron en el enemigo a sortear en un escenario donde los puntanos son descriptos como un ejército de sacrificada, pero generosa, participación (Pastor, 1942). Mientras que los ranqueles son presentados como una fuerza indómita y belicosa que emergió del otro lado de la cordillera andina.²¹ Ellos, asociados con los pampas de las llanuras porteñas, habrían hecho de los campos puntanos un “objeto de penetración y destrucción” (Pastor, 1942, p.97).

Sin abundar en los efectos territorial y políticos que supuso la política de frontera en la provincia,²² podemos resumir, siguiendo a Pastor (1942) y Núñez (1980), que hasta entrada la segunda mitad del siglo XIX prevaleció la intención por mantener un trato pacífico, principalmente porque carecían de los recursos económicos y humanos para no hacerlo. De hecho, el no cumplimiento de los tratados de paz es atribuido a los habitantes de tierra adentro.

En lo que sigue me detendré en las estrategias textuales utilizadas en la narración de determinados enfrentamientos con la intención de triangular escenarios nacionales con sucesos locales y relatos de provincialidad, los cuales resultaron una oda a la valentía del puntano. Para ilustrar este punto referiré a dos acontecimientos: el enfrentamiento en Las Acollaradas y el combate en la Laguna Amarilla, teniendo en cuenta la predominancia que adquirieron en la historiografía local.

²⁰ Las narrativas que sustentan la identidad provincial se construyen sobre la base del sacrificio puntano durante la gesta sanmartiniana. Tópico abordado arduamente por la Junta Histórica de San Luis, y en demanda de un mayor reconocimiento por el papel desempeñado que consideran que quedó nublado dentro de Cuyo, llevándose Mendoza gran parte del mérito, concibiendo a San Luis como la ciudad pobre de la región (Saá, 1954).

²¹ Los documentos más antiguos del XVIII refieren por lo general a pampas, luego parecen diferenciados como ranqueles. Canals Frau propone una aucaización de los pobladores de las pampas, presentes en el sur de San Luis. Esto se habría producido entre mediados del XVIII y el XIX ocasionando la mezcla entre las poblaciones. La teoría de la araucanización fue bastante empleada por la historiografía tradicional para apelar a la extranjerización de estos grupos.

²² Ver: Pérez Zabala (2014), Cavallin (2015). Para una aproximación desde la arqueología ver: Heider (2017).

La batalla en las lagunas de Las Acollaradas en 1833 es relatada como una bocanada de aire triunfal que redimió del infortunio a las fuerzas puntanas (Gez, 1916; Pastor, 1942; Núñez 1980 y Menéndez, 1987). Encabezados por el general Huidobro, el ejército puntano venció al cacique Yanquetruz y a sus hombres sobre las márgenes sur del río Quinto. Escribe Gez:

Allí estaba el temido Yaquetruz con mil lanzas, dispuestas al combate y, al acercarse los cristianos o huincas, como llamaban los indios a los hombres civilizados, se lanzaron a su encuentro en vertiginosa carrera, haciendo blandir las agudas lanzas entre una nube de polvo, cual si fuera el terrible pampero desencadenado con furia desde las cumbres andinas.

Pese a la desventaja en número de atacantes, los puntanos lograron imponerse, como concluye el autor: “los bravos puntanos, avezados a estas luchas; restablecen el combate, avanzan, y descargan sus golpes mortales sobre la turba bárbara y enfurecida” (p.168). Sin minimizar la astucia del contrincante, más bien, lo contrario: “La acción de Las Acollaradas fué la segunda gran batalla que los ejércitos indomables Ranqueles libraron con un poderoso cuerpo dando pruebas concluyentes de lo exacta y real que era la fama terrible con que se los conocía” (Pastor, 1942, p.166).

Pero la sazón de la victoria se mantuvo poco tiempo. “Luego de sostener la ofensiva hasta el punto de la extenuación, la provincia estaba a punto de sucumbir a los ataques de los indios y de los unitarios emigrados”, precisa Menéndez (1987, p.13). Al año siguiente se enfrentaron nuevamente con el malón indio en la batalla de La Pampa del Molle en que lograron vencer gracias al auxilio de otras fuerzas. Fue así como se sucedían y sobreponían a los ataques en una coyuntura en que se solapaban con otros focos de conflictos, poniendo en jaque al incipiente estado provincial. Gez, y también Menéndez (1987), reflexionan que de no haber recibido la ayuda de Auxiliares de los Andes y la Unión de Dragones, la provincia habría sufrido el aniquilamiento definitivo de la barbarie ranquelina (Gez, 1916, p.174).

El siguiente acontecimiento icónico es el combate en la laguna Amarilla en 1847. Si bien hay ciertas incongruencias respecto de la fecha, los involucrados y hasta la ubicación,²³ las interpretaciones comparten la exaltación de la bravura que rebatió al enemigo en un desenlace “homérico”. El cual contó con la actuación destacada del caudillo federal Juan Saá, conocido como “lanza seca” por sus destrezas de lancero. En aquella oportunidad su ejército se enfrentó con los ranqueles bajo el mando del coronel Baigorria, devenido en su acérrimo rival, puesto que, tiempo antes, Saá había recibido su asilo en las tolderías. Domingo Faustino

²³ La locación no ha podido ser constada en los mapas del XX (Santamaría, 2011).

Sarmiento resumió la situación del siguiente modo: “los hermanos Saá asilados entre los indios y que dirigieron varios malones contra San Luis, regresaron a su país, y volvieron contra sus antiguos huéspedes” (Sarmiento en Santamaría, 2011). Mientras que Gez fue más generoso en su relato:

Se habían sentido fuertes invasiones al sud de Río V. El coronel Meriles salió a perseguirlos, desprendiendo, de avanzada, unos 40 hombres al mando del valiente capitán Isidoro Torres y, como segundo, Dn. Juan Saá. En la Laguna Amarilla dieron alcance a los indios. No obstante tener que habérselas con no menos de quinientos indios, capitaneados por el célebre cacique Quichusdeo y el famoso caudillo Baigorria (...) El combate se sostenía con encarnizamiento, con denuedo y con brillo. Juan Saá, montando a caballo, desafió al coronel Baigorria. Los dos centauros se aprestaron al singular combate cuando la lucha se reanimaba en medio del incendio, de la polvareda y el humo; entre los alaridos del salvaje y los gritos de los valientes (...) Al fin, Dn. Juan clava las espuelas a su caballo y lleva una carga formidable a su rival, consiguiendo partirle la cara de un sablazo. Baigorria ahogado en sangre, se abraza al cuello de su potro y huye del campo (1916, p.199).

Pastor (1942, p.239) considera que el combate en laguna Amarilla envolvió una acción memorable, pero confusamente divulgada. En cuanto a lo primero, refiere a que cuarenta hombres triunfaron por sobre quinientos indios, sobre lo segundo, considera que primó el relato oral. Estanislao Zeballos (1884) en “Painé y la dinastía de los zorros” afirma, en función las conversaciones que mantuvo con Juan Saá, que el combate sucedió en 1847 y contó con la presencia del coronel Baigorria “e imprimió la marca del sable sobre su rostro”. Pastor analiza el trabajo de Zeballos poniendo en duda la presencia del coronel.²⁴ Motivo que lo llevó a consultar a Nicolás Jofré, quien escribió sobre la vida de Don Juan “lanza seca” Saá. Jofré eludió la respuesta y acudió a las musas griegas para establecer una analogía con Heródoto y así argumentar la importancia de la oralidad por sobre el documento (Jofré en Zeballos, 1884).

Más allá de que se reitere la pugna entre historiadores por la falta de claridad en los hechos y/o veracidad de las fuentes, importa detenerse en la figura de “lanza seca”, un personaje notable en la historia local y nacional. Juan Saá es reconocido por historiadores afines al federalismo, como Néstor Menéndez, por su contribución al proyecto nacional de la Confederación e inclusive por liberales, como Reynaldo Pastor, quien resalta su astucia y destreza en los combates. Además, fue gobernador de San Luis en 1861 y es reconocido por su gestión en educación. Su trayectoria política está ligada a los indígenas: en 1841, Juan y sus

²⁴ Su argumento se sustenta a partir de cartas halladas en el Archivo de San Luis, entre autoridades provinciales y quienes estaban en la frontera. Pastor (1942) también puso en duda la presencia de Baigorria acompañando a los indios del cacique Quichusdeo.

hermanos Felipe y Francisco se refugiaron en las tolderías del cacique Painé tras ser derrotado el bando unitario, al que pertenecían en ese entonces. Luego de haber permanecido seis años tierra adentro, Juan y Felipe huyeron y se incorporaron al bando de los federales, después de acordar con el gobernador puntano Pablo Lucero. Pero sus relaciones con los ranqueles no quedaron allí. Mas como vimos en el combate de laguna Amarrilla, Saá se enfrentó con el coronel Manuel Baigorria, juntamente quién lo había llevado a tierra adentro para su resguardo y el de sus hermanos. Es por todo esto que la victoria de Saá representa una ruptura con su pasado indígena, más como una crónica redención que de traición.

Sin embargo, las relaciones entre los Saá y los ranqueles fueron más complejas y no siempre conflictivas. Las montoneras que estos protagonizaron contaron con el auxilio de las fuerzas indígenas. Por dar un ejemplo concreto, cuando a mediados de 1863 la montonera arremetió en el norte provincial y en todo Cuyo, Felipe Saá y Juan de Dios Videla estaban al mando, y en sus fuerzas cooperaron los hombres de Mariano Rosas (Gez, 1916, p.264). Por lo tanto, los caciques ranqueles retomaron las relaciones con los hermanos Saá luego de su huida y colaboraron en sus movimientos revolucionarios (como en la batalla de Cepeda), como también las tolderías fueron refugio de unitarios y federales (Tagmanini y Pérez Zavala, 2010, p.44). Inclusive, Francisco Saá se unió con la hija del cacique Painé y tuvieron una hija, Feliciano Saá. Esto nos habla del dinamismo en sus relaciones y denota que los ranqueles fueron menos un espectro salvaje y distante, que actores políticos que desempeñaron distintos roles durante la etapa de formación y consolidación del estado moderno.

Respecto de los dos enfrentamientos brevemente descriptos, es interesante observar un común denominador: el deseo por reafirmar la identidad puntana en base a un ideario de sacrificio, valentía y virtuosismo. La narración de estos eventos se haya atravesada por la sed de reconocimiento nacional por lo aportado en detrimento de su propio desarrollo, arrastrando un deseoso reconocimiento en la colaboración de las batallas libertadoras. De este modo se enaltecó la pluma por sobre la especificad del documento, prevaleciendo la intención por robustecer a la figura del héroe puntano sin tanto reparo en la verosimilitud de los hechos. Sumado a la escasa repercusión que estos sucesos tuvieron en la historia nacional, pues no consistieron en “grandes” victorias. Es en esta dirección fueron férreamente relatados los combates en que lograron imponerse y en un contexto de profunda fragilidad del naciente estado provincial.

Entonces, lo singular de la participación de San Luis radica en que hicieron de su penuria un insumo para forjar la identidad puntana: “Fué contra estos elementos, que tuvo que realizarse el duelo secular de la penetración blanca, llevada a cabo por los mismos núcleos civilizadores en todo el país, aunque las características de la lucha no fueron idénticas y aunque los vencedores no conquistaron sus laureles con igual sacrificio y heroísmo” (Pastor, 1942, p.97). De este modo, las contiendas entre indígenas y las desvalidas fuerzas puntanas se funden en un relato erótico de la valentía y abnegación del cuerpo castrense en la lucha por el espacio fronterizo.

Por último, no podemos dejar de advertir la articulación entre los conflictos interétnicos en la frontera sur y los movimientos de las montoneras, por más que estos autores los plantearon como inconexos. Pastor refiere concretamente a dos problemáticas, por un lado, la conquista de la frontera y la persecución del indómito salvaje, y por el otro, la lucha contra la anarquía civil (1942, p.258). Sin embargo, en su trabajo se cuele la estrecha vinculación entre unitarios, federales y ranqueles. Menéndez (1985) es el único que insinúa esta articulación, pero lo hace sin mencionar la actuación indígena en las montoneras.

La falta de visibilización de participación indígena en los conflictos civiles no es privativo de historiadores puntanos, ellos replican el discurso respecto de que los gauchos y caudillos eran quienes encabezaron estos movimientos y que disponían de elementos reaccionarios del pasado, distinguiendo el bandido del “indio feroz” (Gez, 1916, p.269). De sus trabajos subyacen lecturas hegemónicas que desvinculan las prácticas caudillistas de tradiciones indígenas (Escolar, 2007, p.131). No obstante, pese al intento por instaurar esta relación dicotómica, los autores puntanos revelan en sus escritos la importancia que obtuvo la participación de grupos indígenas en las disputas por los modelos de soberanía política.

Acabado Rosas, el fin de la estirpe ranquel

Con posterioridad a la década de 1870 comenzó el avance territorial sobre la frontera sur. Para esta etapa, Pastor (1942) y Núñez (1980) plantean que prevalecieron las relaciones de oposición a las de alianza o diplomáticas. Núñez caracteriza como problemática la reubicación de indios reducidos, por un lado, estaban quienes abogaban por su reinserción mediante labores agrícolas y, por otro, los que proponían que se incorporen a las fuerzas estatales.

En las últimas páginas de Guerra con el indio, Pastor se dedica a los avances de la tercera división por acabar con el “último representante de la estirpe ranquel: el altivo Baigorrita”, finalmente las fuerzas de Rufino Ortega alcanzaron el objetivo. Gez (1916),

además de resaltar la participación puntana en estas expediciones, relata y concluye de forma contundente: “regresaron con más de ochocientos indios lanzas, exhibiendo como trofeo el cráneo de Mariano Rosas, desenterrado de su tumba sagrada para la nación ranquelina. Así se terminó...” (p. 316).

Es menester referir al trabajo de Laureano Landaburu, quien también conformó el grupo de políticos e intelectuales que buscaron aportar al “pasado y evolución de la provincia” (Pastor, 1970). Landaburu, en *Episodios puntanos*, hace una breve mención a la epopeya contra el indio y dice: “evocar el atentado que sufrió la hoy floreciente Villa Mercedes hasta alcanzar la paz definitiva impuesta por las armas de la nación” (1949: 32). De esta manera, la campaña de 1879 al mando de Julio A. Roca es considerada como la que finalizó con “la limpieza de indios” en las cercanías del río Quinto.

Ahora bien, por fuera de los dilemas por la incorporación a actividades rurales y su posterior proletarización, no encontramos datos sobre el devenir de estas poblaciones. Los trabajos son taxativos respecto del fin de la estirpe combativa ranquelina, empero, similar a lo sucedido con la “desaparición” de los otros grupos étnicos, esta se produce “mágicamente”. Así, el porvenir la población indígena pasa a ser, sencillamente, omitido. En sintonía con lo planteado por la historiadora local contemporánea Graciela Santamaria (2019) sobreviene una etapa considerada como la “desaparición definitiva del indígena”. Por lo que coincido con otros autores en que la Conquista del desierto surtió en el evento epitomizante (Landsmand y Ciborski ,1992 en Briones y Del Río, 2007), poniendo fin a las relaciones dinámicas en la frontera sur y que configuró un discurso político rupturista y antihistórico (Navarro Floria, 2005, p.90).

En síntesis, la construcción de los habitantes de la frontera de sur como “peligro latente” fue el justificativo para instaurar un proyecto nacional que requirió de su exclusión (Martínez et al., 2002). La Conquista al Desierto operó para las narrativas historiográficas hegemónicas como un umbral necesario para la formación nacional, en el cual la alteridad se construyó negando el aporte indígena a “lo argentino” y Argentina (Briones y Del Río, 2007). Los gobiernos de San Luis fueron aliados de los ideales de progreso y coincidentes en sentenciar al indio a un pasado plausible de olvidar. Sucintamente vimos que los dirigentes provinciales mostraron su apoyo real y simbólico para sobrellevar la política nacional de frontera y el avance militar para combatir y exterminar al salvaje del desierto. Y si bien no es posible hablar de una

elite intelectual consolidada, sí podemos apreciar una clase política dirigente que trazó las primeras páginas de la historia provincial en esta dirección.

La magia del olvido

El recorrido realizado en este capítulo no fue exhaustivo por cuestiones de espacio y objetivos, no obstante, considero que pudieron ser registrados ciertos anclajes que nos permiten caracterizar cómo se fue construyendo con variaciones -y entre vaivenes- una imagen difusa y distante de la población indígena en las narrativas dominantes. En general, respecto de la denominada “cuestión indígena”, la historiografía tradicional puntana se encargó de recrear un sujeto indígena efímero en la historia y ausente en el presente.

Recapitulando, para el momento inicial figuran los “primitivos” habitantes, en un tiempo y espacio distante sobre el cual se cristalizó una relación de dominación, paradójicamente, amistosa gracias a la “mansedumbre” de los naturales. En los albores del estado colonial, los historiadores esbozan el surgimiento del mestizaje, el ensamble de lo indígena con el hispanismo. Luego, este dejo de romanticismo se desvanece, al igual que la presencia indígena y se produce un efecto homogeneizador sobre estos grupos y quedan reducidos a una fuerza de trabajo y motín de disputa entre encomenderos. Paralelamente, ciertas etnias fueron diferenciadas como foráneas y perfiladas como amenazantes. Que, como vimos para el último periodo, se asentó y profundizó esta visión endemoniada del indio hasta dar con su “definitiva desaparición”. Una vez incorporado y controlado el “desierto”, el indio mágicamente desapareció. En efecto, fue abruptamente omitido en el devenir histórico-político de la nación.

De este modo se fue forjando un imaginario donde no cabrían los indígenas y su historia más que como un difuso recuerdo, ajeno del modelo de estado provincial que se buscó consolidar, en sintonía con un estado nacional que se imaginaba culturalmente homogéneo. En cierto sentido puede pensarse que lo indígena devino en una “memoria negativizante”, como plantean Lazzari y Lenton (2018), en la medida que “indio” y “nación” resultan imágenes y lugares de memoria que se entretajan de manera inextricable. Esto nos da pensar en una relación de ruptura, pero también de continuidad con el pasado que incide en una tensión no resuelta, donde lo indio es necesario para ser olvidado, de ahí su negatividad.

El olvido, como postuló Ernest Renan en su emblemática conferencia de 1882, es un factor fundamental en la creación de una nación, un acto de violencia para la consolidación de una formación política, “la unidad se logra siempre mediante la brutalidad” (Renan, 1946-1961

[2010]). Y si junto con ello recordamos la premisa sobre la artificialidad de las naciones (Gellner, 1983; Williams, 1984; Anderson, 1993), también han de serlo sus olvidos. Entonces, de la ruptura con el indígena sobreviene una amnesia para crear una narrativa propia y la utopía de homogeneidad.

A partir del vacío histórico al indígena, como sujeto histórico y actor social, se construyó una “ficción étnica” que se ha intentado conservar y robustecer con el paso del tiempo. No obstante, al acarrear una relación irresoluble entre la discontinuidad y continuidad indígena, esta ficción-histórica no está exenta de porosidades, como de significados parciales factibles de generar otros espacios de significación. He allí la ambivalencia que señala Bhabha (2010) y la posibilidad de negociar esos significados, puesto que su parcialidad está *in medias res* e implica que la historia no es sino un proceso de elaboración constante.

Pese a haber sido condenados a desaparecer y tachados con la pluma del olvido, de un tiempo a esta parte, se produjo la emergencia de colectivos que se autoadscriben como miembros y descendientes de pueblos indígenas. Con ello, las visiones extincionistas, presentes en un arraigado sentido común, empezaron a ser subvertidas no sin cuestionamientos. Es por eso también que los olvidos tácitos de la historiografía pueden ser el insumo del que parten indígenas para reivindicar y reelaborar el pasado desde el presente. Pues aquello que se quiere olvidar, como lo que se busca recordar, puede ser objeto de inscripción y resignificación tanto de quien olvida como de quien fue olvidado. Como muestra Escolar (2007, 2014) para Cuyo, y como veremos en el siguiente capítulo, es frecuente que los huarpes tomen como diacríticos saberes, prácticas y hasta eventos asociados a escenas gauchescas, como montoneras e historias de caudillos.

Desde esta mirada no totalizante es posible pensar la relación entre lo indígena y la narrativa de provincialidad sin quedar encajonados en la dicotomía entre aculturación/eliminación y la pureza de las memorias indígenas. Lo cual nos allana el camino para preguntarnos por las marcas que dejó el olvido en las memorias indígenas, así como en las resignificaciones de este en las narrativas dominantes. En este sentido, en lo que resta de este capítulo, me ocuparé de explorar de qué modo los discursos provinciales estatales fueron permeados por cambios ligados a las demandas por el reconocimiento a la diversidad cultural y la preexistencia de colectivos indígenas.

Cien años después, lo indígena en la agenda estatal

Un primero de abril de 2010, año del bicentenario de la patria argentina, el gobernador Alberto Rodríguez Saá dio inicio al XXIII periodo ordinario de sesiones bicamerales. Entre las autoridades presentes se mencionó al presidente de la Cámara de Diputados, al Obispo, legisladores y lonko de una comunidad ranquel, Walter Moyeta. El discurso de Rodríguez Saá fue largo y abordó mucho más que lo realizado o planificado por la gestión de ese momento. La ocasión de los doscientos años fue la excusa para realizar un racconto por lugares de la historia provincial y nacional, remontándose incluso a las vísperas de la emancipación colonial.²⁵ Revisitó algunos de los hitos y personajes abordados en este capítulo, la mayoría presentes en la obra de Gez. Luego de remitir al discurso del Pampa Rodríguez Saá, ex gobernador y su abuelo, introdujo la coyuntura social y política de la provincia, advirtiendo el desafío que supone al papel del estado:

Nosotros queremos un San Luis justo, autónomo, independiente, libre, federal, representativo, democrático. Un San Luis agroindustrial, progreso que respete al medio ambiente. Un San Luis de pie frente al Bicentenario. Un San Luis orgulloso de su pasado, que le tribute homenaje permanente a sus héroes, el San Luis que soñó el coronel Juan Pascual Pringles, el San Luis que defendió Juan Esteban Pedernera, de los Soldados Puntanos de la Independencia, de los héroes de Malvinas (...) el de las Culturas Originarias, el San Luis de los Ranqueles, el del gran cacique Painé, el San Luis de la Pampa del Sur, el de Mariano Rosas, el San Luis de los actuales Ranqueles, el San Luis de los huarpes, de los Laguneros del Guanacache, los Serranos de Las Quijadas, el de los acuerdos con Juana Coslay y Gómez Isleños, este San Luis del presente que se siente orgulloso de su pasado quiere abrir rápidamente las puertas del futuro.

Después de una extensa introducción, resumió lo realizado por su gestión en cada una de las áreas ministeriales y anunció propuestas. Dentro de estas, me interesa destacar dos, la primera:

Continúa la lucha por la mediación de los humedales de Guanacache, tenemos hechos los estudios, estamos a punto de firmar un convenio con Mendoza para iniciar las obras de recuperación de los humedales (...)

Vamos hacer las obras y van habitarlas los huarpes y van a volver, en ese desierto que es hoy. Van a volver las arboledas, las plantas, los flamencos y los peces; la cultura y el turismo, y el aprovechamiento del hombre como corresponde.

La segunda en referencia a la recuperación de las Sierras de las Quijadas para su restitución a la Comunidad Huarpe de Guanacache: “estamos mandando un proyecto de ley

²⁵ Oficina de prensa de la Cámara de diputados de San Luis: <http://www.periodistasenlared.info/abril10-05/nota15.html>

para someterlo a discusión y que nos ayudemos, que me ayuden a pensar y a coordinar con el estado argentino. La cultura originaria huarpe nos reclama que las Quijadas les pertenece, nosotros hemos hecho el estudio correspondiente y estamos de acuerdo en esto”. Y, de forma retórica, planteó: “¿puede la provincia expropiar a un organismo nacional? Y bueno, los libros dicen que cuando la finalidad es superior, “sí, lo puede hacer”.

En el primer anuncio remite al proyecto de reconstrucción del sistema palustre de las lagunas de Guanacache que comenzó a gestarse en el año 2006 a partir de que la comunidad mencionada visibilizará la problemática por la falta del agua en el noroeste de la provincia.²⁶ El segundo remite al conflicto desatado entre el Parque Nacional Sierra de las Quijadas (PNSQ) y la Comunidad Huarpe, respaldada por el gobierno provincial, donde la Comunidad demanda la restitución de 73.533 hectáreas. Las mismas que en el año 1991, Adolfo Rodríguez Saá, como gobernador, cedió a la Administración de Parques Nacionales. Durante el anuncio, Alberto Rodríguez Saá aludió que la presidenta, Cristina Fernández de Kirchner, estaba al tanto de la situación y coincidía con el pedido de restitución pero que, aun así, no se producían avances. Finalmente, meses más tarde, se concretó lo insinuado en la apertura de las sesiones: en julio de 2010, la legislatura provincial aprobó la ley de expropiación del PNSQ con la intención de que estas tierras sean restituidas a los huarpes. En función de lo que se desprende del discurso y a modo de cierre de este capítulo, presento una serie de reflexiones que cobrarán más fuerza en el desarrollo de los siguientes capítulos.

Al comenzar el gobernador presentó una síntesis histórica de la provincia, destacando a ciertos personajes, entre estos, el cacique Painé y Juana Coslay, también habló de huarpes y ranqueles, incluyéndolos en el pasado y con énfasis en el presente, como un tema de agenda política asociado a la idea de “reparación”. De esta manera, se configura un hiato entre la extirpación de lo indígena en el devenir histórico hasta su “retorno” y (re) incorporación al relato de provincialidad, no sin efectos y fracturas, como veremos en el siguiente capítulo.

Pero por lo pronto, queda expuesto el giro en las relaciones entre estado provincial e indígenas. Sin detenernos en los factores externos que incidieron, solo basta con señalar que con el retorno democrático y desde la asunción de Adolfo Rodríguez Saá se fue consolidando una nueva narrativa fundacional, impulsada desde el estado provincial con el apoyo de historiadores e intelectuales afines políticamente. Esta se vale de la noción de puntanidad en un intento por instalar nuevos sentidos de pertenencia a la comunidad provincial imaginada. El

²⁶ En los Capítulos 2 y 3 desarrollo la problemática del agua y el pedido de esta comunidad huarpe.

término se desprende del gentilicio para llevarlo más allá de este, así, historiadores locales como Hugo Fourcade (1997), Urbano Núñez (1980), Jesús Liberato Tobares (1999) y actualmente el profesor Carlos Villegas a través de disertaciones, definen la puntanidad como “una forma peculiar del ser argentino” y “un estilo de vida anclado a sus tradiciones”.²⁷ También, por fuera de estas publicaciones, se ha instalado en la opinión pública a través de charlas, conferencias y otros eventos que tienen lugar especialmente en “la semana de la puntanidad” que se realiza en agosto, mes en que se conmemora la fundación de la ciudad.

Además de reafirmar un conjunto de valores y sentidos de pertenencia a la provincia, este estilo narrativo toma la forma de uno biográfico, en el sentido que propone Anderson (1993) de la historia de la nación como los estadios de la vida de una persona que, como la niñez, “al no poder ser recordada, tiene que ser narrada” (p.284). Esto destapa una revisión y reinterpretación del pasado para producir nuevas identificaciones, reciclando y resignificando elementos remotos, hechos y personajes olvidados que vuelven para ser históricos. En esta búsqueda se insertan las culturas originarias y quienes las encarnan en la actualidad, de este modo, las comunidades indígenas se vuelven símbolos vivos de la comunidad imaginada.

Por último, respecto de clase política dirigente y su posición de privilegio en la construcción de narrativas identitarias dominantes, en nuestro caso, es necesario añadirle otra variante: la familia, concretamente la familia Saá que, llamativamente, hace gala del mestizaje. Los mismos hermanos Adolfo y, especialmente, Alberto Rodríguez Saá, reconocen y resignifican su ascendencia indígena por parte de Feliciano Saá, fruto de la unión entre Francisco Saá (hermano de los caudillos Juan y Felipe) y una hija del cacique Painé. A su vez, Feliciano fue la abuela del gobernador Adolfo “Pampa” Rodríguez Saá quien instauró la tradición de gobernar en la familia durante 1909-1913 por el partido Demócrata Liberal. Adolfo y Alberto Rodríguez Saá son hijos de Carlos Juan Rodríguez Saá (hijo de “Pampa”) y de Lilia Páez Montero.²⁸ El primero de los hermanos, Adolfo, además de gobernador fue presidente de Argentina en 2001 y Alberto fue candidato para presidente en 2007 y 2011. De esta forma, se conforma una tríada entre familia, poder político y nación, que a su vez se halla travesada por la historia indígena, ¿qué depara este lazo de sangre?

²⁷ Para un análisis de la puntanidad como estrategia de poder ver: Lucero Belgrano (2019) y Arguello (2019). También Vacca (2021).

²⁸ A Pampa le siguieron otros parientes en la gobernación, Umberto Rodríguez Saá (gobernador interino 1922) y Ricardo Rodríguez Saá (1934-1938).

Capítulo 2 (parte I)

El desconcierto

“Lo que hace de la política un objeto escandaloso es que se trata de la actividad que tiene como racionalidad propia la racionalidad del desacuerdo” (Jacques Rancière, El Desacuerdo)

“Sólo mediante la reconciliación de las contradicciones es posible retener el mando indefinidamente. Si la igualdad humana ha de ser evitada para siempre, será imprescindible que el estado mental predominante sea la locura controlada” (George Orwell, 1984)

Para comenzar, es preciso dejar en claro que son tres los colectivos indígenas que cuentan con una presencia relevante a nivel local, aunque con trayectorias disímiles y diferencias en los modos de reconocimiento estatal de los que disponen. Concretamente, refiero a la Comunidad Huarpe de Guanacache, las comunidades ranqueles Manuel Baigorria y Gayqui Gner (que conforman el denominado “Pueblo Ranquel”), y la organización Territorial Huarpe Pinkanta que aglutina a varias comunidades. Estos grupos fueron pioneros en la reivindicación de las identidades indígenas en la provincia de San Luis y cruciales para hacer tambalear el imaginario acerca de su extinción.

Este capítulo se haya dividido en dos partes. La primera, está enfocada en los procesos de organización e institucionalización de estos tres grupos, lo que implica abordar parte del proceso de reivindicación de identidades indígenas y captarlo en su dimensión política. De esta manera, reconstruiré la emergencia huarpe en las primeras décadas del siglo XXI teniendo en cuenta la configuración de sus principales actores y las estrategias desplegadas en la construcción de una identidad colectiva. También referiré someramente a la conformación de las comunidades ranquel.

En la segunda parte presentaré el proceso de reconocimiento jurídico y el despliegue de la política indigenista, denominada de “reparación histórica”, aplicada por el estado provincial de San Luis entre los años 2007-2011. Este recorrido permitirá, en última instancia, desentrañar

los modos de sujeción y subjetivación que se habilitaron a partir de que estos grupos fueron reconocidos como organizaciones indígenas e incorporados como sujetos visibles y objetos de atención estatal.

Ambas partes del capítulo abordan la construcción de un sujeto colectivo indígena con un interrogante que se desdobra en su análisis. Puesto que, por un lado, implica explorar la emergencia de las identificaciones indígenas y, por otro, indagar si estas subjetividades identitarias confluyen en la conformación de un sujeto político y, específicamente, si asumen una condición necesariamente subversiva o emancipatoria en todo contexto. En efecto, me pregunto cómo se tensiona la relación entre identidades emergentes y la política.

Encrucijadas analíticas

Ha quedado bastante establecido en el sentido común académico que las movilizaciones indígenas acaecidas desde el retorno democrático en todo el país pusieron en jaque a las narrativas dominantes, las mismas sobre las que se construyeron los estados nacional y provinciales. Estas acciones propulsaron cambios significativos en lo relativo al reconocimiento estatal y la ampliación de los derechos indígena, sin garantizar del todo su cumplimiento, así como su inclusión. No obstante, hay bifurcaciones e incertidumbres respecto de etapas posteriores al “estallido de mapas étnicos” (Escolar, 2007). En parte porque los caminos que se inauguraron con la emergencia indígena y los nuevos órdenes sociales habilitados tras la institucionalización de estos movimientos, han sido menos explorados.

En cuanto a la primacía de la invisibilización hegemónica predominante por décadas, comparto con Gordillo y Hirsch (2010) que no implicó un borramiento total, sino que provocó una configuración de las presencias indígenas como no-visibles. Aquello que desde una lógica del fantasma (Lazzari, 2003, 2007; Ivy, 1995) se plasma como fracturas en la estrategia de construcción de identidad. De esta forma, los autores comprenden las “indigeneidades emergentes” como un doble y tenso proceso de invisibilización y emergencia, reparando en el carácter dinámico e histórico de estos posicionamientos. A la vez que señalan que sus demandas no suponen el derribo de una realidad separada, por el contrario, es constitutiva de dichas identidades. Por ende, Gordillo y Hirsch (2010) plantean que las prácticas políticas de protesta se han constituido en un diálogo crítico con las narrativas dominantes que configuraron su existencia como (casi) ausente.

Se torna necesario atender a las variaciones entre organizaciones de un mismo pueblo indígena según las provincias en que se encuentran radicadas y las semejanzas entre procesos

organizativos de grupos que, siendo de distintos pueblos, son parte una misma provincia. Estas diferencias y similitudes son en parte resultado de los estilos provinciales de “ser argentino” y sus modos de crear otro interno (Briones, 2005).

Considero que los autores mencionados nos posibilitan un marco de referencia para aprehender las identificaciones indígenas desde una coyuntura que ya no es tan reciente o novedosa en cuanto a su “aparición”, mas continúa siendo desafiante en su análisis. Sobre todo, si entendemos a que las mismas se constituyen en base a pliegues que configuran las relaciones estado y pueblos indígenas. Partiendo de este piso para mirar no solo el acontecimiento de aparición si no, también, el después. Atendiendo, como dijimos, a que se han producido ciertos avances en lo demandado por estos grupos, comenzando por su reconocimiento. Entonces, si la presencia indígena se tornó visible, ¿Qué implicancias tiene? ¿Qué posibilita y/o constriñe el espectro de visibilidad? ¿Qué factores inciden para que el reconocimiento no sea solo nominal?

Estas preguntas apuntan a lo ocurrido antes y luego de que las demandas indígenas sean audibles y vistas en el espacio público. Muchas veces, al hablar de la emergencia -o reemergencia- de grupos indígenas, no nos detenemos en analizar su construcción como movimiento social o su devenir colectivo, una vez reconocidos como actores sociales. Al mismo tiempo, suele darse por sentado que su presencia es de por sí disruptiva o agonista al poder estatal. De hecho, las declaraciones y trayectorias de organizaciones capaces de cuestionar la lógica de la confrontación, no son lo suficientemente exploradas en el campo académico. En parte, quizás, se deba a que pudieran menoscabar a los movimientos e inclusive despertar viejos fantasmas que disciplinas como la antropología han tratado de soterrar.

Aun así, existen valiosos aportes que dan cuenta de la importancia de detenerse en analizar los conflictos internos y las contradicciones de los movimientos indígenas sin que resulte en una mirada descomprometida. Por el contrario, señalan la complejidad y diversidad de los movimientos y sus agendas, y la necesidad de buscar herramientas que nos permitan asir problemáticas que atraviesan a los indígenas -y que los exceden-. Por más que implique transitar sinuosidades y enfrentarse al determinismo de la ética militante.

En tal sentido, trabajos como el de Alejandro Isla (2009) dan cuenta del interjuego de oposiciones que se manifiesta en la construcción de identificaciones colectivas y que implican un posicionamiento político. Isla distingue el momento en que cuaja la identificación étnica; el sujeto amaicheño asume otra faceta de su carácter político a partir de que se desarrolla el conflicto por la recuperación del patrimonio cultural, conocido como las “ruinas de Quilmes”.

Lo cual resulta en un proceso dinámico marcado por la inconclusa disputa con el estado nación por la legitimidad y legalidad de ser indios. Diego Escolar (2010), por su parte, se adentra en las luchas por la construcción de la representación política del movimiento huarpe de Guanacache en Mendoza y San Juan, haciendo foco en los conflictos internos durante su institucionalización. Su análisis exhibe la aparente paradoja entre la emergencia de un sujeto colectivo huarpe legítimo y la pérdida de la representación y control político de sus bases en manos de una dirigencia no indígena.

Otros autores, como Claudia Briones y Ana Ramos (2010) y Bidaseca et al. (2008) se valen de los aportes de Jacques Rancière, para examinar las condiciones de posibilidad de estos movimientos como sujetos políticos y la capacidad de la política indígena de incidir y dislocar el orden de lo político. Rancière (1996) distingue dos lógicas entre lo que comúnmente asociamos al nombre de “política”, la lógica de la policía y la política. La primera es el orden de lo visible -y lo decible- que define los modos del ser, del hacer y del decir entre las meras partes que componen la comunidad, siendo esta una cuenta errónea e incompleta. Aquí podemos incluir al estado pero sin reducirlo a él, por el contrario, el aparato estatal es una parte del orden policial que se extiende más allá de las instituciones. La policía es en primera instancia “un orden de los cuerpos” menos un poder biopolítico que una técnica de gobierno, en términos de Foucault (2007); pues como Rancière nos indica, no se trata de un poder disciplinario si no una ley -en sentido amplio y generalmente implícita- que configura los lugares y ocupaciones asignados a tales o cuales cuerpos.

La política es una actividad que manifiesta la contingencia del orden, cuyo principio es la igualdad: “es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado” (Rancière, 1996, p.45). Por ello es antagónica al orden policial, no obstante, se encuentran anudadas. Para que la política actúe sobre la policía y produzca un desplazamiento, es necesario la inscripción de un litigio por partes que no son contadas. De este modo, hay política cuando la lógica policial es atravesada por el efecto de igualdad capaz de provocar una distorsión del orden sobre el que reposa toda sociedad.

Importa aclarar que nada es político en sí mismo, así como la igualdad no es un principio en esencia, preconstituido. La política existe cuando el orden natural de la dominación es

interrumpido por la institución del litigio entre partes que no lo son verdaderamente.²⁹ Es un asunto de sujetos y sus modos de subjetivización.

Briones y Ramos (2010) acuden a estas dos lógicas para pensar las prácticas de protesta del movimiento indígena mapuche tehuelche en Chubut. Las autoras apuestan por una lectura que no se estanque en los picos de visibilidad del movimiento y la efectividad de sus protestas para poder mirar acciones más lentas y menos visibles, como las rupturas, alianzas y diferencias entre grupo. Mientras que Bidaseca, Gigena, Guerrero, Millan y Quintana (2008) analizan, a propósito de la tramitación de las personerías jurídicas de las comunidades indígenas, la habilidad del orden policial de estabilizar las subjetividades políticas emergentes y asimilar las identidades a través del despliegue de este dispositivo jurídico.

Estos antecedentes nos señalan la inexcusable necesidad de explorar los procesos de conformación de organizaciones autodefinidas como indígenas en su dimensión política, permitiéndonos explorar la naturaleza del sujeto que emerge a la vez que atender a lo que sucede tras su irrupción y reconocimiento institucional. Para lo cual se torna necesario el análisis de la escenificación de sus prácticas y demandas. Como también, otros aspectos que se desencadenan al interior de estos movimientos y que bien pueden resultar espinosos, o incómodos, pero que de evitarlos contribuiríamos a la estandarización de la política indígena y la naturalización de su existencia bajo representaciones identitarias.

En diálogo con Rancière y la lectura que de este hacen Briones y Ramos (2010) y Bidaseca y compañía (2008), junto a los antecedentes mencionados anteriormente, analizaré las acciones y demandas de los colectivos indígenas huarpes, y en menor medida ranqueles, sopesando las repercusiones que pudieran tener en la política. Respecto al interrogante de la irrupción de un sujeto político indígena me servirá además de los postulados de otros filósofos contemporáneos como Laclau (2012) y Butler (2011, 2017).

Hoja de ruta, movimientos indígenas

En los siguientes tres apartados describo el proceso de organización colectiva de grupos indígenas emergentes en la provincia de San Luis. Para ello es necesario remontarse a la primera década del siglo XXI, tiempo en que las identificaciones de este tipo cobraron más

²⁹ Es decir, no son partes reales de la sociedad. Con esto el autor (1996, p.33) intenta demostrar que la lucha de clases, en el sentido propuesto por Marx, no es lado oculto o el motor de la política, es la política misma. Hay política no porque exista conflicto entre clases, sino porque hay conflicto entre clases que no lo son verdaderamente.

relevancia o directamente el momento en que se comenzaron a producir. A diferencia de otros puntos del país, lo indígena carecía de visibilidad con anterioridad a esos años.

La Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 fue el primer dispositivo gubernamental encargado de registrar y cuantificar las presencias indígenas en San Luis. Los resultados arrojados contabilizaron únicamente personas autoreconocidas como huarpes y/o descendientes, en un número menor si se compara con las provincias de San Juan y Mendoza.³⁰ Estos datos tuvieron una escasa repercusión en la sociedad puntana en general, sin embargo, la ECPI resultó una instancia de inflexión en las trayectorias de ciertos grupos. Un porcentaje de las personas censadas se encontraban en una etapa incipiente de autoafirmación de su identidad indígena, la posibilidad de enunciar sus orígenes indígenas y plantear(se) la cuestión de la automarcación como categoría positiva, no estigmatizante, decantó -en ciertos casos- en un impulso que trascendió el plano individual y hasta familiar. Pues, la pregunta por la autoidentificación, despertó interrogantes mayores de los que pudiesen caber en el casillero de la encuesta y contribuyó a la puesta en marcha de los procesos de organización colectiva.

Los caminos de cada organización se iniciaron de forma independiente, aunque paralelamente y, posteriormente, sus trayectorias acabaron entretrejiéndose. Lo cual permitió que en determinados contextos se generaran vínculos de hermandad entre distintos pueblos y situaciones de conflictividad entre miembros de un mismo pueblo. Por eso también, es necesario referir a la construcción del campo de organización indígena en la provincia de la mano de estos tres colectivos, más allá de que luego mi análisis se centre en el caso huarpe. Comienzo por la rearticulación de biografías que marcaron los rumbos de las trayectorias de los colectivos de adscripción y organización indígena mencionados: Comunidad Huarpe de Guanacache, organización Territorial Huarpe Pinkanta y comunidades ranqueles Manuel Baigorria y Gayqui Gner.

Comunidad Huarpe de Guanacache

En unas vacaciones empezamos a trabajar con los talleres de los humedales en riesgo, era para hacer notar lo peligroso de lo que estaba pasando: cada vez había menos agua... Fue dentro de ese grupo de estudiosos que me dí cuenta del peso de tener la identidad, de ser del lugar y de ser los dueños del paisaje. Tenía muchísimo que ver con este reclamo. Ahí caigo en la cuenta de que

³⁰ Información disponible en:

https://www.indec.gob.ar/micro_sitios/webcenso/ECPI/pueblos/ampliada_index.asp?mode=05

debía tener más visibilidad la identidad de la gente para ser atendidas... para ser vistas (Pascuala Carrizo Guakinchay, 15/07/2014)³¹

Esta fue la única oportunidad en que entrevisté a Pascuala, una mujer de aproximadamente sesenta años, referente huarpe y, en ese momento, jefa del Programa Culturas Originarias del gobierno de San Luis.³² Nos conocíamos desde hace unos meses y habíamos compartido las mañanas en su oficina en la ciudad capital, así como algunos viajes a la Comunidad Huarpe de Guanacache (en adelante CHG). La posibilidad de reunirnos para conversar de manera sostenida y bajo el formato de entrevista fue motivo de postergación durante meses, excusada en su andar ajetreado de funcionaria y los vaivenes entre la ciudad y el campo. Finalmente, la conversación se extendió a lo largo de toda una tarde en su casa de la ciudad, con constantes interrupciones, familiares que entraban y salían y un teléfono que no paraba de sonar.

Una vez encendido el grabador, arrojé un puntapié vago y ambicioso -el mismo con que inicié varias conversaciones con otras mujeres de la CHG- le dije que me contara cómo fue que surgió todo: *“empezó desde siempre, desde que mis papás se juntaron. Mi mamá no era muy bien vista por la familia de él, lo que era huarpe”*. Así me introdujo a su historia familiar acentuando que siempre tuvo muy presente de dónde venía: sus raíces indígenas por línea materna.

Su madre es doña Petrona Guakinchay, hija de Juan de la Rosa Guakinchay (hijo de Saturnina Guakinchay) originarios de las lagunas de Guanacache también denominados como *indios laguneros*. Su abuelo, Juan de La Rosa, fue un líder lagunero pero eso no lo dijo.³³ Me habló del rostro de su madre, sus rasgos y su apariencia de india. Atributos que hicieron de su

³¹ Las fechas de las entrevistas o fragmentos conversaciones serán colocados solo en los casos que considere pertinente demarcar el tiempo transcurrido y para ubicar temporalmente al lector.

³² Los fragmentos que inician el capítulo, así como los presentes en los próximos apartados, se desprenden de la primera y única entrevista semi-estructurada que le realicé a Pascuala, a pocos meses de iniciado mi trabajo etnográfico. Con el tiempo, ambas, sin decirlo, notamos que nos resultaba mejor conversar en un formato más abierto. Muchas veces simplemente hablamos en las visitas a su oficina o en el ínterin de reuniones, mientras la acompañaba en sus compromisos laborales. Con todo esto, también, quiero decir que, al haber recorrido estos trayectos fui adquiriendo elementos que permiten retornar a la situación de entrevista etnográfica asumiendo una postura reflexiva para entender lo que asoma más allá de lo dicho y de poder articularlo a otras instancias de interacción. En tal sentido, considero a la entrevista como un punto de llegada más que de partida del proceso etnográfico (Briggs 1986, en Guber, 1994).

³³ Quien sí lo menciona es Carlos Rusconi (1961). El aficionado historiador refiere a Juan de La Rosa y su madre Saturnina Guaquinchay (en su libro figura con “qu”). Además de considerar su apellido y a quienes lo posean como “típicamente indígenas” -a Juan de la Rosa lo llama directamente “indio”-, Rusconi (1961) asocia a este último con Guayama y a “la vida errante y de montoneras”. No obstante, en su reconstrucción no queda claro si refiere a Juan (abuelo de Pascuala) o un ancestro anterior ya que las fechas no coincidirían. Porque en determinadas partes del texto lo ubica en etapas anteriores y como padre de Saturnina y, en otras, como hijo.

cuerpo objeto de racialización comenzando por la familia de su cónyuge, oponiéndose al matrimonio. “*Se pensaban que, porque uno era huarpe, se era más sonso*”, concluyó e hizo la aclaración de que su familia paterna es del norte santiagueño de “*rasgos bien marcados*”, insinuando, en base a elementos fenotípicos, una indigeneidad no asumida. Ahora Pascuala resignifica y exhibe con orgullo su cabellera larga y oscura.

En otro tramo de la conversación me habló de su vida en la ciudad donde llegó para continuar sus estudios primarios. Vivió en la casa de sus parientes hasta que se casó, tuvo hijos y se dedicó a la crianza de ellos y al trabajo doméstico. Posteriormente se desempeñó como maestra de actividades prácticas y danzas folklóricas. Su relato estaba situado en un pasado remoto, carente de fechas, hasta que se detuvo en el año 2003, precisamente en ese verano y durante el receso escolar en que empezó a colaborar con el “*grupo de estudiosos*” de Inti Cuyum. Se trataba de una organización no gubernamental (ONG) ambientalista radicada en San Luis, que surgió con motivo de solicitar la ampliación del Sitio Ramsar “Lagunas de Guanacache”, para la inclusión de los humedales ubicados en el territorio de San Luis.³⁴ Para Pascuala, incorporarse y participar de este pedido supuso una transformación a nivel personal, pues representó una posición subjetiva que resignificó su historia familiar y personal con Las Lagunas, habilitando un lugar desde donde narrarse como huarpe. Es importante decir cómo fue que se sumó a la ONG, respuesta que hallé en una entrevista a Juan Romero Gatica, presidente de Inti Cuyum, y que, con ciertos matices y más detalles, también me acercó Américo, pareja de Pascuala. Ocurrió en una de las disertaciones que brindó Juan:

En el año 2003 o 2004, por ahí, fuimos con la fundación [Inti Cuyum] a una de esas organizaciones de la sociedad civil en Villa Mercedes, una fiesta creo de la Pachamama, no me acuerdo. Entonces yo hablaba de los humedales y su protección, decía también que los humedales están asociados a las culturas originarias porque siempre vivieron al lado del agua y hubo el último, digamos, el último bastión huarpe. Porque fueron los que se escondieron en esos grandes complejos lagunares. Y bueno, yo estaba ahí en una reunión, estaba leyendo de eso y una del público dice: “No, todavía estamos, los huarpes”. Esa era Pascuala que, en ese entonces, se llamaba Pascuala Carrizo³⁵ (Juan Romero Gatica, 02/07/2014)

³⁴ Ramsar es un convenio intergubernamental sobre el medioambiente firmado en 1971 en la ciudad iraní del mismo nombre, e incluye un tratado internacional entre gobiernos, ONG's y expertos sobre la pérdida y degradación de los humedales en el mundo. La declaración de las Lagunas como sitio de la Lista de humedales Ramsar permite identificar la importancia estos cuerpos de agua en la conservación de la biodiversidad biológica y promueve la aplicación de planes de manejo y uso “racional” de las áreas designadas.

³⁵ Haciendo referencia a que aún no había procedido a incluir su apellido materno en el documento nacional de identidad, y aludiendo a que tampoco se hacía llamar de ese modo.

Este discurso fue disruptivo tanto para Pascuala que sintió la necesidad de interpelar la exposición y rebatir las afirmaciones de Romero Gatica, como para él y su grupo. De ahí en más los huarpes dejaron de ser un antiguo testimonio del paisaje lagunar en el discurso de esta ONG para involucrarse con el proyecto como actuales pobladores huarpes. Retomando el fragmento de entrevista a Pascuala, al inicio del apartado, ella identifica a esta etapa como aquella en que logró “*darse cuenta del peso de tener la identidad*”, es decir, su incorporación como colaboradora de la ONG marcó una bisagra en su construcción como sujeto indígena.

En lo narrado por Pascuala se hilvana el punto de sutura de su identificación huarpe ligado a la demanda por el agua. Como vimos, hay un proceso que venía desplegándose internamente en ella y que irrumpió en esta coyuntura, articulado a memorias familiares y territoriales condensadas en Las Lagunas como lugar afectivo. Que, como mostraré, coadyuvó a motorizar el proceso de organización política. Concretamente, Pascuala actuó como interlocutora entre pobladores locales y la ONG con relación a la ampliación del sitio. Luego, fue una de las principales propulsoras para el armado de una organización indígena y la solicitud de la personería jurídica que otorga el Instituto Nacional de Comunidades Indígenas (INAI), disposición que implica el reconocimiento estatal de una comunidad aborigen. Por ello comencé por el relato de Pascuala, puesto que su historia y recorrido son centrales para comprender el proceso de comunalización e institucionalización de tres grupos familiares extensos: los Carrizo Guakinchay, los Calderón y los Valdez, oriundos habitantes del área de Guanacache.

Para comprender este pasaje individual/colectivo es importante atender a lo que subraya Restrepo (2014, p.104), siguiendo a Stuart Hall, sobre la identidad como una narrativa cambiante sobre sí. Esta consiste en el relato que componemos de nosotros mismos y mediante la cual las experiencias propias adquieren sentido (Hall, 2010). Estas narrativas no emergen de una fuerza interna que asalta como una esencia primordial de reconocimiento propio, sino que componen la identidad y son resultado de un proceso inacabado y que en un momento determinado asumen una forma específica de identificación. Por ello, coincidimos en que la identidad es una construcción dinámica y siempre incompleta, producto de una articulación entre las subjetivaciones y los procesos de sujeción, ni simplemente impuesta ni meramente subjetiva. Desde esta mirada de identidad, como punto de articulación, mostraré por qué para el caso de este grupo el reclamo por el agua constituyó una pieza clave del proceso de adscripción huarpe.

Aquel impulso por organizarse y visibilizar su identidad indígena se encendió de forma articulada a la sequía. Más allá de la ampliación del sitio de conservación, reclamar por el agua apuntaba al recrudescimiento de las condiciones de vida en las lagunas de Guanacache, como consecuencia de su desecamiento. Realidad con la que Pascuala Guakinchay estaba habituada, en parte por visitar recurrentemente a sus familiares (como su madre, hermanos y primos) y porque la misma contrasta con los recuerdos de su infancia, “*cuando Las Lagunas estaban repletas de agua*” como sinónimo de bienestar.

Que las memorias huarpes se hilvanen al agua en relación con su escasez, no es casual. Mas como veremos con mayor detenimiento en el capítulo 3, la cuestión hídrica resulta una problemática de larga duración en esta zona que remonta a las primeras décadas del siglo XX, cuando comenzaron a vaciarse los causes de los ríos que abastecen al sistema lagunar. En la década de 1930 las lagunas de Guanacache sufrieron una gran sequía, los niveles de agua no se recuperaron, este episodio quedó marcado en los habitantes constituyendo un hito traumático que perdura entre los laguneros (Escolar, 2007, p. 199).

Cuando Pascuala se incorporó al proyecto de Inti Cuyum, el pedido encabezado por esta fundación hizo mella entre un grupo de habitantes de La Tranca y alrededores, a partir de talleres y charlas realizados en una vieja y abandonada escuela de la zona. En un principio estos encuentros fueron promovidos por la ONG con la intención de concientizar a la población sobre la importancia ambiental de los humedales. Por fuera de lo planeado, en el intercambio de experiencias se avivaron sentidos y memorias ligadas a la pertenencia y permanencia en Guanacache. Las cuales decantaron en la reelaboración del pasado y contribuyeron a atizar procesos de subjetivación colectiva.

De este modo, en relación a la problemática del agua se fue elaborando una narrativa identitaria entrelazada a Las Lagunas como espacio arraigado a memorias huarpes. En otras palabras, el reclamo por los humedales sacó a la luz dinámicas identitarias que involucran sentidos más amplios y que se extiende más allá del grupo, que los trascienden espacial y temporalmente como parte del pueblo huarpe. La elaboración de estos sentidos se debe a la persistencia, no sin modificaciones, de memorias colectivas vinculadas a conflictos por el agua y demandas territoriales que han sobrellevado en distintos contextos. La conexión con estas memorias en determinadas circunstancias posibilitó que las familias asuman una posición de identificación asociada a una ancestralidad indígena en común.

Lo peculiar, y que remite al carácter contingente de las identificaciones, es que estas hayan suturado con posterioridad al “estallido étnico huarpe” en las provincias vecinas (Escolar, 2007). La emergencia huarpe en Mendoza y San Juan se produjo a mediados de los noventa y fue protagonizado por pobladores de Guanacache, más próximos a las montañas andinas y Lagunas del Rosario. Al cabo de unos pocos años, estos se organizaron como comunidades huarpes y se establecieron como principales referentes del debate sobre la existencia y derechos huarpes (Escolar, 2010, p.174).

Iniciado el siglo XXI las familias Carrizo Guakinchay, Calderón y Valdez, estaban al tanto de experiencias cercanas de comunalización jurídica. Por ejemplo, sabían de las comunidades que se encuentran del otro lado del río Mendoza, en El Forzudo y El Retamo, con quienes guardan algún grado de parentesco. También conocían el trabajo que el cura Benito³⁶ realizaba con las comunidades huarpes en el noreste mendocino. No obstante, a varias de estas personas les generaba desconfianza y hasta “*miedo*” la posibilidad de organizarse y tramitar la personería.

Este tipo de reticencias se presentaron sobre todo en las personas mayores. Sus hijos lo atribuyen a una cuestión de “*desconocimiento por vivir en el campo*”, como lugar ajeno y temeroso de la burocracia estatal. Sin embargo, a partir de las conversaciones que con ellos mantuve pude ver que no era tan sencilla y directa la explicación. Los miedos en dar a conocer su afiliación indígena se hayan atravesados por memorias que fueron forzosamente silenciadas en contextos en que asumirse indígena, o descendiente, atentaba contra su supervivencia. Entiendo, de esta forma, que los miedos expuestos son las huellas de la invisibilización en las memorias indígenas, sobre las que trabajaré en la segunda parte de este capítulo.

Pese a la reticencia de algunas personas, se resolvió conformar la comunidad y solicitar la personería jurídica. Esta instancia reúne una serie de requisitos para inscribir la comunidad en el Registro Nacional de Comunidad Indígenas (RENACI) y disponer del otorgamiento de dicha figura legal. Para avanzar con esos requerimientos, fueron nodales los encuentros en la vieja escuela³⁷ así como la labor de Pascuala, sus habilidades de persuasión y la confianza

³⁶ Este cura fue miembro del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) y se radicó en la iglesia de Lagunas del Rosario. Su desempeño fue clave en la organización de las comunidades huarpes del departamento de Lavalle, como veremos páginas más adelante, en relación a la comunidad pinkanta y al análisis de Diego Escolar (2010).

³⁷ Tengamos en cuenta que, si bien la mayoría de estas personas vivía en la zona, se hallaban a distancias considerables unos de otros, sumado a que otras personas residían en localidades urbanas por motivos laborales, como sucedía con Pascuala y algunos de sus hermanos o sobrinos.

depositada en ella ayudaron a que sus parientes aceptaran sumarse. También fueron importantes los recursos dispuestos por la ONG y sus miembros que actuaron como gestores burocráticos.

Como parte del proceso, se procedió a la reconstrucción del árbol familiar para dar cuenta de su ascendencia aborígen. Sin agotar la descripción de las relaciones de parentesco, es importante mencionar que la ascendencia indígena está marcada por el linaje materno. En el caso de Pascuala y sus hermanos, como vimos, es su madre Petrona, hija de Juan de La Rosa Guakinchay y nieta de Saturnina Guaquinchay, de quien se desprende el tronco familiar y por eso, el centro cultural de la Comunidad (ex escuela rural) lleva su nombre. Con esto se vislumbra la tendencia de que quienes llevan y conservan el apellido indígena en el área de Guanacache, lo hacen por línea materna o por filiación uterina, como explica Escolar (2007, pp. 88-89).³⁸ En el caso de los seis hermanos Valdez, su madre es hermana de Petrona. Mientras que los Calderón se subdividen en dos grupos, por un lado, los que descienden de otra hermana de Petrona, unida con un Calderón. Y por otro, Plácida, hermana de Pascuala, que está casada con un Calderón nacido en San Juan, pariente de los Díaz, otro grupo familiar extendido por la zona. De este matrimonio es hijo Miguel, actual cacique.

Finalmente, en abril de 2006 se firmó el estatuto a través del cual se rige la organización y se designaron las autoridades mediante el voto de sus miembros. Pascuala Carrizo Guakinchay, su hermano Juan Carrizo y su sobrino Miguel Calderón fueron elegidos como los representantes del grupo, ocupando los puestos de cacique (Juan) y el resto como consejeros. Todo ello quedó asentado en el acta de constitución de la Comunidad Huarpe de Guanacache y se elaboró una nota para solicitar su inscripción en el RENACI. Posteriormente se procedió a la entrega de la documentación en el INAI, con sede en la capital del país. Este trámite fue realizado por intermedio de Juan Romero Gatica. Al año siguiente quedaron formalmente inscriptos. Hasta el momento es la única comunidad con personería jurídica nacional registrada en el territorio de San Luis.

³⁸ Esto ratifica un argumento extendido en la zona de que los linajes matrilocales han sido los encargados de mantener y reproducir la sangre huarpe. En parte como una estrategia de supervivencia, las mujeres eran quienes conservaban el apellido indígena, frente a sus maridos que era más común que se cambiaran el apellido.

Organización Territorial Huarpe Pinkanta

Entrada la primera década del 2000, Miguel Gil, con treinta años de edad, se encontraba disputando el reconocimiento de los derechos indígenas de su grupo familiar. Para ese entonces se había distanciado de las comunidades mendocinas cercanas al lugar donde está radicada la comunidad que integra, denominada pinkanta.

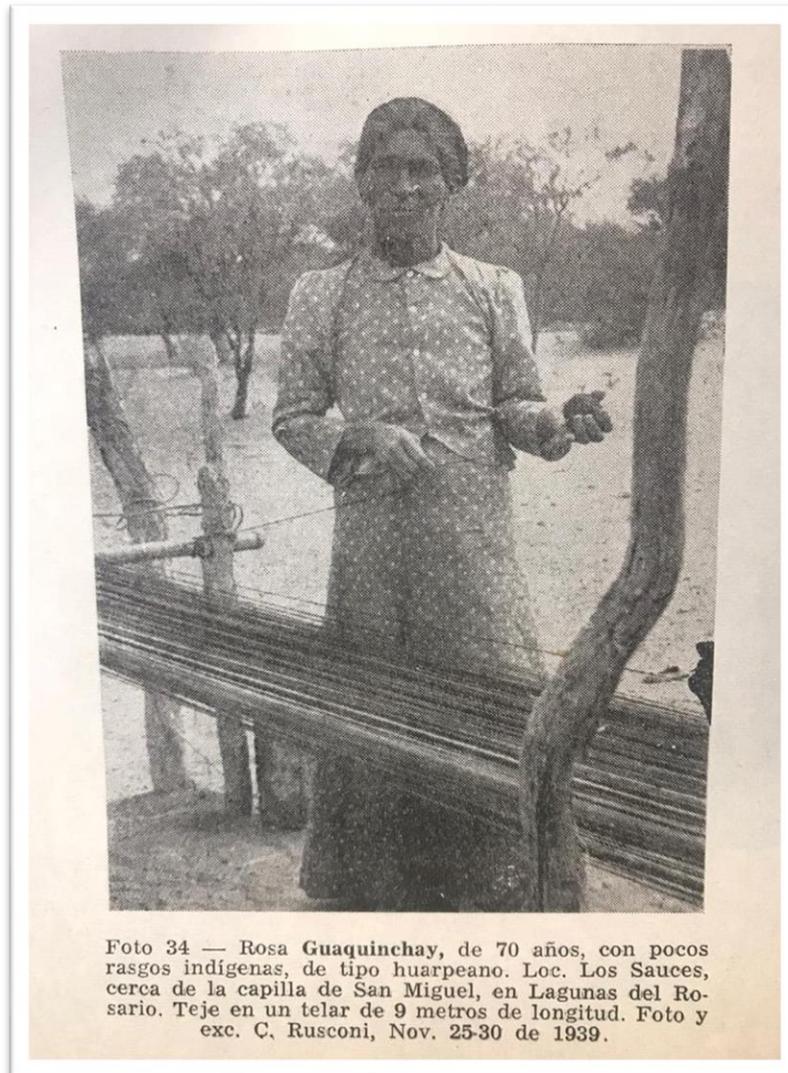
Miguel nació en el puesto El Junquillal en Lavalle, departamento de Mendoza, del lado occidental del río homónimo, donde actualmente residen sus padres, Felipe Gil y Antonia Guaquinchay. Como tantos otros de la zona, se trasladaba a un poblado cercano para asistir a la escuela. Durante los años noventa se fue a vivir a la ciudad capitalina de San Luis para continuar con una carrera universitaria que no finalizó. Desde entonces reside en dicha provincia junto a su esposa e hijos. Al haberse ido, viaja con frecuencia al puesto de sus padres, “*su territorio*”, como lo llama.

En la construcción de una identidad huarpe, Miguel marca hitos significativos que tienen que ver con sus archivos familiares. En una oportunidad se remontó a su adolescencia, un día en que regresaba de la localidad sanjuanina 25 de Mayo donde cursó sus estudios secundarios y halló en su casa del puesto un viejo baúl. Al abrirlo, se encontró con antiguas fotografías y algunos papeles. Le preguntó a su madre quiénes eran los de la foto, Antonia señaló a su propia madre, Concepción Loreta Díaz Guaquinchay. Miguel conocía a su abuela, con quien mantuvo un vínculo estrecho y de crianza, pero al ver la foto reparó en que “*era india*”. Su madre notó el asombro con que lo dijo y aseveró: “*vos y yo somos indios*”.

La piel curtida y oscura de su abuela traspasó el papel monocromático e impactó de un modo sin precedentes en Miguel. Por primera vez pudo ver el rostro huarpe en ella y el de su bisabuela Rosa Guaquinchay, en otra de las fotografías halladas, a quien no llegó a conocer.

Carlos Rusconi, el naturalista, y director del Museo de Historia Natural de la ciudad de Mendoza (1937-1968), entrevistó y fotografió a una considerable cantidad de laguneros durante la primera mitad del 1900. Rosa Guaquinchay fue retratada en 1939 en el puesto de Los Sauces (cercano a San Miguel donde está El Junquillal). Rusconi (1961) la describe como descendiente huarpe que conserva rasgos típicamente aborígenes, aunque de psicología “*criolla*”, por lo que la incluye en un grupo que denomina “*chinitos*” junto a José Crisantos

Guayama, hijo del célebre Santos Guayama,³⁹ a quien, tiempo después, Miguel incluye en la reconstrucción de su historia familiar y en su apellido, Gil Guaquinchay Guayama.



Rusconi (1961)

Así como Rusconi se basaba en la presencia e intensidad de los rasgos fenotípicos para determinar el ocaso de la estirpe huarpe, Miguel, y también Pascuala, se valen de elementos que hacen a la apariencia física para validar su ascendencia indígena. La racialización positiva basada en caracteres físicos es un poderoso efecto de verdad para visibilizar lo indígena que Escolar (2007) llama “feno-mito”. Estas representaciones se plasman como manifestaciones

³⁹ Un lagunero defensor de las tierras de Guanacache y sus pobladores, conocido además por su participación en las montoneras. En la segunda parte del capítulo retomo a esta figura y su importancia en las memorias actuales

somáticas observables, junto a ellas se naturaliza un conjunto variable de prácticas culturales o experiencias históricas que van mucho más allá de lo biológicamente heredado.

Alcanzar, a través del diálogo, el punto de inflexión de la identidad indígena con Miguel Gil, no fue rápido ni sencillo. Lo conocí en 2013 pero pasaron años hasta que pude llegar más allá, o más atrás, de su firme posicionamiento de líder. Un rol que ha ido consolidado a lo largo de todos estos años con una notable capacidad que legitima a través de cantos ceremoniales y rituales. Estas prácticas son realizadas en distintos ámbitos como en el territorio ancestral, en auditorios, oficinas estatales, escuelas y, durante la pandemia, en su casa siendo transmitido por redes sociales. Hay variaciones y adaptaciones según la ocasión, aun así, se pueden distinguir una serie de elementos siempre presentes como el canto en lengua huarpe, la ambientación con cestos tejidos de junquillo y la quema de resinas para purificar y perfumar el ambiente y él, como timonel.

Aquella tarde en su casa, desprovisto de su habitual verborragia, me mostró algunas de esas antiguas fotos que hace unos días había desempolvado. Al finalizar el relato que describí, concluyó: “*ahí me cayó*”. Esta revelación me habilitó nuevos lugares para comprender su proceso de autoafirmación y desentrañar la simbología que reviste sus ceremonias. Por ejemplo, los tejidos, protagonistas en todos sus escenarios, inclusive los cotidianos, es común llegar a su hogar y encontrarlo tejiendo. La técnica la aprendió de su abuela, una gran hiladora y tejedora de cestos y canastos. También, como puede verse en una de las fotografías de Rusconi, Rosa, su bisabuela, posa sosteniendo en sus manos uno de los hilos que se tensan en un telar de largas dimensiones.

Las fotos que conforman los archivos familiares, las prácticas aprendidas durante la infancia, creencias y prácticas ancestrales,⁴⁰ y el poncho que siempre lleva consigo configuran aspectos centrales en la construcción de la identidad de Miguel. Un proceso que experimentó de manera más introspectiva al comienzo, centrado en su núcleo familiar y que luego fue articulando al movimiento huarpe que iba gestándose en la zona del secano lavallino. El área del secano, o *desierto*, fue el escenario sobre el cual se erigieron los pobladores rurales del norte mendocino que comenzaban a autoproclamarse indígenas en la década de 1990. Los Gil, principalmente el joven Miguel y Oscar, su hermano mayor, asistieron la reivindicación de una

⁴⁰ Asociados a saberes sobrenaturales que Miguel literalmente define como cosmovisión huarpe y que no podría, según él desde mi condición no indígena, entender, solo creer.

identidad lagunera en la que participaron mayoritariamente puesteros de la zona, algunos parientes de ellos, y dirigentes huarpes urbanos junto a agentes externos.

En este contexto, las comunidades en formación resultaron un botín de intermediarios no indígenas provenientes de distintos sectores (estatales, educativo y eclesiástico) en una lucha ceñida por la representación política. Este proceso es analizado principalmente por Escolar (2007 y 2010) y Saldi (2012), quienes dan cuenta de las disputas por la dirección política y las diferentes aristas del conflicto en aras de la institucionalización del movimiento. Escolar (2010, p.175) muestra cómo los agentes no indígenas fueron legitimados como “portavoces públicos” y ejercieron una fuerte influencia al momento de establecer los criterios de admisión a las comunidades. Estas disputas involucraron conflictos por la tenencia de la tierra y provocaron divisiones entre comunidades (ver Katzer, 2009; Saldi, 2013). Los Gil quedaron por fuera de las once comunidades que obtuvieron el reconocimiento nacional otorgado por el INAI en 1999. Y, al igual que tantas otras comunidades del noroeste mendocino, no han podido acceder a la propiedad comunitaria de las tierras.⁴¹

Estas pugnas decantaron en que la ruptura de relaciones de los Gil con las comunidades vecinas. Sin embargo, los primeros continuaron en demanda de reconocimientos de sus derechos como indígenas. En 2013, los pinkanta obtuvieron la personería jurídica nacional que abarca a familiares de primer y segundo grado, un total de tres familias: los Barroso, Suárez y Gil. La mayoría vive en localidades urbanas de San Luis, otro tanto en San Juan y, en menor medida, en Mendoza. Únicamente los padres de Miguel residen todo el año en el puesto que es propiedad privada, es decir, no comunitaria.⁴²

Por esos años los Gil se fueron contactando con otras personas y familias huarpes de todo Cuyo, las cuales se fueron incorporando y dando forma a la “organización territorial Huarpe Pinkanta”. Esta última puede ser considerada una supra organización que aglutina a otras comunidades y autoadscriptos huarpes, algunos con personería jurídica comunitaria, otros constituidos como asociaciones civiles. Actualmente la organización agrupa a una veintena de

⁴¹ En el marco de las leyes nacionales 23.302 d y 26.160, el Estado provincial mendocino sancionó en 2001 la Ley N° 6.920 que reconoce la presencia de las once comunidades huarpes Millcallac y se compromete a expropiar 700.000 hectáreas de tierras para que sean otorgadas a las comunidades. Hasta el momento sólo le fueron entregadas 106 mil hectáreas de tierras fiscales a la comunidad Lagunas del Rosario, ocasionando fragmentaciones entre las mismas comunidades (ver Miranda Gassull y Gómez, 2016).

⁴² Los títulos están a nombre de su madre.

familias y es liderada por Miguel Gil, principal autoridad (*Omta*) y miembro desde 2018 del consejo de ancianos de su comunidad.

Las familias se encuentran dispersas entre localidades urbanas y rurales de las tres provincias cuyanas. El evento que los congrega y aún es el año nuevo huarpe que celebran durante el mes de agosto en el puesto El Junquillal. Este es el más especial entre los que realizan y dura aproximadamente tres días. Miguel viaja una semana antes junto a su familia y algunas otras que van ayudarlo con los preparativos que conllevan recibir a una cantidad de asistentes que varía, pero que siempre resulta cuantiosa. Año tras años asisten un número de familias ya establecidas en la organización, también acuden personas de organizaciones de distintos pueblos originarios, como no indígenas y personal de distintas agencias estatales, así como jóvenes “hippies” que encuentran en este espacio arquetipos de resistencia cultural. Todos ellos colaboran y difunden el evento a quienes, probablemente, se sumen al año siguiente.

Esta práctica se ha ido perfilando como una de las principales estrategias de comunalización en distintos sentidos. Por un lado, permite sumar integrantes a la organización, es común que nuevas personas adscriban y se involucren con el grupo tras asistir. Por otro, resulta una instancia de cohesión grupal, fortalecedora del “sentimiento de estar juntos” (Brow, 1990) y regeneradora de sentimientos de co-pertenencia asociados al territorio como espacio simbólico y material, tomando en cuenta que no viven en comunidad en el sentido territorial.



Año nuevo huarpe, El Junquillal (gentileza de Miguel Gil)

La primera vez que participé de un año nuevo, los rituales fueron encabezados y protagonizados por Miguel. En los siguientes, si bien él no abandonó el rol de líder espiritual incorporó a otros miembros en la tarea de dirigir las ceremonias. La dimensión ritual desplegada a través de distintas performances se constituyó en un sello del grupo y en una forma de sortear los desafíos de vivir desagregados unos de otros y ser *indígenas urbanos*. También fue clave en la afirmación del liderazgo de Miguel y como autoridad en el tema, configurando un discurso sobre la cosmovisión huarpe, término con que designa a los saberes y prácticas ancestrales expresados y creados a través estas instancias.

Otra práctica que ayudó en el proceso de formación del grupo ha sido la recuperación de la lengua huarpe. Una lengua considerada extinta, al igual que sus hablantes, desde fines del siglo XVII (Canals Frau, 1942b) y de la que solo habría quedado lo sistematizado por el misionero jesuita, Luis Valdivia, que en el siglo XVII se encargó de registrar la lengua de los indios de Cuyo, precisamente dos: Milcayac y Allientac. Esta última la asignó a los grupos huarpes de San Juan de la Frontera (actual provincia de San Juan).

El trabajo de recuperación de la lengua comenzó en un plano más íntimo, a raíz del interés de Miguel y miembros cercanos de su familia, como sus padres y sobrinos, recopilando palabras utilizadas en la cotidianeidad y rastreando otras que moran en los recuerdos de la infancia. En el camino se fueron juntando con otras personas que estaban transitando un proceso de búsqueda similar y de reconstrucción del pasado familiar indígena. En consecuencia, la siguiente etapa consistió en talleres realizados por los mismos miembros de la organización para capacitarse entre ellos. En dichos espacios también compartían y discutían lecturas de distintas fuentes históricas. Este proceso comenzó hace ya varios años, pero hace cinco adquirió más cuerpo a partir de que se articuló a proyectos educativos y programas de distintas agencias estatales, gracias a la implementación de la Ley N°26.606 de Educación Intercultural Bilingüe. Lo cual permitió su enseñanza en instituciones escolares públicas.

Estas instancias de capacitación y sociabilización de la lengua tuvieron un potencial efecto performático en la producción y adhesión a una identidad indígena huarpe, fortaleciendo el vínculo entre los miembros de la organización que oficiaron de docentes (*taytas*) y entre los estudiantes (de una edad menor a diez años). Además, algunos de sus padres se interesaron por revisar sus historias familiares en torno a la ancestralidad indígena, mientras que otros padres se opusieron.

“La proyección es colectiva pero la vivencia es personal”, sintetizó Miguel en una conversación que mantuvimos en 2019. En esa ocasión revisó otros momentos de su vida en que no se sintió “*tan fuerte*” en el camino de la “*recuperación de la identidad*”, en contraposición al momento actual en que se siente “*empoderado*”. Esta reflexión la hizo en base a su trayectoria y no tanto al recorrido del grupo. Él, al igual que Pascuala, asume un liderazgo marcado, pero a diferencia de ella, se distingue uno más centrado en su figura. Esto ha ocasionado que algunos integrantes se distancien de la organización, como también están quienes le han disputado el liderazgo. Más allá de eso, el grupo ha crecido en número, se ha consolidado y tendido redes y alianzas con otras organizaciones indígenas, adquiriendo nuevas formas asociativas políticas que le permiten tener presencia en las tres provincias de Cuyo.



“Seminario-asamblea intercultural”, Universidad Nacional de San Luis⁴³

Inicios ranqueles: Comunidad Manuel Baigorria

A partir de los trabajos realizados por Vacca (2015, 2021), Giacomasso (2016), Espinosa (2013) y Chocobare (2013) podemos aproximarnos a la emergencia ranquel en San Luis. Si bien estos abordajes se hallan más enfocados en las acciones estatales o en aspectos históricos de las relaciones interétnicas (Vacca, 2015), resultan complementarios y enriquecedores para poder reconstruir la organización de estos grupos.

⁴³ Las fotografías son de mi autoría, a excepción de que indique lo contrario.

A comienzos del siglo XXI, en varios puntos del sur de San Luis se empezó a producir una reelaboración y revitalización del pasado ranquel a partir de la labor de historiadores locales y su contacto con personas que adscriben a una identificación ranquel. En el año 2002 un grupo de docentes y periodistas de la ciudad de Villa Mercedes conformó el Centro de Estudios Ranquelinos (C.E.R), con el propósito de recuperar dichas raíces de la identidad local y derribar el imaginario sobre la inexistencia de dicho pueblo.

Chocobare (2013) señala que con la intención de captar la mirada de los “sobrevivientes” de la cultura ranquel, los historiadores se contactaron con comunidades indígenas de La Pampa. Espinosa (2013) también resalta el vínculo entre las agrupaciones rankülches de La Pampa (en algunos momentos más cercanos a los de la localidad de Victorica y, en otros, a los de Santa Rosa) y los ranqueles de Justo Daract y Unión que tomaron contacto una vez que los primeros se allegaron en el marco de la ECPI 2004/2005. Como da cuenta el autor y también Vacca (2021), las organizaciones pampeanas fueron un interlocutor clave en el proceso de comunalización ranquel en San Luis. En el año 2005, familias de la localidad de Justo Daract conformaron la comunidad Manuel Baigorria, Walter Moyeta fue nombrado *lonko* y uno de los primeros descendientes en sumarse al grupo de historiadores.

A partir de mis aproximaciones etnográficas en el “Pueblo Ranquel” pude percibir la importancia que le asignan a los integrantes del C.E.R para los inicios del grupo, en particular a uno de sus historiadores. Justamente quien se contactó con ellos cuando algunos vivían fuera de la provincia. Cuentan que sus preguntas suscitaban que se comunicaran entre familiares de un antepasado ranquel común, el cual dio el nombre a su comunidad.

En 2004, aproximadamente al año de que los huarpes de La Tranca empezaron a movilizarse por fuera de sus círculos cercanos, estrecharon relaciones con los ranqueles. El encuentro estuvo precedido por eventos organizados por el C.E.R, y en los que también participaba Inti Cuyum. En una de estas ocasiones asistió Pascuala y conoció a referentes ranqueles de La Pampa y de San Luis, como el mencionado Moyeta. Este acercamiento fue trascendental para lo que vino luego en materia de reconocimiento, puesto que tendió relaciones entre ambos grupos y contribuyó al acercamiento de ranqueles al gobierno y a la agenda estatal.

Por otra parte, entre los años 2007-2011, en la localidad de Unión (departamento Dupuy) al sur de San Luis, se inició un proceso de reelaboración del pasado indígena y ranquel encabezado por el municipio y pobladores en base a historias familiares y memorias

territoriales que derivaron en la revisión del relato fundacional y en una reivindicación de las heterogéneas raíces de la localidad (Vacca, 2021). Dado que también incluyó la revitalización de la influencia de migrantes alemanes y de otras nacionalidades. Celina Vacca (2021) al analizar este proceso muestra que paralelo a la elaboración de la política indigenista provincial, el municipio de Unión, gobernado por un partido opositor al oficialista (de afiliación a la Unión Cívica Radical y en alianza con el partido de Juntos Por El Cambio) encaró de manera independiente este proceso. También por esos años, en vínculo con este proceso local se fue agrupando la comunidad indígena Juan Wenchenao.⁴⁴

Etiquetado étnico

Antes de adentrarnos en el proceso de reconocimiento propiciado por el estado de San Luis, vale señalar ciertas semejanzas y diferencias en esta primera etapa de organización indígena. También es importante detenerse en las implicancias que se derivan del pedido de personerías jurídicas e indagar cómo se articulan a procesos de subjetivización colectiva.

Vimos cómo los procesos de identificación indígena se gestaron en un plano íntimo y familiar atravesados por la movilización de actores externos. Las presencias y experiencias de otras comunidades indígenas tuvieron influencia en el proceso de organización colectiva, positivamente en el caso de los ranqueles y en sentido contrastivo en los huarpes, desmarcándose de las formas de hacer política indígena entre unos y otros.

Para un primer momento fue determinante el rol que jugaron los agentes externos, me refiero a los integrantes de la ONG Inti Cuyum y el C.E.R que propulsaron la conformación de estos grupos, proveyéndolos de herramientas y recursos y acompañando parte del proceso. En cierta medida su accionar puede ser interpretado como el de intermediarios o “brokers étnicos” (Restrepo, 2002; Bascopé, 2006; Escolar, 2010) que participaron activamente en el armado de las comunidades, facilitando instancias de organización como gestores burocráticos. A la vez contribuyeron a la activación de un discurso sobre la presencia indígena en la provincia. Empero, a diferencia del caso analizado por Escolar (2010), los intermediarios no llegaron a constituirse como portavoces de las mismas. Como veremos en el próximo apartado, cuando se estableció el vínculo entre comunidades y gobierno, ambas organizaciones externas fueron desplazadas y al poco tiempo se desvincularon de las comunidades.

⁴⁴ Hasta el momento, este grupo no se ha articulado en una organización indígena. De acuerdo a Vacca (2021), la institucionalización es algo que vienen discutiendo internamente, pero ahora no ha excedido el plano local-municipal. Por tales motivos es que no los incluí en el análisis.

De forma paralela, las dos agrupaciones huarpes elaboraron vínculos de continuidad con el pasado indígena articulado a memorias familiares, experiencias históricas y lazos territoriales con el área de Guanacache. Este proceso estuvo marcado por la conformación de liderazgos y su autodeterminación en cada grupo. Sin exceptuar que las identificaciones se expresan de forma no homogénea entre los integrantes, como se verá en la segunda parte del capítulo.

Sobre la organización política de los grupos huarpes, una vez constituidas las comunidades se procedió a su registro. Como hemos mencionado, esta instancia es decisiva en el proceso de institucionalización. Pues implica el reconocimiento de la misma y sus integrantes en tanto que el estado argentino reconoce al sujeto indígena como aquel que está organizado en comunidades. Concretamente, a partir de la modificación de la Constitución Nacional en 1994, artículo 75 inciso 17 y la Ley 23.302 “sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes”, se considera como comunidades indígenas a los conjuntos de familias descendientes de poblaciones que habitaban en el territorio nacional en la época de la conquista o colonización. Para solicitar la personería jurídica, las comunidades deben inscribirse en el RENACI, cumpliendo con los siguientes requisitos:

- a) Nombre y ubicación geográfica de la Comunidades
- b) Reseña que acredite su origen étnico-cultural e históricos
- c) Descripción de sus pautas de organización y mecanismos designación y remoción de autoridades
- d) Nómina de los integrantes con grado de parentesco
- e) Mecanismos de integración y exclusión de sus miembros

Esta práctica jurídica ha sido motivo de análisis de distintos autores, entre estos, Bidaseca y compañía (2008) consideran que se trata de un mecanismo que sujeta lo emergente a formalismos jurídicos contribuyendo a la reproducción de una lógica policial, valiéndose de la terminología de Rancière. En otras palabras, postulan que al reconocer y nominalizar al otro lo anulan como actor litigante. Puesto que para los autores la irrupción de los movimientos indígenas implica la aparición de un sujeto político que confronta al orden hegemónico, pero, al ser este reconocido, queda sujeto a un formato legal que termina por inmovilizarlo (Bidaseca et al., 2008, p.167).

Desde esta óptica, lo que se reconoce es una versión autorizada del ser indígena cancelando el conflicto (litigio) como posibilidad de transformación, capaz de producir una ampliación de las partes que integran la cuenta, parafraseando a Rancière (1996). Me pregunto entonces si el hecho de obtener una figura jurídica comunitaria basta realmente para cancelar a un sujeto político indígena y, por el contrario, qué posibilidades tiene el indígena de demandar si no es reconocido por el estado como sujeto de derechos indígenas.

Coincido en que las personerías jurídicas consisten en un dispositivo que inscribe una determinada identidad jurídica que ordena y clasifica lo diferente. Que, desde una mirada foucaultiana, procuran hacer de lo emergente un sujeto previsible y controlable. No obstante, como Foucault apuntala, en las “prácticas sobre el sí” hay intersticios posibles para reinventarnos como sujetos, para resistir a las formas de poder que clasifican a los individuos en categorías, en definitiva, para desafiar las prácticas que el poder impone (Foucault, 1996; Colombani, 2008). Propongo mirar en una búsqueda de esas fisuras.

Mary Louise Pratt (2010), a partir de lo que llama el “proceso de convertirse en indígena”, sostiene que este no culmina cuando se adquiere la etiqueta, es decir, cuando el indígena es reconocido en cuanto tal. La nominalización y reconocimiento del otro sirve justamente para nombrar un proceso de autocreación ya en curso y del que subyace un proceso de afirmación como parte de un colectivo.

Desde estas lecturas, podemos considerar al otorgamiento de personerías como la extensión de un lenguaje jurídico a los grupos indígenas, que clasifica la diferencia y la estandariza. Sin hacer de esto el punto de llegada de nuestro análisis, si no, más bien de partida, para entender las subjetividades que de allí se gestan y su poder performático. Para dar un ejemplo concreto, Guillermina Espósito (2017) explora el complejo de socialidades, prácticas y modos de vida que se articulan y tensionan con el estatus jurídico adquirido por la Comunidad Aborigin Kolla de Jujuy. Entre los cambios que identifica la autora puede ver que la necesidad de acreditar un origen étnico común ocasionó que sus interlocutores arrenderos reflexionen y discutan sobre los elementos pasarían a constituir “su cultura”; como también avivó discusiones en torno al tipo de organización política que prescribe esta figura se contradice con prácticas y memorias locales.

Respecto de mis interlocutores huarpes, el requerimiento de la agrupación de al menos tres familias resultó una experiencia de cohesión para el grupo de La Tranca que abarcó instancias de reconstrucción de la historia familiar sobre su ancestralidad indígena. Inclusive,

les significó revistar lugares espinosos del pasado que obstaculizaron, por momentos, el proceso de organización.

En el caso de los pinkanta, observamos que el requerimiento de una ubicación geográfica no se corresponde con las formas de ocupar el espacio que practican sus miembros, solo un número reducido de ellos reside en el territorio ancestral. En consecuencia, realizan una serie de prácticas territoriales en las que se contraponen sentidos de propiedad privada - derivados de la concepción del derecho liberal- con formas otras de habitar colectivamente el territorio sin residir en él. En cantidad de integrantes, y por su heterogénea formación, han trascendido el tipo de organización jurídicamente prescripto, derivando en una agrupación más amplia contenedora de distintas formas de asociación y sin que exista una relación de parentesco entre todos ellos, aunque sí algún tipo de filiación indígena huarpe.

En base a estas experiencias sostengo que la etiqueta de comunidad indígena, según el formato jurídico prescripto, resultó una instancia burocrática dentro de otras que atravesaron en el proceso de institucionalización. Consistió menos en la imposición o adopción de un formato enlatado de identidad que una estrategia de afirmación grupal y una herramienta de legitimación. Por ejemplo, la Comunidad Pinkanta se valió de la misma para legitimarse frente a las once comunidades de Lavalle y para la Comunidad Huarpe de Guanacache fue una puerta de entrada para acercarse al gobierno provincial, como veremos a continuación.

Una llamada, variadas repercusiones

La conformación de la Comunidad Huarpe de Guanacache en marzo de 2006 y la consecuente tramitación de la personería jurídica se volvió noticia al salir publicada en en la sección “interior” del Diario de La República, el matutino de mayor tirada en la provincia que pertenece al “grupo payné” de la familia Rodríguez Saá. Esta nota ayudó a que la existencia de grupos indígenas adquiriera un estado de conocimiento público en la provincia. Recordemos que la ECPI había tenido escasa repercusión en la sociedad puntana, recién con el titular de la “primera comunidad indígena de San Luis” la cuestión indígena “despertó” el interés de las autoridades provinciales.

Con la publicación de aquella nota, el llamado por parte de autoridades estatales provinciales no demoró en llegar a Romero Gatica, dado que la fundación Inti Cuyum figuraba como una de las sostenedoras de la agrupación, además, previamente, había estrechado diálogo con la vicegobernadora por el asunto de los humedales. Él prontamente los puso en contacto con Pascuala Guakinchay. El siguiente paso fue la reunión entre Pascuala y el gobernador,

Alberto Rodríguez Saá, en un encuentro para tratar la problemática hídrica del noroeste o, al menos, eso pensaba ella: *“surgió la oportunidad de reunirse con él, lo único que tenía en claro era que iba a pedirle agua”*, según me dijo en la entrevista:

P: Una vez que tuvimos el diálogo con el gobernador, le expliqué toda la problemática de la gente ya en profundidad. Porque no era sólo que no tenían agua, sino que no tenían hospital, escuela, vivienda, faltaba, falta mucho... Así es que el gobernador tuvo la idea de firmar el Acta de compromiso, donde dice que el gobierno se compromete a mejorar la calidad de vida, infraestructura, todo. Cuando lo comenté allá, a mis hermanos y a todos, no me creían.

A: En el acta de compromiso, el acuerdo no es solo por una mejora de las condiciones materiales, sino que está planteado en relación al respeto a su identidad...

P: Sí, de ayudarnos a vivir de lo que queramos vivir.

A: Este acuerdo, ¿fue una propuesta que surgió de ambas partes?

P: No, fijate que, en esa primera reunión a la que fui, él empezó a llamar a todos los ministros, “que venga el de salud, el de educación y así”. Se escuchaba que llamaba y venían y venían porque tenían que venir, porque llamaba el gobernador. Y les explicó, los fue poniendo al tanto de cómo era el panorama y les dice: “hoy es jueves, el próximo jueves yo quiero firmar un acta compromiso con la Comunidad Huarpe”, así les dio las directivas. No se escapaba nada.

A: ¿Hasta ese momento se había producido algún tipo de acercamiento por parte de las autoridades del gobierno?

P: No, no había porque era una zona en la que nadie iba, muy inhóspita, nadie sabía que existíamos, se sabía que veníamos del norte, pero no... Este fue mi primer acercamiento, yo seguí trabajando en escuelas del interior. Seguí trabajando, yendo a dedo, como venía haciéndolo desde hace veinte años...

La reunión tendió un puente con el estado provincial que ocasionó cambios sustanciales en la vida de estos pobladores del noroeste, al igual que para los ranqueles. Hasta ese entonces San Luis no contaba con legislación específica sobre población indígena y el último antecedente en esta materia se remontaba a las políticas en el marco del proyecto nacional civilizador y homogeneizador, vistas en el capítulo anterior. Hasta 2007 puede aplicarse lo que Lenton (2009) señala como predominio de una política de estado bajo presunción de la inexistencia de habitantes indígenas, propia del período de consolidación del imaginario nacional sobre el supuesto de homogeneidad étnica.

De esta manera, cuando las identificaciones indígenas actuales dejaron de ser un murmullo y adquirieron resonancia a través de los medios de comunicación, la respuesta -y estrategia- del gobierno local fue contener aquello que crecía a su sombra. Esto puede verse en la receptividad que mostró el mandatario, al punto que su reacción sobrepasó lo que estas

personas demandaban en primera instancia, que era el agua. Como describe Pascuala, en el mismo momento en que estaban reunidos el gobernador comenzó a convocar a su gabinete: “*se escuchaba que llamaba y venían y venían, porque tenían que venir, porque llamaba el gobernador*”. A partir de entonces se fue delineando la Agenda de Culturas Originarias que daría forma a la elaboración de una política indigenista que se denominó “política de reparación histórica de las comunidades originarias”.

El primer paso fue la firma de dos actas compromiso mediante las cuales el Estado Provincial aseguraba ejercer el reconocimiento a los derechos indígenas y se comprometía a efectuar medidas de resarcimiento y tender acciones hacia la *recuperación* de las culturas originarias. La primera firma se efectuó en octubre de 2006 entre el representante del Poder Ejecutivo provincial y la representante de la Comunidad Huarpe de Guanacache, Pascuala Carrizo Guakinchay. La segunda ocurrió dos meses después y fue firmada por Rodríguez Saá, un representante del Centro de Estudios Ranquelinos de Villa Mercedes y Walter Moyetta, miembro de la Comunidad Manuel Baigorria. La inclusión de este grupo se debe en parte a Pascuala. Ella, en su primera reunión con el gobernador, mencionó la existencia de ranqueles en la provincia, justamente aquellos con quienes había tomado contacto tiempo antes.

En función de lo acordado en la segunda acta, el C.E.R se encargó de realizar un relevamiento de descendientes ranqueles en el territorio provincial que posibilitó identificar a otro conjunto de familias de ascendencia ranquel. Las cuales posteriormente se constituyeron como Comunidad Lonko Gayki-Gner. De manera que la política estatal de “reparación histórica” abarcó a esta última y a las comunidades Manuel Baigorria y Huarpe de Guanacache. Quedando excluidos los pinkanta y otros grupos que se formaron posteriormente.

Miguel Gil atribuye al desconocimiento del gobierno haber quedado al margen de estas medidas resarcitorias. Según él, un grupo supo aprovecharse de tal situación: “*ellos sacaron ventaja*”, refiriendo a la otra comunidad huarpe. Miguel y Pascuala Guakinchay trabajaron juntos como censistas de la Encuesta Nacional Complementaria de Pueblos Indígenas (2004-2005). Para ese momento ambos empezaban a perfilarse como referentes de sus respectivos grupos y se encargaron de censar localidades y puestos de los departamentos de Ayacucho y Belgrano (noroeste de la provincia de San Luis). Luego de esta instancia, tomaron rumbos separados en términos de trayectorias personales, así como de los modos de conducción de cada organización. Los causantes de su enemistad no se conocen públicamente, más allá de críticas personales. Esto nos indica que no fue casual que ella omitiera la presencia de este

grupo al gobernador. Otra cuestión, que puede haber incidido, es la procedencia de la familia Gil de Mendoza, en especial por aquellos años en que estaban más vinculados a la militancia de las comunidades huarpes mendocinas y sanjuaninas y a organizaciones nacionales como el ENOTPO.⁴⁵

Como en la segunda parte describiré la política estatal, cabe adelantar mínimamente que consistió en una ampliación de los derechos colectivos en base a la legislación vigente a nivel nacional e internacional sobre derechos indígenas. Dentro de las acciones que particularizan a esta política indigenista: adjudicación de una parte del territorio ancestral, viviendas, escuelas, servicios básicos y planes de trabajo. Adicionalmente, cada comunidad pasó a contar con una autonomía equiparable a la de un municipio, a cargo de las autoridades que los integrantes de las mismas elijan.

En cuanto a las repercusiones, una vez efectuados los anuncios no tardaron en manifestarse sospechas acerca de su autenticidad y marcadas alusiones al oportunismo tanto de estos grupos como del gobierno. Tales enunciados impregnaron distintos ámbitos de la sociedad puntana y persisten hasta estos días, como pude observar en una entrevista realizada a un reconocido profesor universitario e historiador de la provincia, Néstor Menéndez. Él me aclaró, a raíz de mi trabajo, que las actuales comunidades originarias son parte de un montaje, concretamente dijo: *“es algo artificial montando por Rodríguez Saá, fueron creadas para obtener rédito político”*. Sosteniendo que la población huarpe se extinguió durante en la época temprana de la colonización española, replicando las teorías vistas en el capítulo anterior.

Sin embargo, el profesor reconoció la existencia de comunidades huarpes en Mendoza y San Juan, aclarando que las once comunidades mendocinas vienen afrontado un extenso juicio con el estado provincial por sus tierras, pero desestimó por completo las de San Luis jactándose en que no tienen personería jurídica y, principalmente, por considerar que han sufrido un selectivo proceso de mestizaje.

Por otra parte, Chocobare (2013, p.2) plantea que en San Luis no preexistía un colectivo autoreconocido ranquel que reclamara públicamente sus derechos, si no, que es desde el Poder Ejecutivo provincial que se procedió al “reconocimiento” a los “descendientes ranqueles” (comillas de la autora). Según Chocobare el estado provincial es el que propulsa la

⁴⁵ Este espacio nuclea a organizaciones indígenas pertenecientes a distintos pueblos originarios del país. El mismo se conformó en el año 2009 con motivo de articular una política indígena a nivel nacional y en diálogo con el estado nacional, en una coyuntura de cercanía entre la organización y el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, por lo que suele ser tildada por los medios de comunicación como “oficialista”.

conformación del colectivo indígena ranquel y efectúa su reconocimiento sin demanda previa. Con respecto a la Comunidad Juan Wencheno, Vacca (2021, p.185) señala que, por entonces, se encontraba en un temprano proceso de organización y que no articulaban políticamente con el partido al mando del Poder Ejecutivo decidiendo no participar de la negociación.

Pienso que no podemos desatender el rol del estado provincial en la conformación del movimiento indígena en San Luis, pues su accionar es uno de los rasgos que dotan de particularidad al caso, como daré cuenta en los siguientes capítulos. Pero ello no debe obturar procesos internos, y hasta más lentos, que venían gestándose con anterioridad en términos de automarcación y reivindicación identitaria; por más que estos grupos, en particular los ranqueles, dispusieran de formas organizativas más incipientes al momento de ser reconocidos por el estado provincial. Porque, por un lado, estaríamos minimizando la capacidad de los distintos actores indígenas y de otros agentes externos -no estatales- que contribuyeron a la organización del colectivo. Por el otro, porque pasaríamos por alto las trayectorias personales, la agencia de memorias indígenas y la historia de cada pueblo y su relación con el estado nacional en términos de una construcción, situada y siempre cambiante, de aboriginalidad (Briones, 1998a).

Posturas como las descritas contribuyen a polarizar entre lo auténtico y lo artificial. Particularmente en las declaraciones de Menéndez se halla sintetizado el efecto de verdad que supieron imprimir las teorías de extinción y mestizaje. A la vez reflejan el carácter arbitrario de este tipo de impugnaciones, en la medida que no explican por qué las comunidades huarpes de Mendoza sí serían legítimas, o por qué el proceso de aculturación habría sido más arrasador en San Luis. Estos argumentos no solo pregonan una concepción estática de cultura, además, desestiman la presencia de estos grupos como indígenas, ya sea por asociarse a la política partidaria o por no cumplir con los estándares de pureza cultural. Sin reparar en que la “falta” de nitidez pueda ser efecto y consecuencia de las narrativas des-indianeizantes y de los forzosos intentos de invisibilizarlos.

Pero, además, particularmente para huarpes que las identificaciones resulten discontinuas y “contaminadas” es propio de la experiencia histórica de gran parte de la población aborigen que Escolar (2007) denomina los “indios de intramuros” en la Argentina republicana y tardocolonial. En este sentido, podemos retomar a Lazzari (2007, p.92) para pensar que los “fantasmas” que anunciaban la desaparición de la cultura indígena, ahora socavan su retorno.

Por otra parte, hay algo que se deriva del planteo de Chocobare sobre lo que quisiera detenerme y es en relación a cómo se produjo el reconocimiento de ranqueles, es decir, sin que ellos lo demanden. Si bien sería incorrecto postular que ocurrió de la misma manera con huarpes, ya que ellos se organizaron previamente en demanda por el agua y habían solicitado su reconocimiento a través de la inscripción en el RENACI, como podrá verse en la segunda parte, identifican como epítome del reconocimiento estatal la solicitud que Pascuala acerca al gobernador, respondiendo en demasía y de forma inesperada. Recordemos lo expresado por Pascuala sobre el encuentro con el gobernador, “*lo único que tenía en claro era el pedido por el agua*”. La actitud de Rodríguez Saá y su respuesta sobrepasaron las expectativas de ella y alcanzan para advertir la capacidad del poder estatal de seducir y atraer a los indígenas.

En el siguiente y último acápite, a partir de una experiencia etnográfica retomo las discusiones acerca la dimensión política de las identidades indígenas y las dinámicas de subjetivación respecto de lo estatal.

El desconcierto

Los preparativos comenzaron temprano, alrededor de las siete de la mañana, cuando se encendieron las llamas para asar los cabritos que degustaríamos a la noche, al finalizar el baile de San Vicente y antes de que llueva. Según la creencia, y como pude apreciar aquel día, el santo retribuye la manda con abundante agua.⁴⁶ También, durante el amanecer, Miguel Calderón, quien transitaba su segundo periodo como cacique de la CHG, llegó hasta la casa donde me hospedaba para decirle a Pascuala que debían ir hasta el Encón (San Juan) en búsqueda de más víveres, temiendo que las bebidas y la leña no sean suficientes. Esa tarde arribarían más de treinta vecinos de la zona de La Tranca, también otro contingente de la ciudad capital, varios de ellos funcionarios de alto rango del gobierno provincial más integrantes y autoridades de las comunidades ranqueles, agrupadas como Pueblo Ranquel.

Conocí a Miguel el día anterior al baile, cuando Pascuala le anticipó mi intención de trabajar en el lugar, para lo que se requería de su autorización. Al otro día, cuando los acompañé hasta el Encón, en el retorno, el cacique repentinamente me preguntó el objetivo de mi trabajo. Contesté que, para empezar, quería conocerlos y reconstruir la historia de la Comunidad hasta

⁴⁶ Consiste en una antigua tradición que refleja la influencia de la evangelización católica. Rinden tributo al santo que le da nombre a la ceremonia para pedir agua, y que realizan bailando cuecas y gatos con guitarras que acompañan desde el momento en que se enciende una vela a San Vicente. La música no deja de sonar, como tampoco paran de bailar hasta que la vela se consume. Luego, la lluvia responde a sus plegarias.

la actualidad. Luego hice referencia a otros trabajos similares realizados en la zona pensando que le interesaría que alguien se abocara a este grupo, como no me antecedían trabajos etnográficos ni relacionados a la disciplina. A lo que respondió:

A diferencia del caso de Mendoza o San Juan que fueron a juicio con el estado y, pese a haberlo ganado, continúan peleando, nuestro caso no fue de lucha. Pascuala se acercó como nuestra representante a pedir agua y de ahí se fue dando todo. Después hubo que hacer todo el papelerío jurídico para tramitar la personería, como pedir la autorización de un CPI (Consejo Provincial Indígena) de San Juan.⁴⁷ Nosotros existimos antes del programa [Culturas Originarias, de San Luis] y hubiésemos seguido sin él, fue todo gracias al gobierno que tuvo una predisposición importantísima (...) Nosotros, los huarpes siempre fuimos un pueblo muy tranquilo, nunca fuimos guerreros. Siempre aceptamos las cosas como se dieron (...) pero, también pienso que, si por muchos años vivimos acá tranquilos sin que nadie supiera de nosotros y aquí estamos es también porque algo hicimos bien (Miguel Calderón, 01/02/2014).

Este intercambio quedó plasmado en las primeras páginas de mi diario de campo y recién puede comprenderlo de modo más asiduo al cabo de varios años. En cierta manera, me indicó su trayectoria y las pistas para diferenciar esta comunidad de otras. La desmarcación con respecto a las comunidades huarpes de las provincias vecinas surge de las formas de relacionarse con el estado (nacional y provincial); como Miguel nos señala, ellos se encuentran “*en la lucha*” a causa los conflictos, algunos encausados judicialmente.

En este escenario él distingue la predisposición que para con ellos tuvo el gobierno de San Luis y, lo que resulta más llamativo aún, es su posicionamiento desde una “*no lucha*”. La cual extiende a un tipo de comportamiento generalizado y hasta ancestral que le habría permitido a los huarpes, al pueblo huarpe, perdurar en el tiempo. Según sus palabras, la templanza y sosiego de sus ancestros actuaron como una estrategia de supervivencia. En su interpretación también reside una lectura de la actual política estatal, como si la respuesta beneficiosa del gobierno sea un acuerdo tácito por el “buen comportamiento” de ambos lados.

Esta lectura de la “*no lucha*” no es privativa de Miguel, en una instancia de la entrevista realizada a Pascuala, ella refirió a que sus acciones no se condicen con acciones de protesta. Ambos coinciden en que la organización que representan se construyó en base al no enfrentamiento con el estado en sus distintos niveles, como el gobierno local o sus dependencias y fuerzas de seguridad, en la medida que no incluyó manifestaciones, marchas o actos de repudio, pero tampoco demandas. Pascuala, manifestó que en cierto momento estas

⁴⁷ Consejo de Participación Indígena, estos dependen del INAI y están distribuidos en distintas provincias del país con el objetivo de promover la participación de las comunidades a través de dicha institución.

ausencias la llevaron a cuestionar su continuidad y legitimidad en el cargo hasta que pudo conversarlo con un *hermano* de otro pueblo, a quien le planteó lo siguiente:

P: “La lucha que han hecho ustedes no la he hecho yo. Ustedes tienen experiencia en cortar calles... Mirá lo que le pasó a otro hermano, que le han matado a un hijo y a otro un sobrino. Yo no he pasado por eso”. Y él me contestó: “si es por eso, quédese donde está, ese no es motivo. Porque usted sabe luchar, pero tiene otra estrategia. Es una lucha lo que usted ha hecho”. Como que reconocía que yo tenía una estrategia. Pero yo no tengo una estrategia a mí me sale lo que me sale y, bueno, tuvo resultados...

A: ¿Por qué cree que su lucha fue distinta?:

P: No hubo necesidad porque hubo un buen entendimiento. No hubo violencia, hubo un trato respetuoso. Eso fue lo que hubo, un trato respetuoso. Respeto por la investidura del gobernador hacia los más pobres. Yo creo que, cuando fui a hablar con el Dr. Alberto, el grupo más pobre tiene que haber sido mi gente...

La aparición pública de estas comunidades indígenas no conllevó una protesta o manifestaciones públicas. Guakinchay aclara, “*no hubo necesidad*”, según ella porque la relación con el estado provincial se construyó en buenos términos y mediante el diálogo directo con sus autoridades. Pero, lo más importante, es que las acciones estatales de reconocimiento fueron el resultado de una rápida reacción orquestada por la gestión gubernamental que se impuso sobremanera a la solicitud de la Comunidad. De allí el desconcierto que generó en ella y en los integrantes de la CHG.

Tal desenlace genera una serie de interrogantes que intentaré resolver en relación a las derivas de una política indígena establecida desde una no confrontación al estado provincial. Considerando de antemano que este posicionamiento no descarta, en el largo plazo, la configuración de una estrategia que tienda a la consolidación de un espacio desde donde poder objetar y disputar al estado.

Algunas respuestas pueden ensayarse estableciendo puntos de comparación con las trayectorias y devenires de otras comunidades. Como Miguel Calderón nos marca, hay una sustancial diferencia entre la CHG y las comunidades huarpes de Lavalle, la primera no tuvo que litigar para ser reconocida, mientras que las segundas afrontaron un proceso judicial por el territorio, como hemos referido. Pero, además, hay otras cuestiones a dilucidar en relación a disputas por la representación política de las comunidades mendocinas. Estas lograron visibilizar sus demandas históricas, como el reclamo por las tierras, reivindicando la identidad lagunera y solicitando el reconocimiento como pueblo indígena, proceso que fue iniciado a

través de un heterogéneo activismo huarpe que se gestó en las ciudades primero y luego en áreas rurales, como muestra Escolar (2010). También como señala el autor, este movimiento fue prontamente cooptado por actores y agencias externos (representantes del municipio local y miembros de instituciones católicas y educativas) que asumieron la representación de las comunidades durante su institucionalización.

A través de su trabajo autoproclamado de portavoces, los intermediarios llegaron a configurarse como un aparato de control sobre los representados, amedrentando las disidencias internas y expropiándolos de su propia locución (Escolar, 2010, p.202). En resumen, la iglesia y la escuela radicadas en las Lagunas del Rosario ejercieron un poder disciplinador y decisivo en la incorporación estatal de este grupo huarpe.

En el caso de la Comunidad Huarpe del Territorio del Cuyum, situada en la ciudad de San Juan, el liderazgo es ejercido por miembros de la organización, una de las figuras centrales es Paz Argentina Quiroga, líder espiritual y cacica (*amta*). Este fue uno de los primeros colectivos huarpes en manifestarse públicamente y reivindicar su ascendencia durante la década de 1990. Una de las estrategias que Escolar (2007) identifica y distingue es que sus demandas no se orientaron tanto a las tierras o asistencia estatal, sino que priorizaron la construcción de un discurso identitario y el reconocimiento de su mera existencia antes que una reparación socioeconómica. Una lucha que se dirimió en los medios de comunicación o ámbitos académicos, debido a que sus principales antagonistas fueron intelectuales locales que rechazaban la posibilidad de continuidad indígena o huarpe.

A la luz de estos casos vemos que la CHG no disputó con agentes externos su representación, como ya se dijo, la fundación Inti Cuyum fue desplazada en cuanto se abrió el diálogo con las autoridades provinciales. En este aspecto se hayan más próximos a la Comunidad sanjuanina, también hay ciertos puntos de encuentro en la naturaleza de sus reclamos,⁴⁸ ambas propugnaron ser visibles como huarpes o descendientes y que en consecuencia le sean reconocidos sus derechos a la tierra y al agua. La irrupción de su presencia como indígenas fue impugnada tanto en San Juan como en San Luis por miembros del sector académico local, sin embargo, en esta última provincia, las acusaciones no cobraron la misma fuerza ni notoriedad pública. Las impugnaciones lejos estuvieron de articular un grupo “anti-indígena” como el descrito por Escolar (2007). Entonces, si no se llega a producir un conflicto

⁴⁸ Aunque en las prácticas discursiva y rituales y el tipo liderazgos hay mayores similitudes entre la Comunidad del Territorio del Cuyum y los Pinkanta.

(como posibilidad *política*) con el estado u otros grupos que pudieran ser considerados como hegemónicos, ¿No hay *política*? ¿Qué ocurre entonces? ¿Quiénes encarnan el antagonismo en el caso de la CHG?

Recordemos que las familias de La Tranca comenzaron a organizarse en torno al pedido del agua, asociado a la extensión de un sitio para la conservación de los humedales, que fue cobrando otras aristas que propulsaron la indigenización de este pedido, al punto de trascenderlo. Albergar una identificación indígena implicó habitar un lugar que permaneció como no disponible por más de un siglo, con los riesgos y cuestionamientos que ello les valió. Su presencia, por más que no se haya anunciado en términos litigiosos, expresó un reclamo que de cierta forma hizo ver lo que antes no lo era. Con lo cual podría apuntalarse un horizonte de proyección hacia la *política*. Por consiguiente, cuando Pascuala se reunió con el gobernador y acercó la problemática de la sequía no lo hizo como una simple lugareña del noroeste, sino, como representante de una comunidad indígena, para decirle que “*eran los más pobres*” cuando “*nadie sabía que existíamos*”, como ella misma resaltó. En ese instante adquiere existencia pública aquello que era negado: la continuidad de la presencia indígena. En efecto, los huarpes de la CHG, representados por Pascuala Carrizo Guakinchay, antecedidos por una lucha mayor al adscribir al pueblo huarpe -en tanto génesis del movimiento-, encarnaron *ipso facto* un sujeto político.

Sin embargo, de acuerdo a Rancière para que haya *política* la lógica policial debe ser interrumpida y esto es posible a partir de la inscripción del litigio. El estado provincial de San Luis integra la gran maquinaria de lógica policial, en cuanto se le presentó un potencial conflicto capaz de señalar la contingencia de la cuenta de las partes, reaccionó con una apresurada y rebosante respuesta capturando una posible desestabilización del orden social. Entonces, sin politización o desacuerdo, no se produce una torsión entre la lógica policial y la igualdad, dado que esta última no es puesta en discusión. Ergo, no hay *política*.

Que el estado provincial, a través de su representante, rápidamente reconozca a quienes no estaban incluidos en el campo estatal y les asigne un lugar, puede repercutir en una ampliación o en una inclusión en apariencias, que es lo que analizaremos a lo largo de esta tesis. Empero, por ahora, podemos decir que la forma en que emergió el colectivo indígena no produjo un desplazamiento *político*, no hubo un enfrentamiento entre partes en torno a la existencia misma de *lo común*, es decir, entre lo que tiene parte y lo que no (Rancière, 1996,

p.52). Por el contrario, el estado se anticipó haciendo propia la demanda y cancelando la irrupción del otro como actor litigante. Por todo ello, continúa siendo la mera *policía*.

Rancière advierte que raras veces hay *política*. No obstante, Briones y Ramos (2010) identifican movimientos pendulares en la lógica policial. En base a los grupos con lo que trabajan y que optan por ocupar espacios “dentro del estado”, las autoras proponen que en el devenir pueden generar replanteos desde *lo político*. Porque si bien el estado invierte en recursos como herramientas legales para encauzar los conflictos, no exceptúa que los movimientos indígenas se valgan de estos medios y puedan aunar esfuerzos para no ser del todo asimilados, lo cual, según Briones y Ramos, se verá en el largo plazo. Una de las experiencias que traen a colación abarca a comunidades mapuche que articuladas a otros movimientos sociales produjeron una escalada de un evento-demanda hacia otros campos de interlocución (2010, p.67). Tal como indican, en la emergencia de reclamos se ponen en evidencia injusticias constitutivas del sistema (p.52).

La propuesta pendular de Briones y Ramos (2010) se puede asimilar desde una lectura de Laclau, pues él señala la posibilidad de que se generen equivalencias efímeras y que de la articulación entre distintos sectores de la sociedad puede establecerse una cadena de equivalencias que contribuya a acrecentar el abismo entre estos y las instituciones. Someramente, Laclau (2012) plantea que una petición (por ejemplo, problemas por el agua, salud, educación, etc.) puede derivar en una demanda social. De forma que un reclamo aislado articulado a otros resulta en una “cadena equivalencial” de demandas insatisfechas. Este cúmulo de reclamos agiganta la brecha entre un grupo poblacional (demandante) y el sistema institucional (demandado), cumpliendo otra de las precondiciones que señala el autor como necesaria de la constitución de una identidad política, que es la formación de una frontera antagónica.

Ahora bien, para que estas demandas cobren una injerencia en la *política* es necesario no solo que la desigualdad quede expuesta, sino que haya una recomposición de las partes que integran la cuenta. En este último punto coinciden las propuestas de Rancière (1996) y Laclau (2012). Un ejemplo en este sentido es la Guerra del Agua acontecida en Cochabamba (Bolivia) en el año 2000. A partir de un aumento de tarifas se inició un ciclo de protestas que logró la convergencia de distintos sectores (trabajadores precarios, cocaleros, obreros, universitarios) posibilitando nuevas solidaridades y la emergencia de un movimiento de base campesino-indígena. Esto se tradujo en un “desborde” electoral en 2002 al asumir el dirigente cocalero y

aymara, Evo Morales (Stefanoni, 2008). De la articulación entre estos elementos se libra una lucha hegemónica, es decir, una forma específica de articulación que asume un efecto universalizante, ese momento que Gramsci identifica como momento *político* (Laclau, 2011).

Por su parte, Butler (2017) pone el acento en el carácter corporeizado que la acción conjunta adquiere. La confluencia de un cuerpo plural y colectivo deviene en un poder performático que converge en una búsqueda por ampliar el “nosotros” (Butler 2017, p.71) o la igualdad, diría Rancière. Desde esta lectura, son las reivindicaciones políticas formuladas por estos cuerpos que confluyen y actúan “en la calle”, expresando el rechazo y cuestionando la lógica de estatalidad, las que tienen la capacidad de impugnar y anular la legitimidad del aparato estatal y abrir un nuevo intersticio.

Entonces, volviendo a nuestro caso, si el estado provincial no hubiese acogido la solicitud de la CHG dejaría librada la posibilidad de que el pedido por el agua se articule junto a otros actores y a otras demandas como la asistencia estatal o el derecho a las tierras, experiencias que contribuirían a la gestación de una identidad política. Entendiendo que esta última dispone de un carácter diacrítico que se define a partir de su relación de alteridad con otra u otras identidades y que conforman lo que Laclau ha denominado su exterior constitutivo (Aboy Carlés, 2001).⁴⁹ De esta manera, el estado provincial al absorber la demanda, no solo anuló el conflicto también su rol antagónico.

Pienso que, por lo pronto, asignar al colectivo huarpe el peso de tener que actuar sobre *lo político*, sería aplicar expectativas que no necesariamente se condicen con sus objetivos. Pues si miramos y comparamos agendas entre movimientos, como las de las comunidades del norte de Mendoza o San Juan, vemos que aún se encuentran disputando por su reconocimiento y el cumplimiento de sus derechos indígenas, entonces por qué ambicionar con que la CHG se plantee una lucha contra el estado, así sea “desde adentro” sin antes contemplar los efectos en el corto plazo. Apunto a que, si bien pueden generarse apropiaciones, cuestionamientos, e inclusive confrontaciones en base a las herramientas y espacios inscriptos en el campo de lo estatal, como sucede con las personerías jurídicas y como ocurrió con la ECPI, el análisis no puede quedar en la expectativa de que suceda. De lo contrario, caeríamos en un corolario de que la causa indígena es en esencia subversiva y que los actores indígenas persiguen

⁴⁹ Entendiendo que identidad es una totalidad fallida, siempre incompleta.

indefectiblemente un proyecto emancipador. Como si de no hacerlo, al menos no en todo contexto, resulte menos dable de indagación analítica.

De este modo, abro el paraguas para analizar cómo influyó el estado provincial en las trayectorias de las organizaciones indígenas que vengo describiendo, con un último aspecto a considerar a lo largo de esta tesis y es qué pasa si los líderes de estos movimientos se posicionan desde una “*no lucha*”. ¿Hay algo de las subjetividades políticas que se gestan en el espacio público en “protesta de” que, de no hacerlo, pudieran acarrear consecuencias o falencias en la capacidad de acción y en el destino colectivo?

Capítulo 2 (parte II)

El día que Pascuala fue a pedir agua...

“San Luis, pionera en la reivindicación de los derechos de los pueblos originarios -se hizo cargo de las atribuciones que la nación otorga en el art. 75 inciso 17 de la Constitución- restituyó tierras a huarpes y ranqueles de San Luis, ancestralmente habitadas por estas comunidades” (Nota por el Día internacional de P.I, Agencia Oficial de Noticias de San Luis, 2017)

Enunciados con una impronta similar son publicados cada vez que acontece un suceso vinculado a las comunidades indígenas, incluso si este tiene como protagonistas a los pinkanta. Es decir, más allá del hecho que conlleva a la noticia, se enfatiza en acciones estatales destinadas a un grupo específico de indígenas volviéndolo extensible a toda la población indígena, sin distinción por comunidad y/o pueblo.

En esta segunda parte se dará cuenta de la política indigenista del estado de San Luis llevada a cabo entre 2007 y 2011, explorando sus efectos y las dinámicas de subjetivación movilizadas a partir de su implementación. También, hacia el final del capítulo, se verán las condiciones políticas y económicas que posibilitaron el proceso de reconocimiento e incorporación estatal. Pero principalmente interesa explorar el complejo entramado de experiencias y modos de vida junto a las narraciones sobre el pasado y las memorias territoriales que se expresan en articulación a un presente atravesado por la “irrupción del estado”, lo cual nos llevará a comprender las transformaciones en la organización social y política que se desprenden de las acciones estatales de reconocimiento.

Despliegues del reconocimiento indígena

Recordemos que a finales de 2006 se firmaron dos actas de compromiso entre la Comunidad Huarpe de Guanacache y el grupo de ranqueles con el Poder Ejecutivo provincial, como garantía de una política de “reparación que asegure el resurgimiento de las identidades autóctonas”. A partir de entonces el estado provincial desplegó acciones dirigidas a grupos indígenas. En consecuencia, se procedió a la apertura de una agenda estatal que implicó la elaboración de una batería de sanciones legales tendientes al otorgamiento de derechos especiales y reparaciones socio-económicas. También se instauró una oficina específica de asuntos indígenas en la administración pública.

En materia de derechos indígenas se efectuó la adhesión a la legislación internacional y nacional vigente desde hace más de dos décadas, como la declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas. También, conforme a lo establecido en el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Argentina, se procedió a la promulgación de la Ley provincial N° V-0600-2007 de “reconocimiento a la preexistencia étnica de todas las comunidades originarias que habitan y habitaron el territorio provincial ante el daño acometido a los pueblos indígenas hace más de un siglo atrás” y en su segundo artículo determina “restituir las tierras que históricamente le han pertenecido”. Estas disposiciones jurídicas se acuñaron como parte de la política denominada de “reparación histórica de las comunidades originarias de San Luis”.

La Ley N° V-0600-2007 actuó como marco a través del cual se fueron articulando otras normativas, en su mayoría sancionadas por medio de decretos de necesidad y urgencia. De este modo se añadió la restitución de tierras con el objeto de garantizar el acceso a la educación, la salud y al territorio, y asegurar su autonomía económica aclarando que las tierras no podrán ser enajenadas, ni transmitidas, ni embargadas, nada que pudiese implicar la pérdida o mengua de su propiedad. La cantidad de superficie y la ubicación de las mismas quedaron a criterio del Poder Ejecutivo, especificando que se adjudicarían solo aquellas que estén bajo dominio estatal de la provincia, es decir, sin expropiar a privados.

Es necesario aclarar que esta disposición se estableció de acuerdo a la Ley Nacional 26.106 que declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente les pertenecieron a las comunidades originarias del país (inscriptas en el RENACI), sin embargo, ningún órgano nacional intervino en las restituciones en San Luis. Al contrario, fue desde el estado provincial que se procedió a mensurar y restituir los terrenos. En otras palabras, no hubo intervención alguna por parte del estado nacional en esta instancia.⁵⁰

⁵⁰ Vale recordar que solo la Comunidad Huarpe de Guanacache (CHG) dispone de personería jurídica nacional, provista por el INAI mediante su registro en el RENACI. Una de las comunidades ranqueles tiene personería jurídica comunitaria, pero otorgada por la Dirección General de Personerías Jurídicas y Cooperativas de San Luis, a partir de que en el año 2008 se creara el Registro Provincial de Comunidades Originarias. De hecho, la Comunidad Pinkanta se registró en él, aunque al poco tiempo obtuvo la personería jurídica nacional radicada en el puesto del noreste de Mendoza. Estas diferencias en los tipos de reconocimientos jurídicos cobran especial dimensión si tomamos en cuenta la Ley 26.106 que regula la aplicación del Relevamiento Territorio de Comunidades Indígenas (Re.Te.CI) y suspende los desalojos en todo el territorio nacional donde habiten comunidades, debidamente inscriptas en el RENACI. Además, el relevamiento supone la instancia previa a la titulación de tierras comunales. De manera que las comunidades ranqueles, al no contar con personería jurídica, quedan al margen de los alcances de la ley. Sumado a ello, hasta el momento no hay un órgano provincial articulado al Re.Te.CI en consecuencia, no se ha realizado el relevamiento correspondiente. Por su parte, el Registro Provincial, asegura un reconocimiento institucional que compromete al estado de San Luis a brindar asesoramiento técnico y económico para el “desarrollo cultural” sin especificar cómo lo hará.

En agosto de 2008 se restituyeron las primeras 2500 hectáreas de tierra a ranqueles, ubicadas hacia el sur, a 200 km de la ciudad capital y 130 km de la localidad de Fraga. Al año siguiente a través del decreto de necesidad y urgencia 2884-MGJyC-09 se completó la restitución haciendo un total de 66.413 ha. que conforman el “Pueblo Ranquel” constituido por las comunidades Manuel Baigorria y la Gayki Gner. En el mismo decreto se menciona que ambas comunidades pertenecen a la Nación Ranquel que habitó desde tiempos inmemoriales el centro argentino y que mantuvo su independencia del estado argentino. Por su ubicación geográfica, el tipo de clima y la fertilidad de los suelos, estas tierras sustentan pasturas óptimas para el desarrollo de la ganadería. Antes de ser otorgadas a estas comunidades, consistían en tierras fiscales administradas por el gobierno para la implementación de un plan agropecuario llamado Pioneros Siglo XXI.



“Pueblo Ranquel”



Laguna, “Pueblo Ranquel”

Las adjudicaciones se oficializaron mediante la realización de actos ceremoniales en dichas tierras y contaron con la asistencia de las máximas autoridades provinciales, en 2009 a ranqueles y en 2011 a los huarpes. Para ese momento se había finalizado la construcción de viviendas, las cuales disponen de un diseño arquitectónico que recrea las antiguas moradas indígenas, como aduares y tolderías. En total se construyeron 30 viviendas para huarpes y 20 para ranqueles, incluidas en cada caso dos viviendas para alojar a turistas. También una escuela y un hospital, como espacios tendientes a articular con prácticas interculturales y saberes ancestrales. Para la Comunidad huarpe se elaboró un proyecto de reparación del sistema lagunar en respuesta al pedido inicial de Guakinchay que analizaré en el siguiente capítulo.

Los integrantes de las tres comunidades pasaron ser beneficiarios del plan social “Trabajo por San Luis” (a excepción de las autoridades). Este programa de asistencia social surgió como medida de contención ante la crisis política y económica de 2001, pero terminó instalándose como política de estado. No obstante, una vez que estas personas se radicaron en las comunidades, las tareas realizadas como contraprestación del plan se adaptaron a las “costumbres” y necesidades de cada comunidad. Así, por ejemplo, en el caso de las mujeres huarpes dejaron el pastoreo y comenzaron a trabajar como tejedoras en el centro cultural de la Comunidad. En el caso del “Pueblo Ranquel”, los planes giran en torno a la actividad ganadera por contar con una hacienda de miles de cabezas de ganado vacuno, en su mayoría. “Del

campo” se encargan los hombres, mientras que las mujeres desarrollan sus tareas principalmente en la escuela.

En el caso de las autoridades comunales, estas son elegidas mediante el voto de sus integrantes cada dos años o según establezca el estatuto que ellos mismos elaboran. Luego son designados por decreto como “responsable administrador” que implica, entre otras cuestiones, encargarse de manejar el fondo de coparticipación otorgado por el estado a través de la Tesorería General de la provincia. Sus funciones pueden asemejarse a las de un delegado municipal, sin embargo, las atribuciones de estas autoridades sufrieron cambios a lo largo de estos años, como se verá en el capítulo 5.



Comunidad Huarpe de Guanacache

Como hemos señalado, en 2007 se inauguró el Área de Culturas Originarias dependiente del Ministerio de Inclusión Social -primero funcionó como área, luego ascendió al rango de programa-. Este espacio institucional se diseñó para diagramar y sostener las medidas planteadas en las Actas de Compromiso con respecto a la recuperación y revaloración de saberes y prácticas culturales de los grupos indígenas y su difusión en la sociedad puntana. En seguida se procedió a la selección de quien ocuparía el puesto de jefe, si bien no se realizó en los términos de un concurso público y abierto, los interesados debieron presentar un proyecto para poder competir. Pascuala Carrizo Guakinchay resultó ganadora tras competir con

la propuesta de miembros del C.E.R y con Miguel Gil. Como era de esperar, la victoria de Pascuala contribuyó a acrecentar la distancia entre los referentes huarpes.

El año 2008 fue declarado “Año de las Culturas Originarias”. En 2011 se realizó una Enmienda a la Constitución Provincial que incorporó el Artículo 11 Bis, que asienta el reconocimiento de los derechos y garantías establecidos en la Constitución Nacional, considerándolos “un piso sobre el cual la provincia puede ampliarse”. En este sentido, especifica que todos los habitantes de la provincia gozan de derechos de inclusión social e inclusión digital como nuevos derechos fundamentales, a la vez que se reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas.

Hasta aquí vemos la elaboración de un corpus legislativo que con premura actualizó el estatus jurídico de los derechos indígenas en la provincia adecuándose a estándares nacionales e internacionales. Asimismo, estas medidas fueron adaptadas a las premisas perseguidas por el gobierno en términos de políticas de inclusión social, digital⁵¹ y territorial que venían desarrollándose como parte de las gestiones de gobierno anteriores. Más adelante me explayaré en las condiciones que posibilitaron el reconocimiento estatal, por ahora solo cabe señalar la predominancia que la cuestión social adquirió en las intervenciones estatales contribuyendo al reconocimiento de los derechos indígenas de forma expeditiva.

Pero aquello que dota de especificidad a este proceso de juridización del indígena puede verse en un decreto elaborado por el Poder Ejecutivo provincial en donde Alberto Rodríguez Saá, amparado en razones de necesidad y urgencia, determinó:

Que deviene necesario una reparación histórica mayor para que dicho Pueblo alcance la autonomía correspondiente para su plena viabilidad económica; Que a dichos fines corresponde la constitución de un ejido municipal, como estatus mínimo de carácter provisorio, con la que se posibilite el aseguramiento del desarrollo integral y sustentable del Pueblo Huarpe, arbitrando medios concretos que posibilitarán la planificación y el acceso al capital que les permita adquirir plena autonomía y viabilidad económico-financiera, como así también ejercer libremente los derechos a la autodeterminación (Decreto N° 1751-MGJyC-2011).

Esta iniciativa propugna reconocerlos como Pueblo Nación, cuyo ejemplo más cercano es el estado plurinacional de Bolivia declarado en 2009, pero dado que la autonomía política en términos de múltiples naciones en un mismo estado resuena utópica en el contexto argentino

⁵¹ El gobierno de San Luis lleva adelante una política de "inclusión digital" que supone asegurar el acceso a internet de forma gratuita en las ciudades como en zonas rurales. Las escuelas instaladas en los dos territorios indígenas cuentan con antenas de conexión a *wi fi*.

actual y porque el estado provincial carece de tal facultad, “provisoriamente” se les confirió un estatus equiparable al de un municipio. No obstante, simbólicamente, se los reconoce como “Pueblo Nación Huarpe” y “Pueblo Nación Ranquel”. Bajo estos títulos se elaboró el Acta Histórica Fundacional de este último, asentada en mayo de 2009 y sellada con la firma del gobernador Rodríguez Saá, quien expresó: “reconozco los derechos de la Nación Ranquel en este día que comienza. Esto tiene que ser respetado por la Nación Argentina. Este es el enorme desafío que tenemos” (mayúsculas del original).

Pero el desafío mayor es el que sobrevino a estos grupos, cuando las familias huarpes y ranqueles comenzaron trasladarse a sus nuevos hogares para establecerse dentro de un nuevo modelo de organización social-territorial. De acuerdo a las disposiciones mencionadas, se instauró una modalidad que supuestamente concierne principios de autodeterminación con “antiguas” formas de tenencia comunal de la tierra adaptadas a mecanismos jurídicos actuales. Es decir, se combina una modalidad similar a la tipificada por el INAI que reinstala figuras antiguas de autoridad (como cacique y consejo de ancianos) en aras de un autogobierno indígena, próxima a la que rige en países de Canadá.⁵² De esta forma queda convenido el reconocimiento estatal que incluye, al menos discursivamente, el binomio territorio y autonomía, dos de las demandas que históricamente los pueblos indígenas de Latinoamérica han planteado (Bengoa, 2009).

Esto invita a pensar junto a Das y Poole (2004) en la constante redefinición de los modos de gobernar y legislar sobre los márgenes. A partir de que aquello que no era “visto” se vuelve objeto y sujeto de una política estatal, conformando una retórica de inclusión que exhibe las redefiniciones en la construcción de otros internos, así como las tensiones entre los marcos jurídicos (internacional, nacional y provincial). En esta línea, las fronteras geográficas y simbólicas, como señala Briones (2005), resultan dispositivos de territorialización de soberanías que tienen la capacidad de inscribir subjetividades ciudadanas. A la vez que nos muestra la plasticidad de estas fronteras en relación a cómo se tensiona y reelabora la liminaridad interior, permitiéndonos vislumbrar las co-construcciones de aboriginalidad según los estilos provinciales de construcción de hegemonía cultural (Briones, 2005, p.6). Inspirándome en estos postulados, en los apartados restantes me centro en cómo impactó esta

⁵² A partir de la segunda mitad del siglo XX, las comunidades indígenas de Canadá alcanzaron el derecho a la autodeterminación y el control sobre sus territorios al ser reconocidos por el estado canadiense como “nación”, si bien hay cierta solidez en el reconocimiento legal esto no priva que existan conflictos y límites para el ejercicio de su autonomía, en particular cuando se involucran intereses en torno a los recursos naturales (Lightfoot, 2016; Tockman, 2019). Que a diferencia de Bolivia no se declara como estado plurinacional, sino, multicultural.

política en el proceso de construcción de una identidad colectiva y en los efectos de ser reconocidos por el estado provincial como Comunidad Huarpe de San Luis.

Pretérito impreciso

Recorrí a pie las viviendas construidas en la CHG con la intención de presentarme y de que oportunamente nos vayamos conociendo. Casi todas estas personas residen en sus nuevas casas desde 2011, aproximadamente. Las distancias entre cada núcleo habitacional son extensas, desde 3 km hasta 12 km si se quiere ir desde la entrada hasta el puesto de los Valdez, "allá *al fondo*". Es poco frecuente encontrarlos a todos reunidos con excepción de algún evento u ocasión en particular y, cuando lo hacen, suelen reunirse en el centro cultural o la escuela de la Comunidad.

Por lo general, una mujer salía a recibirme y me invitaba a pasar o a sentarme en la galería junto a ella, seguidamente me ofrecía mates dulces o alguna infusión. Las primeras charlas no me resultaron fáciles. Como supo advertirme Pascuala y otros miembros de su familia, las personas podrían ser esquivas frente a rostros extraños. Aun así, desde un principio se mostraron afables. Las pausas largas y los silencios ominosos desafiaban mis ansias hasta que deslizaba alguna pregunta o comentario y obtenía una respuesta concisa. Mis preguntas anzuelo oscilaban entre cuándo fue que construyeron las viviendas y cómo era la vida antes - sin precisar demasiado-, procurando identificar posibles cambios e indagando a qué se lo atribuían. A esto último respondían: "*gracias a Pascuala, ahora tenemos casas y trabajo*", como consecuencia de haber llevado el reclamo al gobernador.

En cuanto al *antes*, mi pregunta era indefinida temporalmente e intencionalmente ambigua, aunque sus respuestas lo fueron todavía más. A veces se situaban en la infancia sin anticiparlo o remitían directamente a historias y saberes de los más *antiguos*. Otras veces el pasado se entretejía a otras etapas de su vida, como cuando subsistían de la cría de animales, previo a los planes sociales, dado a que en la actualidad solo los que prestan servicios en el corral realizan estas tareas. Otro punto de común de referencia era *antes* de la edificación y de que tuvieran sus casas de material, tímidamente algunos recordaban que vivían en ranchos de adobe.

De esta forma, el *antes* irrumpía en contraste con el presente asociado a experiencias signadas por las condiciones socio-económicas en que vivían, como también, en contextos de desmarcación de las identidades indígenas. Por ejemplo, en una de las primeras conversaciones con Miguel Calderón, él me compartió su experiencia en la escuela secundaria a la que asistió

en la localidad sanjuanina de 25 de Mayo donde, para no ser estigmatizado, tuvo que convivir y aparentar aceptar el imaginario de que los indios no existen.

La situación a la que refiere Miguel nos coloca ante una operación otrificadora y de supresión de lo indígena, que niega su aboriginalidad e impone una visión homogénea de la identidad nacional y provincial en un ámbito privilegiado para la reproducción del ideal criollo, como lo son las escuelas. En casos como el de Miguel y Pascuala suele suceder que públicamente resignifiquen episodios en que han sido marginalizados por ser indígenas, o aparentarlo, esto nos habla de su capacidad de transformar experiencias de negación en instancias de identificación positiva. Las marcas a las que asignan huarpidad se manifiestan a través de “feno-mitos” (Escolar, 2007), además de la cabellera oscura y trenzada de Pascuala, podemos añadir la eminente estatura de Miguel y el cuerpo esbelto del joven Mauro Valdez que me han sido señalados como características del “*típico*” cuerpo huarpe.

La construcción de Miguel y Pascuala como referentes los acercó a experiencias de otras agrupaciones indígenas y les implicó circular por distintos ámbitos (educativos, universitarios, gubernamentales) posibilitando la adquisición de otros capitales culturales. Por ello, no resulta extraño que en sus discursos aparezcan términos como el de “cosmovisión indígena” e “interculturalidad”. En sus trayectorias se identifican dos momentos, en los cuales también puede incluirse al referente huarpe Miguel Gil. El primero podemos llamarlo de “retrospección étnica”, consiste en una revisión de acontecimientos pasados ligados a memorias de la infancia e historias familiares, y hasta sus apariencias físicas, que son decodificadas en clave étnica y resignificadas como soporte de su identificación actual. El segundo es un momento de “revisionismo indígena”⁵³ desde donde reelaboran el pasado a partir de la búsqueda de distintas fuentes, incluyendo archivos históricos, obras literarias y hasta artículos académicos, con una especial reflexión en obras fundantes de la historia nacional hegemónica, voceras de las teorías extintoras. Llegada esta instancia se encuentran en una posición más consolidada de su autoadscripción y como autoridades del grupo, desde este lugar capitalizan las lecturas que luego son interpretadas al interior de la organización y por fuera de esta, en las exposiciones que acostumbran realizar, como una evidencia del futuro que se les impuso.

⁵³ Esta categoría está articulada a un proyecto de investigación (PIP-CONICET) en curso, denominado “Revisionismo indígena en Argentina”, dirigido por Diego Escolar y codirigido por Guillermina Espósito. A grandes rasgos, refiere a prácticas de saber y recuperación, emprendidas por indígenas con el objeto de reinterpretar la historia nacional, en términos éticos y morales.

A modo de ejemplo, una vez noté que Miguel Calderón tenía en el asiento trasero de su vehículo una obra de Faustino Sarmiento fotocopiada, al verme agarrarla me explicó el motivo de su lectura. Primero aclaró que obligadamente tuvo que estudiarlo en la escuela, por ser un prócer patriótico y, justamente, porque conoce su pensamiento y accionar y lo que significaron para su pueblo es que estaba releýendolo. También me contó que recientemente habían discutido sobre el tema en las reuniones de comisión por la Ley de Educación Intercultural Bilingüe, al mismo tiempo que se inauguraban las clases escuela en la Comunidad y decidieron no adherir al feriado del 11 de septiembre, fecha asignada al “día del maestro” en conmemoración del fallecimiento de Sarmiento.

Así como se retoman ciertas figuras veladas de la historia nacional, extrayendo su manto sacro, rescatan y ponderan a otras. Tal es el caso del caudillo lagunero Santos Guayama. Al decir de Escolar (2007) se ha convertido en uno de los míticos ancestros de la “comunidad imaginada huarpe” junto a Martina Chapanay (p.93). Pascuala refirió a Guayama como un “*hombre que sabía mucho*” a propósito de las luchas por las tierras en Guanacache, y me recomendó que hable con Carlos Fernández, señalando que era un estudioso del folclore. Seguí su consejo. Carlos, de unos sesenta años aproximadamente, inició la conversación asentando que Santos era hijo de una blanca y de Gregorio Guayama, descendiente de huarpes. Lo definió protagonista de numerosas rebeliones, destacando las que encabezó junto a los laguneros en defensa sus tierras y el acceso al agua a mediados del siglo XIX. “Lo tildan de gaucho malo, pero también está el mito de que era un protector de los humildes”, dijo refiriendo a sus actos justicieros al mejor estilo Robin Hood, sin obviar sus “actos delictivos”. Por su parte, Miguel Gil se remonta a Santos Guayama y afirma su lazo de parentesco ligado a su bisabuelo José Andrés Díaz, otra figura emblemática de la zona por ser el primer maestro indígena designado por el estado republicano.

Lo notable de que Guayama sea blasón de la identidad indígena es la metamorfosis que recae en su figura. De ser considerado por la historia dominante como “gaucho sangriento”, “malviviente” y “bandido” y quedar desprovisto de etnicidad (cierto efecto residual se ve en la descripción de Fernández), pasó a ser indigeneizado por los huarpes en un contexto de reivindicación identitaria.⁵⁴ Esta polisemia no es atribuible a la vida incógnita del gaucho sino,

⁵⁴ A excepción de Miguel Gil, que realiza una distinción tajante en la vida de Guayama, en su etapa como defensor lagunero y luego como “gaucho montonero”, pues Miguel se caracteriza por ser un dogmático de lo huarpe.

como indica Escolar (2007, 2018) es una muestra de los difusos lindes entre la historia “criolla” e “indígena” puntualmente para el período de las guerras civiles desde 1820 hasta 1870.

Las fluctuaciones y superposiciones entre lo indígena y lo criollo no son poco frecuentes entre mis interlocutores huarpes. No obstante, en el caso de la mayoría de los integrantes de la CHG se expresan de forma menos nítida y hasta oblicua. En general se muestran más reticentes a hablar desde posiciones que los enmarquen como huarpes. En escasas ocasiones escuché que emplearan el término descendiente para autoreferirse, mas no huarpe, *indios* eran sus antepasados, de forma genérica. Coinciden en que *antes* no se hablaba mucho de que eran *indios* pero se sabía, más precisamente, “*los más antiguos lo sabían*”.

Las mujeres con quienes más llegué a profundizar sobre estos temas, de una edad de cuarenta a sesenta años, invocaban a sus madres, tías o abuelas como las autorizadas para hablar del pasado y de cuantas cosas más. “*Sabían mucho*” afirmaban lamentándose de que no pudiese hablar con ellas porque fallecieron o están demasiado mayores y es difícil poder comunicarse. Tal como sucedía con doña Petrona, madre de los Carrizo Guakinchay. Su nieta, Lucía Calderón, me habló acerca de la importancia de las historias que sus abuelos le contaban, “*leyendas o cuentos, que van de generación en generación*”. Su abuela y tía abuela relataban historias de gauchos y cómo ellas se escondían de estos en Las Lagunas.

Lucía recordó que en sus últimos años la tía abuela se perdía a causa de su enfermedad y “*como que retrocedía en el tiempo y se asustaba de los ruidos y decía que los gauchos la iban a venir a buscar*”. Plácida (o Pachi), una entusiasta de los relictos de la cultura material (siempre me mostraba cacharros o puntas de flechas que brotaban del suelo), es la madre de Lucía y Miguel y hermana de Pascuala, a cuenta gotas me compartió historias minúsculas en las que aparecían los gauchos, advirtiéndome sobre su tendencia al olvido y a causa de no ser ella “*quien lo ha vivido*”, a diferencia de su abuela: “*mi abuela se sabía los nombres de todos... por eso sé las historias de gauchos que nos contaba, cuando sabían venir a robar y las picardías que hacían*”, me dijo en un breve trayecto que recorrimos en auto. Al bajarnos en su casa, le transmitió mis preguntas -e insistencia sobre el pasado- a su marido, Don Calderón. Me hablaron de un tal Jovino de quien no podían recordar su apellido, pero sí sus destrezas como jinete, motivo que lo llevó a ser reclutado por los gauchos. Estos personajes efímeros eran recordados por sus proezas al galopar y otros saberes ligados al domino del campo puestos en

práctica en sus huidas, probablemente del control ejercido por las fuerzas del poder estatal en el marco de las insurrecciones montoneras.⁵⁵

Susana Valdez, de una edad próxima a Plácida (mayor de cincuenta años), me habló de las historias que, como cuentos, los adultos narraban cuando era niña, “*los chicos de ahora no son como antes... a nosotros de niños nos contaban no sé cuántas historias y nos asustaban con cualquier cosa. Ahora ellos te asustan. Si les decís algo, te dicen que son mentiras de viejo*”. Luego agregó: “*Pascuala tiene buena memoria, ella sabe*”. También me recomendaron que visite otras comunidades del otro lado del río Mendoza, “*allí hay gente mayor que sabe muchísimo*”, me dijo Juana que proviene de aquellos lados, pero vive en la Comunidad al estar casada con Justo Valdez. Su abuelo fue un gran cacique “*o eso era lo que nos contaban*”, me aclaró dibujando una sonrisa.

Las historias del pasado componen una parte importante de las identificaciones huarpes. Son expresadas en una tenue, aunque directa ligazón a sus ancestros. Siempre antecedidos por una advertencia de olvido. El pasado se entremezcla con memorias construidas en base a lo que sus mayores le narraban, historias con un aura de miedo vinculadas a los gauchos y persecuciones a estos bandidos. Prácticas y saberes de un pretérito impreciso, vacilante, que se entraman de diversas maneras a Guanacache; una guarida que gracias a su naturaleza oculta y furtiva dificultó el acceso, siendo testigo de su supervivencia desde la época colonial.

⁵⁵ Durante la rebelión de las montoneras, el área de Guanacache consistió en un sitio privilegiado por su naturaleza para el escondite y refugio de los gauchos y bandidos que encaraban las revueltas desafiando el control estatal. Para un análisis histórico y antropológico de la figura Santos Guayama y su aporte a la etnopolítica argentina ver: Diego Escolar (2014) y (2018).



Bosque de chañar, lagunas de Guanacache

Las Lagunas fueron escenario de las contiendas entre gauchos y criollos en los cuales se asoman las imágenes duales de Santos Guayama y, en menor medida, Martina Chapanay, protagonistas de historias que moran en sus infancias. A través de los relatos imbricados a “lo gaucho”, es decir, lo criollo como origen mítico argentino (Isla, 2003), puede verse el solapamiento entre dos narrativas históricas, las de provincialidad y las de “huarpidad” (Escolar, 2007). Atendiendo al planteo de Escolar, estas se articulan especularmente, como puede verse reflejado en la selección de personajes ancestrales como Santos Guayama. Las narrativas de huarpidad en vez de remontarse a períodos más antiguos para representar una continuidad inmemorial, se sitúan en el período formativo de los estados provinciales y la nación argentina, colocando estos períodos como “horizonte de representación de su aboriginalidad” (2007, p.93). Esto nos señala que las memorias indígenas también se configuran en relación a los modos de imaginar la nación, tomando sus retóricas pero discrepando en las valoraciones (Escolar, 2007, 2014).

Este juego entre memoria y olvido se entrama a las disputas de la memoria (Pollak, 2006 [1989]). Como Isla (2003) subraya, la memoria en tanto narración del pasado resulta una arena de abundantes disputas, en particular cuando se dirimen identidades nacionales y étnicas. Siguiendo con el autor, estas narraciones además de nutrirse de eventos significativos del pasado esculpen desde el presente los futuros que desean para la nación o la etnia (2003, p.42).

Por lo tanto, la memoria incide en el presente como en el futuro y esto se vislumbra en los surcos que el olvido dominante dejó en las formas de recordar el pasado indígena.

Las memorias indígenas huarpes irrumpen de la clandestinidad, no siempre con la misma fuerza o nitidez, tampoco lo hacen sin exhibir las marcas de haber sido obligadamente silenciadas. Estas fracturas se encuentran en las formas recordar y se muestran cada vez que señalan puntos ciegos en la historia a causa de que “*no se hablaba de eso*”. Las censuras son colocadas en un pasado reciente, cuyas cicatrices atraviesan las historias de vida, como ilustra Pachi, al contar que al igual que sus hermanos la llevaron a la ciudad para que estudiara y allí vivió en la casa de una familia para la que trabajaba:

Era gente buena, me dejaba estudiar, pero a la hora de la comida no me dejaban que me sentara en la mesa... esas cosas, vio... A uno lo mandaban a la escuela y decían que no dijera que era Guakichay porque decían que eran mala gente, uno no contaba, ni decía nada... y ahora cuánto hay que se llena la boca hablando de que es de Las Lagunas.

Estos recuerdos son guardados con escozor, vergüenza o miedo hasta que salen, con distinta intensidad y resguardo según la persona, como Pachi indica. Pollak (1989) plantea que el largo silencio sobre el pasado no remite forzosamente a la oposición entre estado dominador y grupos minoritarios, suele darse de forma más intrincada y hasta ambivalente. A diferencia de lo que sucede con los líderes huarpes, los acusados de reprimir las memorias indígenas no aparecen en los recuerdos de mis otros interlocutores.

Con más fuerza se presenta el recuerdo, y el anhelo, por la abundancia del agua. Los cuales se manifiestan con variaciones en fusión de las trayectorias familiares y generacionales. Aquellos que pudieron o no tuvieron alternativa, vivieron algún momento de sus vidas en ciudades o poblados más grandes. La diáspora se entrama al proceso de desecamiento de Las Lagunas, que tampoco sitúan en un período específico, sino que oscila y se combina con otros cambios ocasionados en el ambiente. Sin adentrarnos en los causantes, podríamos decir que el vaciamiento fue percibido gradualmente, aunque experimentado en base a sucesos específicos como los terremotos en San Juan en 1944, los más longevos, si no el de 1977, y el impetuoso fenómeno del “niño” en 1998. La referencia a la sequía se manifiesta en contraste al presente y es caracterizado por la vida de abundancia gracias al agua que emanaba de Las Lagunas y que permitía la siembra de zapallos, maíz y exuberantes pasturas, como la circulación de diversos tipos de peces y aves acuáticas. Hasta que “*vino una crece y se llevó el río*”, como me dijo Susana Valdez sobre la intempestiva huida del agua en Guanacache.

El “*haber estado desde antes en el campo*” es un tópico recurrente en las conversaciones con los adultos mayores (más de 60 años). La permanencia en el campo remite a cómo ha sido habitar en las proximidades de las desecadas lagunas indicando que, así como no resultó fácil para quienes se fueron, tampoco lo fue para quienes se quedaron. Plácida y Don Calderón me describían un paisaje que dista del hoy: “*antes esto estaba lleno de lagunas y el ciénago estaba por allá, por las lagunas del Silverio hasta que empezó a meterse el río hasta cortar la laguna*”. Para él los cambios fueron ocasionados por la fuerza furtiva de la naturaleza, tomando como ejemplo el terremoto que tuvo epicentro en San Juan en 1944, cuando era niño.

Permanecer, además, significó vivir en puestos “*todos juntos*”, abuelas, madres, padres, hijos y primos y a una distancia significativa de otras familias; transitar caminos de difícil acceso, a caballo o a suerte de un viejo rastrojero, sabiendo que la asistencia sanitaria, los centros educativos y proveedores de alimentos se encuentran a horas de camino. Miguel Calderón, su hijo, en distintas oportunidades me marcó la relación que tienen con el lugar, con las tierras, y los modos de habitarlo previo y posteriormente a la restitución:

Nosotros hemos vivido en comunidad siempre, somos de ahí de la zona, pero con esto de la personería jurídica estamos desde el año 2006, 2007, no recuerdo del todo bien... Antes en la comunidad no existía lo que se ve ahora. Las viviendas eran hechas por nosotros mismos, algunas de material, otras de adobe que se les llama tipo rancho y no teníamos lo que se ve ahora, gas, acueducto... Lo que se veía eran caminos de tierra, nuestra movilidad era a caballo o caminando. Eso también nos implicaba a nosotros no vivir en comunidad anteriormente, a la mayoría, ¿por qué? porque salían a San Juan o Mendoza a buscar educación, salud, cosas que en ese momento en la comunidad no había.

La ruralidad constituye no solo un lugar desde donde reelaborar sentidos colectivos anclados a la permanencia si no, también, una prueba de autenticidad indígena que remite a uno de los elementos claves del “emergente indígena huarpe”. Como da cuenta Escolar (2007), ser pobladores rurales habilitó la construcción de los estándares culturales sobre la autenticidad aborígen en Cuyo. A la vez que expresó una forma de legitimar el pedido por respuestas y soluciones ante la marginalidad y exclusión social. Todo lo anterior pone de relieve que no se trataba únicamente de que el agua escaseara para el consumo humano y los animales. En la falta de este recurso confluyeron una serie de problemáticas asociadas a vivir sobre los márgenes del estado provincial, una zona espacial y socialmente marginada, así como en condiciones ambientales agudizadas por la sequía y salinización del suelo.

El vivir en el campo, *todos juntos*, se entrelaza a las memorias familiares, las antiguas prácticas y la proximidad de los vínculos asociados a un tipo de solidaridad aparejada a la

ruralidad, que induce a pensar que en actualidad no se produjo un retorno, más por el contrario, estos recuerdos son narrados como remembranzas de un tiempo pasado. No por pasado mejor, como advirtió Spinetta al cantar. Porque si bien la restitución de tierras y la construcción de viviendas ha restablecido la cercanía de los vínculos familiares de quienes habían migrado, así como reforzado los vínculos territoriales, y hace que externamente sean vistos como un colectivo homogéneo, “los huarpes de La Tranca”, existe un abanico de sentidos y (re)sentimientos acumulados en el tiempo que conforman estructuras performativas que vehiculizan sentidos de pertenencia de formas heterogéneas.

A veces de forma gravitante, otras más diáfana, lo indígena se cuela en sus historias de vida. El antes y el ahora configuran la trama desde la cual se narran las memorias colectivas, impregnada de rupturas, conexiones y fragmentaciones. Los relatos del pasado pueden sonar temporalmente distantes, hasta disociados con el ahora, cuando en realidad se hayan hilvanados a un sentido de pertenencia que reconstruyen desde el presente. Como dos espejos, el antes y el ahora, conforman un prisma a partir del cual se reflejan y refractan las memorias colectivas en términos de memorias indígenas. Las conexiones con el pasado se expresan en sus biografías como cuentos, paisajes y acontecimientos que dotan de múltiples sentidos al presente.

Isla (2003) recurre a la figura literaria del “cronotopo” empleada por Bajtín (1979) para ilustrar el modo en que el pasado se conjuga con el porvenir en el presente, o sea, una conexión espacio-temporal que permite “atar el pasado al presente cotidiano para inteligir el devenir y actuar en consecuencia” (p.37). En el caso de los huarpes de la CHG, la síntesis entre pasado y porvenir está dada por el “*día en que Pascuala fue a pedir agua*”. Como mencioné al inicio de este apartado, Pascuala es la pieza que engarza el pasado y el hoy. Cada narración de mis interlocutores es situada desde una coyuntura posibilitada por el acercamiento de Guakinchay al gobierno provincial. Puesto que su accionar como mediadora devino en un “catalizador étnico” que indigeneizó el reclamo de la comunidad y aceleró la conformación del grupo sobre la base de su ancestralidad indígena.

Este último aspecto que describí, se asemeja al proceso de etnización de un conjunto de la población negra del pacífico sur colombiano analizado por Eduardo Restrepo (2002, 2013). El autor repara en una serie de disposiciones, ancladas a un artículo de la reforma constitucional (1991), que actuaron de catalizante apuntalando la experiencia organizativa en torno a una alteridad cultural de “comunidad negra”. Asimismo, para la emergencia y organización de estos

grupos étnicos fue crucial el trabajo de quienes acompañaron el proceso actuando como mediadores externos, principalmente misioneros, académicos y funcionarios.

En el siguiente apartado continuaré indagando en los “catalizantes” que intervinieron en el caso huarpe de San Luis y el modo en que lo hicieron, comenzando por Pascuala. Antes de ello, es importante advertir junto a Escolar (2010) que estos elementos catalizadores no deben opacar las condiciones históricas ni las agencias locales que intervienen en los procesos de emergencia e institucionalización de movimientos étnicos y raciales. Por tal motivo, en las páginas previas me detuve en mostrar la elaboración de experiencias ligadas a Las Lagunas y la enunciación de marcas de aboriginalidad de otros integrantes de la comunidad además de quienes han devenido líderes; por consiguiente, continuaré en esta dirección.

El día que Pascuala fue a pedir agua

“Todo empezó cuando ella se acercó al gobernador y le dijo que somos descendientes huarpes”, resumió Juana. También remarcó, al igual que las otras mujeres, que siempre que pudieron acompañaron a Pascuala a las reuniones con distintos funcionarios del gobierno donde *“nos contaban lo que estaban haciendo”, “y opinábamos”,* como en una oportunidad destacó Susana. Al ser este relato compartido por la mayoría de los integrantes propongo considerar la reunión inicial entre Pascuala y el gobernador como una narrativa fundacional que cristaliza el encuentro y deviene en un punto de inflexión de la historia de la Comunidad, entre la vida de *antes* y lo que decantó de él. Pues ese primer encuentro marcó un hito en las historias de vida de los integrantes de la CHG, inaugurando una etapa de relaciones con el estado provincial que ocasionó cambios significativos en las formas de percibir la presencia estatal.

En una oportunidad, Don Chacho, un viejo baqueano, me dijo: *“mi mamá era de La Rioja y se vino acá y se entreveró con los indios de acá”*. Sin más que agregar pasó a contarme que vivió por distintos lugares y trabajó varios años en el norte del país luego de que los echaran del puesto que colindaba con el Parque Nacional Sierra de las Quijadas, al momento de la constitución de este (año 1991). Allí vivió con sus hijos y su difunta esposa *“hasta que con los animales nos sacaron”*. Después pudo comprarse el puesto donde ahora vive su hijo con su propia familia, del otro lado del río Mendoza en El Forzudo (provincia de Mendoza). *“No fue fácil”*, concluyó, haciendo referencia al esfuerzo y el trabajo que le valió poder adquirir un terrero y hacerse su casa. Ahora vive en la Comunidad, donde también tiene su casa, y le dejó

la del puesto a su hijo con su familia. Hablando de cómo experimentó los cambios relativamente recientes en su vida y la de sus familiares, dijo:

Ch: la única que hizo algo fue Pascuala, ella peleó por las tierras, hizo que nos dieran las casas.

A: ¿Y qué decía la gente entonces?

Ch: Primero decían que era verso, como se demoraron para hacer el barrio. Primero iba a estar en 2009 y recién 2010, 2011 fue que estuvieron... También fuimos cuando le entregaron las casas a los ranqueles, allá en el sur. Viajábamos más cuando estaba Pascuala en la presidencia y el otro hombre que estaba allá [en las comunidades ranqueles, refiriendo al lonko Sandoval] (Chacho, 01/06/2019)

En sus palabras se plasma el descreimiento al que referí en la primera parte de este capítulo, un sentimiento compartido que rondó durante los comienzos de la organización. Me comentaban que cuando supieron que desde el estado provincial existía la posibilidad de respuesta ante a lo solicitado por Pascuala, inclusive que atenderían cuestiones que no habían siquiera planteado, dudaron de su factibilidad. Al igual que las reticencias de algunos miembros con la solicitud de personería jurídica, la desconfianza se vinculaba a un descreimiento generalizado con respecto a la actividad política y de que esta represente realmente una posibilidad de transformación.

En aquellos momentos previos, la presencia estatal local era casi imperceptible en términos materiales, no existía un edificio municipal o algún tipo de centro administrativo en ninguno de los parajes del noroeste.⁵⁶ Tampoco salas sanitarias ni escuelas. A excepción del puesto policial colocado en el límite fronterizo, no se contaba con un soporte material o simbólico que hiciera tangible al estado en la cotidianidad más que por su ausencia. Es decir, sus representaciones remitían a una imagen distante y monolítica del estado, circunscripta al centro, con ellos en la periferia. En tales circunstancias era de esperar que la generosidad de los anuncios despertara desconfianza, resultaba improbable que la situación pudiese revertirse con la misma facilidad con que fue propuesto.

Hasta entonces la experiencia con la actividad política no había causado mejoras en la calidad de vida. Al estar próximos a los límites provinciales, la visita de políticos de San Juan y Mendoza irrumpía esporádicamente cada vez que se acercaban las elecciones y difícilmente

⁵⁶ Para cualquier tipo de trámite deben viajar a la ciudad capitalina. Tampoco disponen de autoridades locales cercanas que representen al poder ejecutivo. Ahora son los responsables administrativos del municipio los que ejercen esta función, aunque, sus decisiones se restringen al territorio indígena.

retornaban a cumplir con lo prometido (servicios básicos como agua potable, luz y hasta salas sanitarias).

Una vez que la política indigenista fue materializándose en acciones concretas y, sobre todo, a partir de la adjudicación de tierras y la realización de las obras -cuya entrega fue formalizada a través de actos con presencia del gobernador-, se fue consolidando la narrativa sobre *el día que Pascuala fue a pedir agua*. Esta aparece como una respuesta casi instantánea respecto de los cambios percibidos en los últimos años. La performatividad del relato como práctica reiterativa del discurso produce los efectos que nombra (Butler, 2001, p.18), y acabó por reificar la reunión con el gobernador, poniendo fin a la visión que se tenía de la política como algo negativo e imponiéndose sobre los eventos previos que derivaron en el encuentro con el gobernador y que es atribuida a la conducción de Pascuala, aumentando su prestigio personal como líder.

Pero también, la materialidad que adquirió esta política estatal potenció el efecto de ser reconocidos como algo positivo y trascendental en sus vidas. Atendiendo a la descripción de los hechos que realizó Chacho, una vez que las viviendas estuvieron construidas dentro del territorio restituido y alambrado sobrevino una fuerza envolvente que se tradujo en la incorporación estatal de la comunidad indígena. La infraestructura montada irrumpe en una geografía construida como el “desierto”, sinónimo de atraso y escasez (Saldi, 2010). Esto explica también por qué la adquisición de tierras, casas y servicios de salud y educación son motivo de críticas y demandas por parte de habitantes de poblados cercanos y, también, de quienes habitan por fuera de la jurisdicción de San Luis. Recordemos que es una zona signada por desfavorables condiciones socio-económicas y ambientales y de baja densidad poblacional, sumado a la tenencia precaria de la tierra.



Ingreso Comunidad Huarpe

Todo este despliegue territorial alteró la dinámica del lugar. Por ejemplo, con los años, la escuela *Xucum Pe* fue ampliando su matrícula con niños y jóvenes que viajan desde puestos cercanos a El Encón (50 km aproximadamente) para asistir a clases. De esta manera, la cotidianeidad está atravesada por el contrapunto entre la vida de antes y un “ahora” permeado por el advenimiento de la presencia estatal, “*el día que Pascuala fue...*” representa no solo el inicio del reconocimiento de sus derechos como indígenas sino, también, cambios sustanciales en sus condiciones materiales y disposiciones de vida de quienes residen al interior de la tranquera de acceso.

En resumen, el reclamo por el agua resultó un galvanizador del proceso de reivindicación que venía asomando. Pero la “llegada del estado” es un catalizador de las adscripciones huarpes, en la medida que arrojó mayor visibilidad a la emergencia de estos sujetos como colectivo indígena. Ahora bien, esta acción catalizadora puede retardar o detener procesos, como analizaré a continuación.

Catalizante étnico, ¿o esterilizador de demandas?

Es necesario retomar lo desarrollado en la primera parte de este capítulo junto con algunas de las discusiones volcadas hacia el final de la misma. El pedido de la ampliación del sitio Ramsar, para incluir a los humedales de San Luis, consistía en una petición aislada hasta que cobró otros ribetes. Recuperando los términos en que Laclau (2012) piensa la conformación de identidades políticas, esta petición fue la mecha de un cúmulo de necesidades

y potenciales demandas ligadas a condiciones de vida precarizadas que encendió memorias de larga duración asociadas a las luchas por el agua, las tierras y las identificaciones indígenas (Escolar y Saldi, 2017), contribuyendo a que el reclamo decante en una indigenización del pedido. Empero, cuando esta demanda empezaba a crecer y a trascender en el espacio público, aconteció la reunión con la máxima autoridad provincial. Fue entonces que el estado provincial se comprometió a llevar agua para satisfacer la demanda, pero su respuesta más que abordar la problemática, replicó con demasía.

Este exceso es el que se materializa en la narrativa fundante con tal fuerza que opaca el recorrido previo realizado por este grupo y antepone la voluntad del propio gobierno en actualizar el estatus de reconocimiento indígena. La anticipación y desmesura de la contestación estatal claudicaron la posible articulación de una cadena de reclamos insatisfechos, en términos de Laclau (2012). Además, como planteé, con la absorción de la demanda se anuló la posibilidad de que fragüe un actor político (litigante). De allí el interrogante que arroja tal desenlace en relación a las dinámicas de subjetivación política una vez que el reclamo fue satisfecho.

Es dificultoso establecer los efectos que tuvo el reconocimiento estatal en las marcaciones indígenas en el corto plazo. Aun así, vemos que cobró mayor visibilidad la Comunidad y con ello la etnicidad adquirió un estado público. A un nivel más subjetivo y personal, las automarcaciones no se expresan con la misma intensidad ni de la misma forma entre los integrantes de la CHG. Es decir, la integración social y laboral de estas familias como grupo étnico preexistente visibiliza al colectivo como uno indígena pero no necesariamente contribuye a reforzar los vínculos de sostenimiento para una identificación colectiva.

A: Si haces un balance, ¿Cómo pensás que fue el trayecto recorrido, desde que estás como funcionaria? ¿Crees que se han alcanzado los objetivos que propusiste?

P: Yo creo que se avanzó mucho en corto tiempo. Se avanzó en obras, restitución de tierras, en mucha, mucha infraestructura. Mucha cosa material, mucha cosa a nivel económica. Y, para ser crítica, los procesos humanos llevan otro tiempo, yo hice un balance de cinco años hace un tiempo. Como que falta madurar procesos, son otros tiempos los de las personas. Muchos se han sentido desorientados porque se vieron con inmensas posibilidades y no los supieron aprovechar y se quedaron en los vicios viejos, y bueno, también es parte de que somos seres humanos y no cajitas de zapatos que se pueden apilar, somos seres humanos... (Pascuala Carrizo Guakinchay, 15/07/2014).

Tal fue la respuesta de Pascuala al momento de cerrar la entrevista. La preocupación por consolidar los sentidos de pertenencia y por revitalizar los vínculos y prácticas identitarias

que aglutinen al grupo permanece hasta estos últimos años, como he podido observar a través de proyectos de distinta índole que han fracasado o si quiera han llegado a implementarse a causa de falta de interés por lo miembros de la comunidad. Un evento que gráfica este malestar fue la realización de un taller de “fortalecimiento étnico” dictado por un grupo de profesionales de las ciencias sociales para los más jóvenes en 2017, al cual asistió solo uno, el resto de los que participaron viven fuera del territorio.⁵⁷ Con motivo de esta ocasión, Pascuala me explicó: “*se quedaron con eso, como si no tuvieran más por que luchar*”, remitiendo a las dificultades que encontraba para poder incentivar la participación en asuntos que abarcan la vida en comunidad, desde la ocupación de cargos laborales y la concreción de proyectos de comunitarios hasta la sucesión en los cargos de autoridad.

De sus declaraciones se desprende una de las consecuencias que acarreó la “absorción” estatal y es el efecto esterilizador que contrapuso el “saldar” de antemano las demandas. Podrá verse ahora con más claridad que la “excesiva” respuesta estatal sirvió de mecanismo de inhibición de posibles conflictos a razón de que el estado provincial desaparece como antagonismo. Como Frederik Bath (1969) advirtió, las identidades colectivas se construyen en las internaciones entre grupos, también, como Mouffe (2009) señala no hay “nosotros” sin distinción del “ellos”. Entonces, lo que aquí se manifiesta es la falta de una oposición necesaria para la rearticulación identitaria, sin que implique el aniquilamiento del grupo y su adscripción indígena, acarrea consecuencias en el sostenimiento de una identificación colectiva.

En este punto es pertinente comparar el devenir de esta Comunidad Huarpe con el de la organización Huarpe Pinkanta. Recordemos que esta última, a consecuencia de la ruptura con los grupos huarpes de Mendoza primero y, después, al quedar fuera de la política de reparación histórica, logró articularse con otras familias y encarar el reclamo de su reconocimiento a partir de la recuperación de la lengua huarpe. Sus integrantes destacan y distinguen el hecho de que realizan prácticas basadas en elementos “propios” de la identidad huarpe y cantos en su lengua. También se jactan de que desarrollan su lucha a través de ceremonias que no implican la intempestiva intervención del espacio público, “*nosotros no quemamos neumáticos, sahumamos con jarilla*”, dicen orgullosos de su militancia.

⁵⁷ A partir de mi asistencia a este taller como parte de mi trabajo de campo etnográfico, y porque resultó una experiencia incómoda en lo intelectual y personal, realicé un análisis sobre esta situación en el marco de un curso de doctorado dictado por Marcio Goldman, que tras su recomendación fue publicado en un artículo. Ver: Calderón Archina (2020).

Paralelamente, sus estrategias organizativas son contundentes en términos negociación con distintos agentes y agencias estatales. Por ejemplo, han logrado acuerdos para efectuar proyectos identitarios con la Universidad Nacional de San Luis y con la Secretaría de Agricultura Familiar de La Nación (sede San Luis). Franco Gil, sobrino de Miguel, está a cargo del Consejo de Pueblos Indígenas (CPI) de San Juan y desde este lugar ha tendido líneas de trabajo en conjunto con la Municipalidad del departamento de Caucete. Esta organización tiene presencia en las tres provincias de Cuyo y en dos de ellas ha logrado articular convenios con instituciones de distintas esferas de estatalidad.

Respecto de sus estrategias, estas tampoco implican una impugnación al gobierno provincial, sino que buscan aproximarse al diálogo exhibiendo un discurso más cerrado en términos identitarios reforzando su autenticidad como elemento legitimador. Puede aventurarse que para los pinkanta la exclusión les valió poder sobreponerse y ampliar las bases de la organización en un número mayor de integrantes y generar estrategias para sostener tales vínculos y consolidarse como grupo. De esta manera optaron por jugar las reglas instituidas, es decir, por las vías y herramientas provistas por los estados nacional y provinciales. Entonces, si bien no disponen del mismo estatus de reconocimiento de sus derechos en comparación con la CHG, no se encuentran al “margen” del estado, sino que tienen anclaje en diversas instituciones estatales. Lo cual exhibe una aparente paradoja entre una ausencia de reconocimiento estatal y una alta receptividad estatal. Dado que han entablado alianzas con otros grupos y redes indígenas, pudiendo negociar con diferentes agentes estatales e incluso satisfacer alguna de sus demandas, pero teniendo como faro la política indigenista de San Luis en lo relativo a la reparación socio-económica y territorial.



Puesto el Junquillal, Lavalle (Mendoza)

Como un espejo invertido, el caso de la CHG muestra que la receptividad del estado provincial actuó como un catalizador del proceso de construcción de una identidad colectiva indígena. En la medida que el “exceso” y la celeridad del reconocimiento resultó en una acción capaz de retardar -o detener- procesos internos de estos movimientos obstaculizando el fortalecimiento como grupo. Pues la premura con la que se actuó desde el estado provincial detuvo la posibilidad de generar alianzas más firmes entre las personas que acababan de agruparse, en tanto que clausuraron la eclosión de pulsiones que emanaban de la construcción de otro como frontera antagónica. En palabras de Laclau (2012), quedaron inscriptos en una totalidad institucional. Mas como hemos advertido, permanece abierta la posibilidad de que se valgan de las herramientas institucionales y aun así replicar en un proceso activo de permanente reproducción y contestación entre hegemonía y subalternidad (Gramsci, 1986). Pues como Butler (2011) añade a esta noción gramsciana, “la transformación social no ocurre solo reuniendo masas en favor de una causa, sino precisamente a través de los modos en que las relaciones sociales cotidianas son rearticuladas” (p.22).

El estado “deviene-estar”

Las medidas acuñadas dentro de la política indigenista dispusieron de la fuerza y los medios para regular un nuevo entramado entre huarpes, sociedad y estado, prohijando su

integración socio-económica y territorial junto al reconocimiento de la diversidad cultural. A esta altura decir que ello impactó en las relaciones estado y comunidad indígena y, por ende, en las subjetividades colectivas e individuales no supone una novedad, pero sí si definiéramos las relaciones que se establecen entre los procesos de sujeción y subjetivación. Lo cual implicará indagar las condiciones que posibilitaron el reconocimiento, así como la “idea” de estado que se forja por parte de estos individuos.

Una de las medidas de mayor impacto en términos de incorporación estatal fue la creación de puestos de trabajo. En varios casos consistieron en la primera experiencia laboral con el estado. En principio mediante planes sociales y, con el tiempo y para algunos, concluyó en el traslado a planta permanente. También, ante determinadas situaciones, se asignó el cobro de pensiones y jubilaciones. Otro punto relevante es la asistencia social en ámbitos como la salud y educación. Al disponer de un establecimiento educativo cercano, pueden llevar a sus hijos a la escuela primaria y secundaria, inclusive algunos mayores pudieron retomar sus estudios primarios. Las viviendas son consideradas como una de las conquistas más significativas. Dado que una vez que se establecieron en sus nuevos hogares contaron con el acceso a servicios básicos y conectividad a internet.

Los planes de trabajo, la salud y la educación actúan como tecnologías de poder que Foucault (1989, 2006) considera como formas entrelazadas de control y administración de los sujetos y del saber que sobre ellos se genera. Aunque de acuerdo a la legislación que regula las comunidades-municipios indígenas de San Luis, la modalidad instaurada se condice más con las “técnicas de gobierno a distancia” que proponen Rose y Miller (1992, p.174) con la intención de reubicar el rol de estado y cómo este crea entidades locales y personas capaces de operar una autonomía regulada, remarcando que autonomía no es la antítesis o ausencia de poder político.

A grandes rasgos vemos que estos avances fueron el resultado de un tipo de intervención estatal caracterizada por conferir mejoras sociales que, en un sentido convencional y amplio, podría asemejarse al “estado de bienestar” ya que consiste en una política que intenta solucionar problemas de exclusión social y asegurar una distribución más equitativa en donde el estado es el principal impulsor (Esping-Andersen, 1996).⁵⁸ Empero, con el doble reto que

⁵⁸ Además de intervenir en amplias esferas de la vida social, se instala como una fuerza de ordenamiento de las relaciones sociales con el objeto de producir formas determinadas de igualdad (Esping-Andersen, 1993; Anderson, 2003).

supone en un contexto de expansión del modelo neoliberal en la región.⁵⁹ Sumado a la eclosión de este modelo en diciembre de 2001 en Argentina.

Con esto, no es mi intención reducir la incorporación de estos colectivos en corte étnico a las derivas de la crisis de 2001 o la adopción de pluralismos culturales en varios estados nacionales -sin dejar de reconocer su influencia como vectores estructurantes en las relaciones Estado/Sociedad-, si no, que interesa desentrañar el vínculo entre estatalidad provincial y subjetividades. En este sentido, Escolar (2005, 2007) aporta una sugerente tesis a partir de considerar como factor crucial de la emergente huarpe en San Juan y Mendoza la relación entre representaciones de estado y las identificaciones colectivas en la larga duración. Escolar muestra que para cuando los gobiernos populares de estas provincias propulsaron la incorporación ciudadana de grupos subalternos, entre las décadas 1920 y 1940, lo hicieron a través de una descaracterización étnica y su invisibilización como categorías efectivas de adscripción (2007, p.159). En contraposición, con la retirada del estado de bienestar, y al producirse un quiebre del vínculo recíprocaritario con el estado y de la “idea” que de este se tenía, se produjo un impulso hacia la re-subjetivación aborigen de los colectivos populares en provincias como las de Cuyo consideradas “libres de indios” (2005, pp. 54-56). Sin embargo, para el caso de San Luis habría resultado a contrapelo de lo que plantea el autor, como daré cuenta a continuación.

En Argentina el estado de bienestar comienza a materializarse con mayor fuerza a partir de las presidencias de Juan Domingo Perón. Concretamente durante 1943 y 1955 se cristaliza la idea de conformar una “comunidad organizada” a través la subordinación de la economía a una lógica política que promovía la justicia social mediante la intervención del estado (Ferrer 2010, p.288). Por esos años la gobernación de San Luis estaba intervenida por distintos gobiernos de facto. Recién en 1973 es electo Elías Adre, representante del partido peronista en la provincia que no llegó a terminar su gestión a causa del golpe cívico militar de 1976. Con el retorno democrático en 1983 asume Adolfo Rodríguez Saá y a partir de entonces que se consolida la intervención estatal a través del proyecto de promoción industrial,⁶⁰ infraestructura

⁵⁹ Como primer experimento de políticas neoliberales en la región se reconoce a Chile, llevado a cabo en la dictadura de Pinochet bajo el asesoramiento del economista ortodoxo Milton Friedman. Esto trazó el primer antecedente entre regímenes autoritarios y la aplicación de políticas neoliberales que se extendieron al resto de las dictaduras que afectaron a gran parte de los países latinoamericanos a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Estas medidas apuntaron fundamentalmente a contener los altos niveles inflacionarios en tiempos políticos y sociales turbulentos.

⁶⁰ El régimen de promoción industrial se deriva de la ley nacional n°20.560 sancionada con el propósito de resarcir económicamente a las provincias con menor crecimiento industrial y estimular su economía a partir la instalación

y obras públicas (rutas, acueductos, líneas eléctricas), desarrollo productivo y una política social destinada al crecimiento demográfico a partir de la construcción y entrega de viviendas sociales. De acuerdo a Samper (2006) con la asunción de Rodríguez Saá se inició la configuración de un estado intervencionista que abandonó los patrones de liberalismo clásico y neoliberalismo que habían regido hasta entonces en la provincia. No obstante, durante la década de 1990 se desarrollaron cuatro de los cinco mandatos de Adolfo Rodríguez Saá como gobernador, en simultáneo con las presidencias de Carlos Menem, y si bien ambos adscriben al partido peronista, el primero es considerado uno de los principales exponentes de las políticas de ajustes de corte neoliberal.⁶¹

Para cuando asume Alberto Rodríguez Saá en 2003 continuaba el desmadre a consecuencia de la crisis. Como mencioné páginas atrás, una de las medidas que adoptó de la gestión predecesora y que colocó como pivote de sus sucesivos mandatos fue la política de inclusión social ligada a los planes de trabajo. Esta política fue lentamente acercándose a los derechos culturales y a las políticas de desarrollo turístico (Seveso, 2018). En primera instancia estos cambios se materializaron en la reorganización de la estructura estatal a partir de la instauración de cuatro nuevos ministerios, dos de ellos destinados principalmente a la cuestión social: el Ministerio de la Cultura del Trabajo, encargado de gestionar el Plan Trabajo por San Luis, al cual se le destinó el 25% del presupuesto, y el Ministerio del Progreso, relativo a las cuestiones de educación, cultura, vivienda, turismo y deporte.⁶²

Este contexto fue propicio para que años más tarde los términos de diversidad e identidad provincial se anclaran en el discurso oficial incorporándose como ejes de políticas y programas estatales. En este sentido, la predominancia de la cuestión social vinculada a la construcción de una ciudadanía más amplia y diversa contribuyeron capaz de absorber la demanda de la comunidad huarpe.

y la radicación de empresas en los territorios provinciales, que a su vez consistió en el otorgamiento de beneficios fiscales a dichas empresas.

⁶¹ El neoliberalismo considerado como una teoría de las prácticas político-económicas (Harvey, 2005) que arribó en América Latina a través de distintas oleadas. Dentro de estas, la aplicación del Consenso de Washington (1989) que implicó flexibilización laboral, incremento de las exportaciones, privatización y la retirada de estado en áreas de provisión social desencadenando niveles altísimos de desempleo, economías nacionales deterioradas y pobreza estructural (CEPAL, 2013).

⁶² En un principio asociado al estímulo de las industrias creativas (cine, teatro, software) y la accesibilidad a las mismas. Luego adquirieron preponderancia en el sistema administrativo y mayor autonomía con respecto a otras áreas como educación, vivienda y deporte. Para ser realizadas en un plazo mayor, se elaboraron planes maestros en los cuales comenzaron a calar con fuerza los conceptos de empleo digno, turismo, cultura, desarrollo sustentable y ciudadanía digital.

Si bien las medidas adoptadas en materia social se desmarcan de las premisas del estado neoliberal lo hacen, paradójicamente, con ciertas continuidades y adaptaciones que indican la convivencia con la racionalidad neoliberal. Por ejemplo, mediante el incentivo de la “participación ciudadana” y el involucramiento de los “asistidos” en áreas que eran exclusivamente de dominio estatal (Lenton y Lorenzetti, 2005, p.244, comillas de las autoras). En San Luis puede verse en las tareas de seguridad realizadas por beneficiarios del plan en contraprestación que implicaban prácticas de vigilancia en los barrios y calles de la provincia, debiendo tomar nota de los movimientos y sucesos y notificar a la policía en caso de actividades “sospechosas”. Más allá de los diversos modos que existen para llamarlos modos de gobernar post 2001 (“neodesarrollista”, “postneoliberal”, “populista”, “la vuelta del estado”, “progresista”, “neoliberalismo popular”), se torna evidente que se produjeron cambios en las formas de ejercer la estatalidad y que implicaron un papel activo del estado en convivencia con lógicas mixtas, próximas al neoliberalismo (Sztulwark y Gago, 2012).

El advenimiento de una forma específica de estatalidad que impactó en la Comunidad Huarpe de Guanacache a partir de su reconocimiento, la denomino “estado deviene-estar”. Esta representó la primera experiencia en sus vidas de integración social y laboral como indígenas repercutiendo notablemente en el “estado como idea” (Abrams, 1988). La noción que propongo tiene raíces en el estado bienestar pero no puede asimilarse por completo a este dado el contexto nacional e internacional en que se configura y por las características que adquiere. A su vez, guarda inspiración en la noción heideggeriana del *Dasein*⁶³ en la medida que se construye en su presencia, en un “estar-ahí”.⁶⁴ Lo cual considero que ayudará a evitar fijar y reificar la imagen del estado en su análisis, pues no puede ser delimitada ni precisada por fuera de la relación cambiante Estado/Comunidad Huarpe. Así, el vínculo de estatalidad se define por la presencia y cercanía forjada en la relación entre estado y sujetos en el espacio sobre el cual el primero se proyecta y en el sentido que los segundos le dan. Pero a su vez, se trata de una

⁶³ La inspiración en Heidegger no es ingenua y tiene en cuenta los vínculos entre peronismo y la influencia de la figura y obra del filósofo alemán. Si bien no me detendré en estos antecedentes, vale mencionar los trabajos de Feinman sobre la contraposición de lecturas de los peronistas de Puerta de Hierro (círculo íntimo de Perón durante su exilio) y sus lecturas de Heidegger, mientras que militantes de movimientos como la JP y Montoneros estaban influenciados por las lecturas del Che Guevara y Sartre.

⁶⁴ Como trato de dar cuenta en la definición de la noción de “estado deviene-estar”, no me baso en la realización metafísica a partir de la autenticidad en la existencia del ser que propone Heidegger, sino en la reformulación de los modos en que las cosas son, sus posibilidades de ser y cómo se presentan en el mundo. Por otra parte, encuentro en la pregunta por el *Dasein* y la espacialidad de lo humano (Heidegger, 1927, 1951) tropos que allanan la búsqueda para pensar cómo el Estado se instala en el espacio cotidiano y construye lugares propios.

representación de estado directamente ligada a quienes lo encarnan, una presencia concreta asociada a su cuerpo y persona y los poderes que de estos parecieran emanar.

Específicamente, este estado-idea es personificado en los hermanos Rodríguez Saá, principalmente Alberto, “*el Alberto*”, como lo llaman mis interlocutores. Con quienes han construido una relación paternal en base a sus atributos de líderes carismáticos y bondadosos. Sin exceptuar que se trata de una relación de poder que requiere una interdependencia mutua entre autoridades y huarpes. Valiéndome del atributo carismático del líder en el sentido que Scott (2000) propone, como forma de una relación que depende de sus participantes y de su entorno cultural. De esta manera, el carisma no es solo una característica del gobernante, sino que requiere de la escucha y la decodificación de lo que la audiencia quiere oír. En los siguientes capítulos profundizaré sobre este vínculo y las particularidades del liderazgo Saá.

Por lo pronto, lo paradójico de este caso y que lo diferencia de las emergencias huarpes en Mendoza y San Juan, es que el arribo estatal en vez de provocar un “borramiento” de las identidades indígenas como plantea Escolar (2007) para el resto de las provincias de Cuyo, en San Luis el proceso de incorporación política de las comunidades indígenas exacerbó este tipo de identificaciones, produjo un efecto catalizante, como decíamos. El proceso catalítico puede tener dos efectos opuestos, por un lado, ralentizar, como planteé para los procesos fortalecimiento y sostenimiento del grupo y, por otro, acelerar. Considero que este último aspecto se manifiesta a través de la síntesis de una identificación colectiva que se visualiza en que el arribo estatal haya decantado en una narrativa de aboriginalidad como “*el día en que Pascuala fue a pedir agua*”.

A partir de este recorrido propongo relativizar el contenido político emancipatorio generalmente atribuido a los procesos de emergencia indígena. Puesto que, si bien los movimientos indígenas han adquirido una relevante presencia en la escena social y política en las últimas décadas, la forma en que irrumpieron y en que dialogan con el estado, no siempre es en términos antagónicos. De este modo, en los siguientes capítulos continuaré indagando sobre la relación entre estado -en sus diferentes niveles- y organizaciones indígenas en San Luis, sabiendo que no se trata de una división natural, directa y sin complicaciones (Jackson y Warren, 2005, p.557) e imaginando otros modos políticos de construcción del nosotros/ellos.

Capítulo 3

Cuando la política hace aguas

En 2003 me tocó ser gobernador y creamos el plan inclusión social, había una crisis terrible. Una de las primeras visitas fue acá, en un día como hoy, frío... porque la primera obra que hicimos fue en este lugar, en Desaguadero. Con el plan de inclusión hicimos un montículo de tierra y pusimos un mástil con la bandera de San Luis, ¡con la bandera de San Luis! [El público aplaude, él detiene la palabra por unos segundos]. Entonces, cuando llega el viajero, antes de ver las autopistas, ve la bandera y empieza a darse cuenta de que está en otro país. Bueno, ahí soñamos con refundar la región con todo lo necesario para tener viabilidad económica y social (Alberto Rodríguez Saá 5/6/2017).

Con cierta impronta carismática y campechana se pronunció el gobernador Alberto Rodríguez Saá en el día internacional del medio ambiente ante aproximadamente ciento cincuenta personas. Este evento se desarrolló en la localidad de Desaguadero a medio paso entre San Luis y Mendoza, en un día de preludio invernal, lluvioso, frío y gris. El motivo de la reunión era la celebración por los diez años de la integración de las lagunas de Guanacache, Desaguadero y Bebedero al sitio 102 de la lista internacional de humedales de la Convención Ramsar. Con vistas a esta ocasión se habilitó en los días previos la casa del visitante y el refugio de guardaparques dentro del mismo sitio ubicado en un área natural protegida que depende del Programa de Biodiversidad de la provincia de San Luis. Todos estos acontecimientos tuvieron lugar en un año de elecciones legislativas (nacionales y provinciales) y a pocos meses de concretarse la instancia de votación previa a las elecciones generales de octubre.⁶⁵

La primera parte de este capítulo consta de la descripción y análisis de un acontecimiento etnográfico que reunió en un mismo sitio a dos universos de actores: autoridades, miembros y jóvenes de la Comunidad Huarpe de Guanacache (CHG) junto a funcionarios de las esferas más altas y técnicos del estado provincial. El motivo formal que los congregaba era su participación y/o contribución en la determinación de esta zona como sitio de conservación. En efecto, aquel día confluyeron una serie de situaciones que se entrelazan

⁶⁵ Elecciones primarias, abiertas y obligatorias (PASO), consisten en una primera vuelta electoral donde se determinan las candidaturas oficiales por partido político.

con procesos más amplios, como la problemática histórica por la falta de agua en Guanacache y el proceso de desecamiento de los humedales.⁶⁶

La decisión de analizar este acto reside en la posibilidad de delinear las relaciones entre la CHG y el estado provincial, tomando como eje transversal la problemática del agua. Con tal objetivo, me apoyo en la propuesta metodológica de Gluckman (1958) sobre el análisis de una situación social, que consiste en escoger un evento en base al material registrado y analizarlo en correlación con otras situaciones que involucran a los actores y acciones que allí convergen (por ejemplo, otras obras y proyectos políticos), al mismo tiempo que examinarla desde un enfoque procesual. Esta elección también se explica a través de mi recorrido etnográfico y del desplazamiento entre localidades. En tal sentido, encuentro en el trabajo de Gluckman la inspiración para explorar la complejidad social inmersa en incidentes y/o eventos dramáticos de la vida social que acontecen en el marco de relaciones tensas y dinámicas, y en su capacidad para leerlos diacrónicamente respecto a otras situaciones observadas en el campo. Esto me lleva a realizar una lectura desde distintos estratos analíticos: como acontecimiento, más específicamente como ritual de estado y procesualmente, articulado a la problemática del agua y las pugnas entre estados provinciales y huarpes por este recurso.

En cuanto a la dimensión ritual de este análisis, me baso en una serie de trabajos que pueden ser leídos desde la antropología del ritual (Turner, 1969; Schechner, 2000) junto a otros autores, algunos de los cuales pueden englobarse en la antropología política (Balandier, 1994; Geertz, 1980; Corrigan y Sayer, 1985) que advierten el valor de ceremonias, rituales y performances para estudiar los procesos continuos de formación de estatal.

Guanacache y la inconclusa promesa del retorno

En la unión de los ríos Mendoza y San Juan existía un encadenado de lagunas y humedales que confluían en el río Desaguadero hasta el salar del Bebedero. Un proceso de desecamiento iniciado en el siglo XIX y acentuado desde comienzos del siglo XX hizo desaparecer las aguas. El retraimiento de los cauces está ligado principalmente al aprovechamiento de los afluentes en las partes altas y medias de las cuencas de los ríos

⁶⁶ El deterioro y desaparición de los humedales se corresponde a la incidencia de aspectos biofísicos, socioeconómicos y políticos. Esta problemática cuenta con cierta trayectoria de estudios que desde hace tiempo consideran a la desertificación como un proceso complejo que acentúa las condiciones de pobreza y marginalidad en tierras secas (Abraham y Prieto, 2000; Torres et. al. 2014). No obstante, cabe advertir las posibles implicancias de postulados teóricos que pueden derivar en determinismos y/o tender a la despolitización de ciertos temas al considerarlos “ambientales”, focalizando en factores de alteración como el pastoreo, minimizando -y hasta olvidando- los factores políticos y económicos.

mencionados para la construcción de los oasis agrícolas y ciudades de las provincias de Mendoza y San Juan (Richard-Jorba, 2003). También incide la disminución de las precipitaciones níveas en la cordillera andina. Estos cambios ayudaron a la formación de cárcavas en el sistema del río Desaguadero, derivando en la erosión del suelo que antaño conformaba las Lagunas (Abraham y Prieto, 2000; Escolar y Saldi, 2017).

Es importante resaltar que los causantes del deterioro no se reducen a factores ambientales y climáticos, además se hayan relacionados con la apropiación del agua y su redistribución desigual en beneficio del desarrollo vitivinícola regional. El despegue de esta industria sucedió con la consolidación del estado (nacional y provinciales), durante el último cuarto del siglo XIX en el marco de una etapa de modernización económica y especialización agroindustrial (Richard-Jorba, 2003). La ampliación del sistema productivo requirió de la concentración y gestión del recurso hídrico a través de diques y redes de canales destinados a zonas de regadío (Escolar y Saldi, 2017). También contribuyó la tala de algarrobo durante la expansión del ferrocarril hacia finales del siglo XIX (Abraham y Prieto, 2000; Rojas et al., 2009). Todo ello condujo a drásticas modificaciones en las condiciones ambientales, desencadenando el progresivo vaciamiento lacustre y pérdida del bosque nativo.

Recién en la década de 1990, con la firma del Pacto Legislativo Ambiental del Nuevo Cuyo,⁶⁷ se delinearón unos intentos por frenar el proceso de desecamiento. En el año 1999 se declararon los humedales de Guanacache, concernientes al territorio de Mendoza y San Juan, como sitio Ramsar y ocho años después, en 2007, se sumaron los humedales correspondientes a San Luis y al Parque Nacional Sierra de las Quijadas (jurisdicción del estado nacional). Como vimos en capítulo anterior, para la ampliación del sitio fue clave el trabajo realizado por la ONG Inti Cuyum y, en menor medida, la ONG internacional Wetlands con sede en Mendoza. La demora en su inclusión puede atribuirse a que en San Luis la problemática del agua en el área del noroeste se tornó objeto atención estatal en paralelo -y gracias- al reclamo de la Comunidad Huarpe de Guanacache. Recordemos que junto con la política de “reparación histórica de las culturas originarias”, se procedió al armado de un proyecto de restauración y conservación del sistema lagunar.

⁶⁷ Dicho pacto asentó un precedente en la política ambiental de la Región y en el desarrollo de acciones conjuntas entre las provincias que la componen. Esta medida se encuentra articulada a la instauración del Consejo Federal de Medio Ambiente (COFEMA), organismo que prevé la cooperación entre el gobierno federal y las provincias para la concertación de políticas ambientales.

En consecuencia, desde el Ministerio de Medio Ambiente de San Luis se trabajó en la elaboración del proyecto presentado en 2010. Dos años después del anuncio, se firmó el convenio entre las tres provincias para comenzar la obra.⁶⁸ En este lapso el gobierno de San Luis se encargó de gestionar los fondos y realizar los estudios de impacto ambiental requeridos por la Secretaría de Ambiente de Mendoza, como condición para firmar. En los informes ambientales se contempló la humedad de las distintas zonas intentando dar con aquellas en donde se hallaban las principales lagunas. También se consideraron diversas variables para determinar la factibilidad de la recuperación del suelo y su permeabilidad, en relación a la capacidad de absorción del agua.

Seguidamente se estableció la construcción de seis azudes, o sea represas, a realizarse en distintos tramos.⁶⁹ Se comenzó con la reconstrucción de la parte baja de la cuenca del Desaguadero, en el sentido sur-noroeste, que comprende desde la Ruta Nacional n° 7 (Desaguadero, límite interprovincial Mendoza/San Luis) hasta la Ruta Nacional n° 20 (frontera con San Juan). Finalmente, en 2014 se inauguró el primer tramo de la obra que consiste en dos azudes erigidos sobre la cuenca del río Desaguadero con la finalidad de levantar y retener los niveles del agua para, de ese modo, mitigar la erosión y suscitar la recomposición de los humedales en las proximidades de dicho río. Hasta el momento se construyó solo este tramo.

Entre los azudes de Desaguadero y La Tranca existe una distancia de aproximadamente 115 kms (ver figura 2), por lo que rápidamente puede determinarse que hasta ahora no ha retornado el agua a los huarpes, no al menos de la manera en que se pactó en 2010. Entonces, me pregunto: ¿Qué pasó en los diez años transcurridos? ¿Se dio por finalizada al completarse este primer tramo o continuarán las obras? Creo poder hallar las respuestas (y a la vez nuevos interrogantes) a partir de la descripción y el análisis del acto por la conmemoración de los diez años de la ampliación del sitio Ramsar.

⁶⁸ Parte de la demora en la ejecución de las obras es atribuida a los inconvenientes surgidos con las provincias vecinas. Desde el gobierno provincial de Mendoza se presentaron reticencias por considerar que faltaban realizarse algunos estudios, luego de ello hubo que ratificar el convenio entre las provincias.

⁶⁹ Los azudes, o presas de retardo, son construcciones realizadas por lo general en hormigón para contener y elevar los niveles de agua de un río o arroyo. Estas estructuras se construyen de forma perpendicular al cauce formando un muro donde queda el agua contenida, en caso de sobrepasar determinados límites, los excedentes retornan a su cauce original, lo cual constituye la principal diferencia con los diques. Estos muros permiten prevenir la erosión y, por ejemplo, regular crecidas. Esta información figura en los planes de ordenamiento territorial y de manejo de los humedales, elaborados por el Ministerio de Medio Ambientes de San Luis.

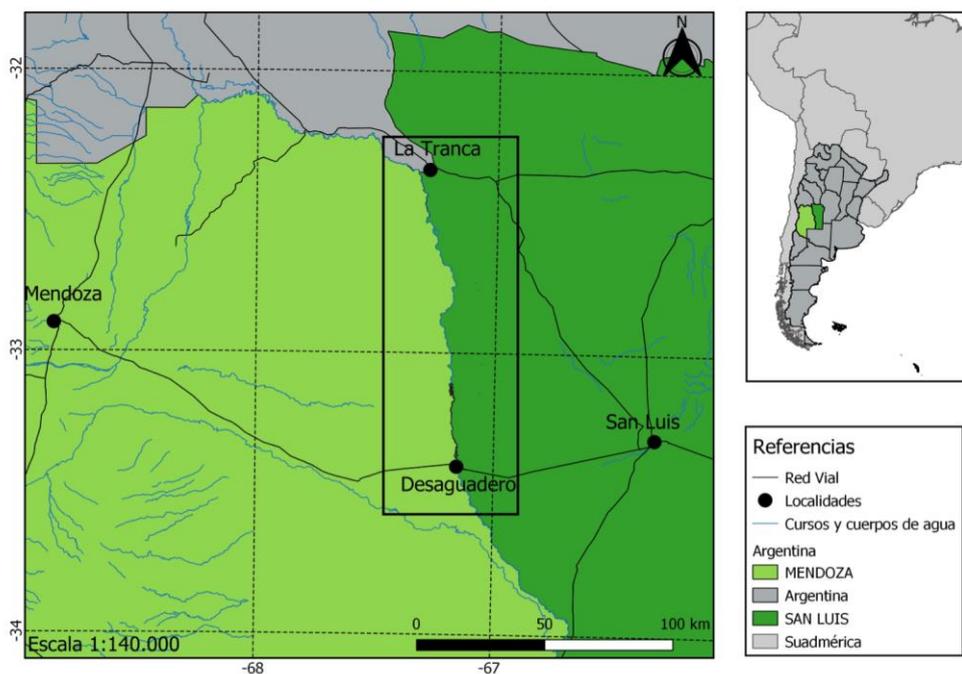


Figura 2. Área de estudio. Elaborado por L. Alvarez (IANIGLA-CONICET)

Los azudes y un acto para celebrar... ¿qué?

Desaguadero es una localidad limítrofe entre las provincias de San Luis y Mendoza, a 80 km desde la capital de la primera y 180 km de la segunda. El río homónimo actúa como frontera geográfica y política, separa dos localidades con el mismo nombre. Ambas atravesadas por la ruta nacional n°7 y a cuyos costados (en el sentido norte-sur) se extiende el poblado, con mayor cantidad de habitantes del lado mendocino, del otro rondan apenas los cien habitantes. Es lo que suele denominarse un lugar de paso, la vorágine cotidiana está marcada por el tránsito de autos y camiones que se detienen en él por los controles policiales, peajes y bomba de nafta que hacen a su principal sustento económico.

Sobre el costado de la ruta se levanta un amplio cartel que, pese a sus dimensiones, fácilmente podría pasar desapercibido. La pintura se ha desgastado, aun así, sirve para advertir la cercanía de las lagunas de Guanacache y sugiere aventurarse a conocer el sitio Ramsar. Desde el camino solo se observan vestigios de hilos de agua sobre el cauce amplio y vacío del río Desaguadero. Por lo que puede resultar desconcertante imaginar que apenas a unos kilómetros hacia adentro hay represas en cuya agua se refleja el azul del cielo.

El acto oficial que nos ocupa fue convocado por el gobierno de la provincia de San Luis a través del Ministerio de Medio Ambiente, Campo y Producción (MMACyP). A través de la

invitación (digital) que circuló por el personal de la administración pública, se ponía el acento en la celebración por estos diez años del sitio Ramsar en relación a las “múltiples acciones desarrolladas por San Luis al interior del Tratado de Paz entre Progreso y Ambiente”. El cual consiste en el plan marco de una serie de políticas ambientales elaboradas a lo largo de un periodo de diez años (2010-2020).⁷⁰ Quienes asistieron fueron en su mayoría empleados y funcionarios estatales, la por entonces cacica Pascuala Guakinchay (y jefa del Programa Culturas Originarias), otros miembros de la CHG, alumnos de la escuela técnica de La Toma⁷¹ y la escuela digital huarpe *Xucum Pe* y unos cuantos pobladores. En mi caso, no fui invitada formalmente, pero carecer de invitación no consistía en motivo de exclusión.

Las malas condiciones climatológicas de ese día propiciaron cambios de último momento en cuanto al lugar, en principio programado en las cercanías del azud 1, a un kilómetro de desvío de la ruta n°7, entre los puestos de control policial de ambas provincias. Los vehículos iban y volvían bajo el cielo encapotado, sin saber dónde sería el acto hasta que se confirmó que el destino era bajo techo, en la isla de servicios (ubicada próxima a la estación de combustible, kilómetros antes del ingreso al sitio). Una vez allí observé a los estudiantes del secundario de la escuela *Xucum Pe* junto a Pascuala, me acerqué y conversé unos minutos con ella. Pascuala expresó una sonrisa al verme, aunque se notaba que estaba con toda la atención en los jóvenes, sus ponchos y en que todo saliera bien, alcanzó a preguntarme por mi trabajo.

Ya en el salón, mientras esperaba, conversé con Darío, jefe del programa de Biodiversidad del MMACyP (se ocupa, entre otras cuestiones, del manejo de las áreas naturales protegidas). Prontamente tuvo que irse y manifestó que de haberse previsto el cambio de lugar no estarían a las corridas: “*era de esperar que estuviera frío en esta fecha*”. También conocí al abogado, Dr. Sosa, quien se encargó de la parte jurídica durante la realización de los azudes y de resolver el conflicto legal que esta construcción desató con la provincia de La Pampa en disputa por el agua.⁷²

Repentinamente los presentes se dirigieron hacia la puerta en ocasión del desfile de funcionarios e, inmediatamente, sonaron los aplausos. El equipo de prensa se encargó de

⁷⁰ Cuyo metaobjetivo es: “alcanzar una política de estado coherente, integrada, armónica, capaz de proteger el medio ambiente sin por ello menoscabar las actividades que facilitan el progreso de los pueblos”, tal como figura en el prefacio del Tratado (MMACyP, 2010).

⁷¹ La Toma es una ciudad próxima al Valle del Conlara.

⁷² El gobierno de La Pampa se interpuso a la realización de la obra, alegando que afectaría a dicha provincia. Finalmente se demostró que no interferiría sobre los cursos de agua que llegan a la provincia.

registrar el ingreso, como también lo hizo parte del público a través de sus celulares. En mi caso quedé a algunos metros de distancia del tumulto y divisé a Alberto Rodríguez Saá que sobresalía, entre otras cosas, por su altura. Lo observé sonriendo y saludando a los presentes. Los funcionarios se ubicaron en el área que conformaría el escenario, dibujando un semicírculo con un micrófono colocado en el centro y una amplia pantalla de fondo que decía “Gobierno de San Luis” con el escudo de la provincia. Alberto se sentó sobre una banqueta. A sus costados se ubicaron los funcionarios de alto rango: Adolfo Rodríguez Saá, senador nacional (desde 2005), junto al ministro de medio ambiente, la secretaria de la juventud, la encargada zonal⁷³ y otras dos personas que no pude identificar. Todos estaban de pie, al igual que el público. Era un salón amplio, vidriado y frío. Antes de comenzar, los jóvenes militantes del partido justicialista colgaron banderas blancas que letra naranja indicaban “Adolfo 2017”.

Pasadas las once horas comenzó la ceremonia con la proyección de un video animado que recreó la pretérita situación de las Lagunas, de su esplendor hasta los últimos tiempos, vacíos de agua. El apogeo fue representado en la exuberancia de colores y con los cauces repletos, posibilitadores de una vegetación tupida, y los huarpes, participantes necesarios de la dicha. Después, sin precisar en qué momento, se exhibió la baja en los niveles de agua y el fin de la abundancia. Tal desenlace fue atribuido a un mal uso de los recursos responsabilizando a los gobiernos de San Juan y Mendoza. Por último, se manifestó que la “desertificación está revirtiéndose gracias a un nuevo paradigma en gestión” que, a su vez, tiene por objeto “reconocer el vínculo ancestral entre las culturas originarias y los humedales”. En consecuencia, se destacaron los logros alcanzados por el trabajo en conjunto con las provincias vecinas del Nuevo Cuyo y se agradeció a todos por el apoyo, concluyendo con la frase “todos somos ambiente”.

Seguidamente se pasó a los reconocimientos. Los homenajeados fueron a recibir sus placas: Adolfo Rodríguez Saá por su actuación en la firma del Tratado Legislativo y Ambiental del Nuevo Cuyo (durante su gestión como gobernador); Guillermo Aguado, ingeniero agrimensor y asesor del gobernador (especialmente sobre temas hidráulicos), reconocido por “su lucha contra la desertificación, por su entrega y labor”. En representación de la Comunidad Huarpe a Pascuala Guakinchay, “por sus ancestrales aportes al uso sustentable de los recursos

⁷³ Desaguadero, Jarrilla y Alto Pencoso son parajes cercanos que cuentan con una baja cantidad de habitantes y dependen del mismo municipio. No obstante, desde hace unos años Desaguadero cuenta con una delegada municipal que depende directamente del Ministerio de Gobierno de la provincia. Su cargo no es electoral, es designado directamente por el gobernador. Su presencia se corresponde con el crecimiento que tuvo la localidad con respecto a las otras dos y por tratarse de una zona fronteriza.

naturales y su participación en el desarrollo y recuperación de los humedales”. Juan Romero Gatica, presidente de la ONG Inti Cuyum, y Heber Sosa, de la fundación Wetlands, a ambos por la colaboración en la caracterización y sistematización del complejo lagunar. Si bien son dos organizaciones diferentes, trabajaron mancomunadamente para este proyecto. Inti Cuyum se disolvió al finalizar su labor, mientras que la segunda es una organización internacional con oficinas en Mendoza que desde hace tiempo se ocupa de temas relativos a la conservación de humedales.

La voz en *off* que condujo el evento señaló en más de una oportunidad que la apoteosis lagunera era el resultado de las políticas sostenidas en materia ambiental, las cuales comenzaron a delinearse tras la firma del Tratado Ambiental de Nuevo Cuyo. La concreción de este pacto fue atribuida principalmente a Adolfo, cuando ejercía su tercer mandato consecutivo en la gobernación. Alberto, durante su discurso, refirió a esa etapa como el prefacio de la recuperación de humedales y definió a estos últimos como el “*espacio donde habitaban y habitan los huarpes*”. Continuó el actual gobernador enfatizando dos cuestiones:

Primero hablaré del sitio Ramsar, la laguna de los Guanacache: hemos hecho un reconocimiento, hemos contado la historia. Costó mucho, la obra la hacíamos nosotros para beneficio de toda la región y aun así tuvimos que estar entre dos y tres años para que nos dieran los permisos, ¡INCREÍBLE! Ante el silencio de la nación... Al final, amigablemente, con el gobierno de Mendoza, logramos que nos cedieran los permisos para que nosotros hiciéramos la obra [ríe].

El otro tema: los huarpes. En aquellos años, cuando estábamos con la Pascuala, le digo: “vamos por más, vamos por más, no se me queden”. Los huarpes son una cultura originaria, son una nación, son nuestros primeros habitantes. ¡Somos nuestros primeros habitantes! [Aplausos]. Permanentemente los vengo recordando. Reconociendo, como dicen los tratados internacionales y nuestra constitución, como dice nuestro corazón y nuestra puntanidad. Porque los huarpes son el origen de la puntanidad, y también los ranqueles, paso el aviso comercial para que no se agranden tanto, ¡y también los ranqueles!

Después, realizó un breve racconto de los logros de la gestión y pidió públicamente a su hermano Adolfo que sea nuevamente candidato a senador nacional e invocando las “tres banderas” de la doctrina nacional justicialista de Perón, remató: “*Nos quieren voltear el proyecto. Por eso, tenemos que entender: nosotros somos el cambio, somos futuro y presente. Somos la justicia social, soberanía política e independencia económica*”. El público cerró arengando el nombre de Adolfo al ritmo de álgidos aplausos. Pero el acto no finalizó allí. Los alumnos de la escuela *Xucum Pe* entregaron al gobernador un jarrón de cerámica en reconocimiento a su trayectoria y lucha contra la desertificación. Ya concluyendo expresó que

pese al mal tiempo iría a recorrer la obra de los azudes y quien estuviese dispuesto podría acompañarlo. Por último, pidió: “*Hermanos huarpes, por favor, vamos por más. Más por la cultura huarpe. Tienen mucho que enseñarnos. Nosotros tenemos que darle todo el respeto que la historia no les ha dado, no les ha dado*”.

Cesaron los aplausos y todos los presentes encararon hacia la salida del salón. El gobernador subió al auto seguido de su custodia, el resto acompañamos en caravana en nuestros respectivos vehículos. Fue un recorrido de pocos kilómetros hasta donde se encuentra el primero de los azudes. Previo a este, el puesto policial, de allí, mediante un leve desvío hacia el norte y sobre un camino de tierra se encuentra la vivienda de guardaparques con una sala de recepción al visitante que señala la entrada al sitio.

En un suelo sediento y salitroso resaltaba la estructura hidráulica con agua suficiente como para denotar la vigencia de la obra. Todos se fueron acercando hacia la costa del azud. El gobernador, rodeado de su círculo íntimo, se acercó a mirar la represa y Aguado le explicó brevemente el funcionamiento de la obra contándole que regresó el rocío matutino, como una consecuencia positiva. Luego Alberto comunicó airoosamente que probaría el agua y, rápidamente, el ingeniero Aguado, en un susurro supo advertirle que esa agua no era apta para el consumo, por lo que el primero hizo simplemente un ademán y salió jocosamente de la situación. Finalmente, funcionarios, huarpes, lugareños y estudiantes posaron para las fotos de prensa rodeando el azud. Minutos después, emprendieron el regreso.

Seguido de que la mayoría del público partiera, Aguado me invitó para que lo acompañe al segundo azud, a una distancia de 15 km del primero. “*Te vamos a llamar para lo que se viene*”, me dijo al despedirnos refiriéndose a la construcción de los próximos azudes. El llamado no llegó, como tampoco anuncios ni rumores de que la obra continúe. La única repercusión mediática aconteció una semana más tarde, cuando se publicó en el medio de prensa digital y oficial del gobierno (Agencia de Noticias de San Luis) el monitoreo realizado para constatar la calidad del agua del Desaguadero por los recientes derrames derivados de la actividad minera en la localidad sanjuanina de Veladero.⁷⁴

Haber participado de este evento fue una experiencia significativa y reveladora. Durante el acto me ubiqué detrás de las cámaras de prensa, desde donde observé a quienes recibieron el reconocimiento y fui recordando sus recorridos en el proyecto que dio origen a la obra.

⁷⁴ <http://agenciasanluis.com/notas/2017/06/10/vigilancia-ambiental-sobre-el-rio-desaguadero/>

Conocía a la mayoría de los homenajeados, algunos desde hace más tiempo como a Pascuala o los profesores de la escuela. A Romero Gatica y al ingeniero Aguado, los había entrevistado anteriormente. A otros, como Heber Sosa o el abogado Omar Saá los conocí recién ese día, pero sus nombres me resultaban familiares. Aquella fue la primera vez que vi reunidos a técnicos, gobernantes y representantes indígenas y de la sociedad civil directamente involucrados a los humedales de Guanacache.

En instancias previas de investigación me contacté con varios los que intervinieron en la ampliación del sitio y el proyecto consecuente de los azudes. Dependiendo del interlocutor, se ponía énfasis en tal o cual etapa, pero, de la forma en que fuese, el relato estaba centrado en el pasado sin advertir posibilidad de continuidad. Otro punto en común, es que los entrevistados concluían en un desenlace exitoso atribuido al gobierno de la provincia.

Juan Romero Gatica fue el único que en el año 2014 y en una entrevista de casi dos horas de duración, describió cómo surgió la ampliación del sitio Ramsar mencionando la participación de la Secretaría de Ambiente de la Nación (durante la presidencia de Néstor Kirchner) -en el acto solo se hizo una mención al “silencio de la nación”, al decir de Alberto-. Pero, sobre todo, Romero Gatica destacó el papel que tuvo la ONG Inti Cuyum en la conformación de la Comunidad Huarpe y la ampliación del sitio, reprochando no haber sido lo suficientemente reconocido. Al menos hasta el momento de esa conversación. Tres años después, esbozó una sonrisa cuando Adolfo Rodríguez Saá recordó públicamente la tenaz insistencia de Juan por resolver la situación de Guanacache, mencionando que este lo rondaba en los pasillos de la Legislatura. La falta de reconocimiento por su trabajo seminal se saldó de cierto modo el día del acto, simbolizado en la placa que le otorgaron, poniendo un cierre a su experiencia con el proyecto Guanacache.

Esta síntesis en la trayectoria de Romero Gatica nos sirve de ejemplo para observar la importancia que la descripción -y seguimiento- etnográfico adquieren en el análisis procesual de las dinámicas políticas (Rosato y Boivin, 2013). Sería imposible reconstruir los intereses y deseos que llevaron a cada protagonista hasta ese lugar, pero sí podemos atender al comportamiento de los actores *in situ*, incluyendo su corporalidad y gestualidad, y las interpretaciones que *a posteriori* algunos realizan. En esta dirección y a partir de las contribuciones teóricas que presentaré a continuación, avanzaré con el análisis del acto.

Análisis social de un ritual de estado

En su clásico trabajo sobre la Zululandia moderna, Gluckman (1958) somete a análisis un conjunto de situaciones considerando que le permitirán acceder al sistema subyacente de relaciones que hacen a la estructura social de la comunidad.⁷⁵ Sin ánimo de abstraer generalizaciones en términos estructurales, me sirvo de este enfoque con el propósito de analizar una situación entrelazada a otros sucesos y procesos.

Esta mirada procesual de las dinámicas sociales la articulo con la propuesta de Turner (1969) de estudiar los procesos como performances sociales. Es decir, analizar el acontecimiento descrito como si fuera una performance (Schechner, 2000),⁷⁶ entendiendo que las acciones expresadas en una ocasión dada no son meras representaciones o dramatizaciones de repertorios preestablecidos, ya que en la repetición también se producen efectos. Por cuanto se trata, además, de una instancia de realización. En este sentido me valgo de la noción de “acto performativo” de Austin (1994) y del uso que de ella hace Butler (1998),⁷⁷ para mostrar cómo a través de los actos del habla se realizan acciones. Austin distingue dos tipos de enunciados performativos, “ilocucionarios” y “perlocucionarios”, los primeros consisten en aquellos enunciados que realizan su acción al momento de decirlos, mientras que los segundos son actos que producen efectos como consecuencia (Austin en Butler, 1998). Atendiendo junto a Bourdieu (2001) que la eficacia del discurso no reside en una fuerza inmanente del lenguaje, sino que requiere de un trabajo de enunciación, concretamente para nuestro caso, de un “trabajo político de representación” (p.98).⁷⁸

⁷⁵ Actualmente, KwaZulu-Natal, una provincia costera de Sudáfrica. En el momento en que Gluckman realizó su trabajo etnográfico, entre los años 1936 y 1936, Zululandia formaba parte de la Unión Sudafricana (un conjunto de colonias británicas). Esta región estaba ceñida por el sistema de Apartheid hasta finales del siglo XX.

⁷⁶ Schechner, al igual que Turner, es uno de los primeros exponentes del campo de estudios de la performance, inclusive, juntos brindaron una serie de conferencias mundiales sobre la performance y los rituales durante los años ochenta que resultaron claves para la consolidación de este corpus teórico. Si bien no se trata de dar con una definición cerrada de esta área disciplinar, caracterizada su vez por su interdisciplinaridad, el autor, propone dos vías de análisis: estudiar algo que es considerado en una cultura particular como performance, o bien, examinar una escena como si lo fuera (Schechner, 2000). Esta última refiere al método de “amplio espectro” que caracteriza a estos estudios y que habilita a que toda actividad pueda ser estudiada “como performance”.

⁷⁷ Butler lleva el análisis de la dimensión performativa al lenguaje a los estudios de género y la teoría queer para demostrar en *El Género en Disputa* (1990) que la identidad sexual no es algo natural sino el resultado de prácticas discursivas y teatrales del género.

⁷⁸ Incluye palabras, teorías, ceremonias y otro tipo de manifestaciones que oficializan visiones de mundo y elevan la objetividad del discurso público. Con esto Bourdieu (1999) repara en las limitaciones de la propuesta austiana, principalmente: no tiene en cuenta que la eficacia de los enunciados performativos es inseparable de la existencia de una institución que defina las condiciones necesarias para que la magia de las palabras pueda actuar (p. 46).

Las prácticas rituales o ceremoniales consisten en acciones valiosas capaces de exteriorizar la conflictividad social a través de la dramatización y mediante la exhibición pública. Como también configuran un tiempo y un espacio a través de los cuales los enunciados adquieren sentido en el instante mismo y a través de este: “el momento en un ritual se excede así mismo hacia el pasado y el futuro, es un efecto de invocaciones previas y futuras que al mismo tiempo constituyen y escapan a la enunciación” (Butler, 1998, p.19).

Turner (1982) enfatiza la capacidad transformadora de los actos ritualizados y comprende esta dimensión bajo la noción de drama social, que abarca una serie de fases que acontecen tras la emergencia de conflictos latentes. De hecho, en su estudio de la sociedad ndembu (Turner, 1969) repara en la estrecha relación entre situaciones conflictivas y el aumento de prácticas rituales. No obstante, existen ciertos rituales que por más que encierren una protesta tienen como intención última preservar y hasta fortalecer el orden establecido (Gluckman, 2009, p.141).⁷⁹

Esta visión dinámica de los hechos sociales supone mayores alcances en el estudio antropológico de la política, pues permite considerar los fenómenos políticos como parte de un continuo de relaciones, instituciones, recursos y eventos (Gaztañaga, 2010, p.62). Considerar la sucesión de y entre situaciones posibilita acentuar la visión diacrónica en los análisis etnográficos y atender tanto al aspecto situacional como relacional de la praxis de los sujetos, incluido el etnógrafo (Evens y Handelman, 2006). Retomando a Gluckman (1958, 1991), se parte de comprender la vida social como un proceso para realizar un análisis de situaciones enmarcadas dentro de relaciones particulares que resultan tensas e inestables. Esto permite observar a individuos y grupos en situaciones en que los mismos actúan, interpretan y adoptan posturas, identidades y valores. Otro aspecto sobresaliente de los rituales, es que en estos se pone de relieve, se amplía, se acentúa y hasta se justifica lo que ya es habitual en una sociedad determinada (Peirano, 2000).

En función de estos aportes y en sintonía con otras lecturas, concibo a los rituales estatales como eventos performáticos que constituyen procesos continuos de formación del estado (Geertz, 1980; Corrigan y Sayer, 1985; Lloyd and Thomas, 1994). Esto sugiere pensar a estas prácticas culturales como instancias en las que el Estado con mayúscula se forma a sí

⁷⁹ Situaciones como tales son claves para analizar la relación dialéctica entre cohesión y conflicto que propone el autor. Para él los conflictos son inherentes a las relaciones sociales y ello está ligado a las costumbres, en el caso de los estados africanos, en particular observa en ciertos ritos, como los de reversión, que se exhibe la protesta al orden pero que acaban por reforzarlo.

mismo (Taussig, 1995), en la medida que la teatralización es un aspecto constitutivo de la política o, también, lo que Balandier (1994) denomina como la dramaturgia de la política.

Continuando con este autor, las técnicas dramáticas no son privativas del teatro, por el contrario, todo sistema político es un dispositivo capaz de crear efectos, representar y escenificar. Balandier enfatiza en la relación directa entre las artes escénicas y el arte de gobernar, en tanto que la hegemonía del poder político requiere producir imágenes de sí (1994, pp.18-19). Para ello es crucial la manipulación de símbolos y su ordenamiento mediante cuadros ceremoniales y rituales, los cuales posibilitan la (re)elaboración del pasado colectivo mediante costumbres y tradiciones que resultan una fuente de legitimidad. En sentido, Hobsbawn y Ranger (1984) y su estudio de las tradiciones inventadas, aquellas prácticas de naturaleza simbólica o ritual que logran -gracias a su repetición (Schechner, 2000)- instaurarse e inculcar valores y crear sentidos de cohesión para establecer una continuidad directa con el pasado. Continuidad que, por lo general, es ficticia pero que al consolidarse logra cubrirse bajo el manto de lo natural.

Estos últimos aportes subrayan el hecho de que los rituales constituyen instancias de legitimación del poder estatal, lo que me lleva a un último punto a considerar en el análisis. Este se relaciona con las formas culturales y materiales que dan sustento al proceso de construcción del sentido social y de los sujetos (Corrigan y Sayer, 1985). Al estudiar la formación del estado inglés “desde arriba”, los autores consideran que involucra una doble construcción, obra de gobernantes y gobernados, rutinas y rituales de mando que debidamente legitimados son los que organizan la propiedad de los primeros y la disciplina de los segundos (p.44). Pero también, las prácticas rituales son necesarias para borrar el carácter social e históricamente producido del Estado, como muestra Blázquez (2011, 2012) a través de los actos patrióticos escolares.

Más adelante, a medida que avancemos con el análisis, ampliaré el potencial de tales argumentaciones en relación a cómo el Estado nunca deja de hablar y cómo, al hacerlo, se afirma al tiempo que define formas aceptables de identidad individual y colectiva.

La política en escena

El acto en Desaguadero consistió en un evento organizado, con un orden planeado, marcado por un inicio y final y ejecutado para un público específico (Schechner, 1974), estas son algunas de las características elementales que permiten leerlo en clave de ritual. Los actores no solo se encontraban describiendo “lo hecho” a través de sus discursos, gestos e imágenes

(pensemos en el video proyectado) sino que, al decirlo, también, algunas de las veces, lo estaban haciendo en el sentido “ilocucionario” (Austin, 1994).

El día escogido fue el cinco de junio, día mundial del medio ambiente declarado por las Naciones Unidas. Consistió en un acto oficial del estado provincial, convocado por el Ministerio de Medio Ambiente, Campo y Producción (MMACyP). No obstante, por momentos fue también un acto político partidario. El instante ejemplar ocurrió durante el anuncio de candidatura de Adolfo Rodríguez Saá, sumado a los carteles y banderas que delataban la aspiración a las legislativas. Además, entre los funcionarios que rodeaban el escenario estaba la jefa de la Secretaría de la Juventud,¹ compañera de fórmula de Adolfo para el Senado.



Azud 1 (gentileza de L. Grangetto, San Luis Prensa)

De la Comunidad Huarpe, además de Pascuala, asistieron Chacho Valdez y su hermano, Pocho, y veinte jóvenes aproximadamente de la escuela *Xucum Pe* con el profesor Andrés Agüero. Los estudiantes del otro colegio fueron convocados por un trabajo que presentaron sobre los humedales y que obtuvo una distinción en un certamen nacional. En relación a los jóvenes militantes del partido justicialista, vale mencionar que 2017 fue declarado por el gobierno de la provincia como “año de la juventud” y como consecuencia se conformó la Secretaría homónima que, entre otras tareas promovía actividades que involucraran a los

mismos en la política y en temas humanitarios como el cuidado del medioambiente.⁸⁰ Hubo pobladores de Desaguadero (San Luis), entre estos, una familia que colaboró durante la construcción de las obras.

La mayoría de los asistentes disponía de una relación de dependencia con el gobierno o de afinidad política. Los homenajeados, a excepción de Romero Gatica, continúan trabajando en la administración pública. En el caso de funcionarios y empleados del MMACyP (vinculados a los programas de medioambiente y áreas protegidas) tenían el compromiso implícito de estar presentes.

Más allá de la reminiscencia por el trabajo realizado en términos de recomposición del ambiente, hubo en los repertorios e imágenes desplegadas un deseo por hilvanar promesas y proyectos que fueron concretados para hacer del momento presente uno de celebración y proyección y, de esa forma, consolidar un relato sobre el accionar estatal respecto de las Lagunas. Se habló de “renovar” el compromiso sin mencionarse cómo; el punto estaba en fortalecer el vínculo entre gobierno y sociedad en un año electoral y en una zona fronteriza. En tal contexto, se buscó hacer palpable la imagen del estado que hace y cumple, al mismo tiempo que construir sentidos de comunidad asociados a la unión entre sociedad -incluidos los pueblos indígenas- con el cuidado ambiental. Y si bien no se trató de un acto dirigido exclusivamente a los huarpes, estos eran parte, y una importante.

Retomando el inicio del discurso de Alberto Rodríguez Saá, la puesta del mástil con la bandera de San Luis fue el prefacio de un cambio a nivel regional con la explícita intención de diferenciar la provincia de las del resto del país, incluidas las vecinas. Luego habló de los huarpes definiéndolos: “*son una cultura originaria, son una nación, son nuestros primeros habitantes. ¡Somos nuestros primeros habitantes!*” [segundos después agregó] “*¡y también los ranqueles!*”.

En primer lugar, se hace expresa la idea de los indígenas como nativos primigenios y herederos naturales del cuidado ambiental. Una imagen que fue recreada en el video y cuando le asignaron el reconocimiento a Pascuala por su labor “en defensa del ambiente”. De ambos se desprende una lectura que coloca a los indígenas y al cuidado por el ambiente como elementos indisociables, como si ser reconocido indígena fuera el equivalente humano a la

⁸⁰ El año 2017 fue decretado por el Poder Ejecutivo como el “año de la juventud” en la provincia. Se habilitó dicha Secretaría orientada a gestionar actividades para promover la participación de los jóvenes en política, actividades de recreación, deportivas y de concientización ambiental.

etiqueta ecológica. Esta correlación se halla también en documentos y fuentes oficiales donde se plasma una lectura de las *culturas originarias* como poseedoras de saberes y prácticas en sintonía con la naturaleza y el cuidado ambiental. Específicamente en el Tratado de Paz entre Progreso y Ambiente, se acude a los pueblos originarios como fuente de conocimientos asociados a una naturaleza prístina pero no se mencionan, ni este ni en otros documentos estatales, cuáles serían y mucho menos cómo practicarlos.

Enunciados como estos se alinean a un atractivo imaginario político contemporáneo del que subyace una visión estereotipada de los indígenas, sus prácticas y uso de los recursos naturales, como coherentes a los preceptos conservacionistas y las lógicas mercantilistas que actúan sobre la naturaleza. Como da cuenta Muehlmann (2013) para el caso de México y con ciertas similitudes el “nativo ecológico” colombiano que propone Ulloa (2004). Estados, empresas y organizaciones no gubernamentales se valen de este argumento esencializador en una directa correlación con lemas promovidos por estas instituciones y en nombre del cuidado ambiental. En Argentina, la relación entre prácticas y políticas de conservación y comunidades rurales e indígenas también es conflictiva. Esto se puede ver con la creación de áreas naturales protegidas como políticas nacionales y provinciales que han provocado el desalojo de poblaciones indígenas y locales habitantes del territorio (ver Ferrero, 2014). Sin ir más lejos, el Parque Nacional Sierra de las Quijadas que abarca una porción apreciable del área de Guanacache en San Luis, es un ejemplo. Recordemos la experiencia de Don Chacho y su familia, vista en el capítulo anterior, cuando contaba: “*nos sacaron con los animales y varios se me murieron porque no tenía a dónde llevarlos, se murieron de hambre*”.

En segundo lugar, el gobernador reproduce la retórica sobre el reconocimiento a las comunidades originarias, localizado en una red de prácticas, incluidos tratados internacionales sobre derechos indígenas que alcanza a mencionar para, una vez más, diferenciarse de otras provincias: “*somos los únicos en la Argentina que tenemos el reconocimiento a las culturas originarias*”. No obstante, la peculiaridad está dada en el instante en que afirma el estado de reconocimiento, transformándolo: “*son nuestros primeros habitantes... ¡y los ranqueles también! ¡somos nuestros primeros habitantes!*”. El “nosotros” lo incluye como representante político puntano y, sobre todo, como ranquel, recordemos que ha hecho pública su adscripción como descendiente y es correspondido por los ranqueles de San Luis y algunos de La Pampa, quienes lo llaman *lonko che*, y por los dirigentes huarpes como “hermano”. Él, al decirlo, se ubica en una posición determinada del espacio social (Bourdieu, 1990) como locutor autorizado para hablar y para hablar con autoridad (Bourdieu, 1999). Lo enunciado se vuelve palabra

creadora: huarpes y ranqueles son parte constitutiva y matriz de la comunidad imaginada puntana.

El empleo de esta retórica resulta una facultad metonímica (Benjamín, 2007) que tiene la capacidad de percibir y producir semejanzas que conducen a la absorción alquímica del otro indígena: el huarpe se vuelve puntano y el puntano huarpe. Allí se visualiza la naturaleza maleable de la comunidad imaginada de Anderson (1993).⁸¹ Siendo lo novedoso de esta comunidad “a la puntana”, el que rompa la discontinuidad histórica con el aborigen del pasado y del presente, resquebrajando el mito de la argentina blanca y trazando una continuidad entre los primeros y los actuales huarpes: he allí al indígena como símbolo vivo de la puntanidad.



Adolfo y Alberto Rodríguez Saá

Hay otro punto que triangula el discurso del gobernador y es cuando exhibe la capacidad del aparato estatal de hacer y mantener políticas a largo plazo, justamente de las que se vale para decir que San Luis es “*otro país*”. Haciendo una alegoría con el “*amor a primera vista*” habló de los accesos a la provincia para desmarcarse de los gobiernos nacional y provinciales. Pero hacia el final, su discurso tomó un rumbo marcado contra la gestión antecesora, lo cual se explica por el clima político de “*campaña*” que atravesaba al evento. Como he indicado, desde el retorno democrático la provincia es gobernada por el partido justicialista y, salvo dos

⁸¹ Anderson (1993), para poder comprender la magia del nacionalismo y su legitimidad emocional, sugiere cierta afinidad entre este fenómeno y las imagerías religiosas. Que no es lo mismo que decir que el nacionalismo sucede a la religión, como aclara, sino que encuentra en los sistemas religiosos elementos claves para pensar al primero, por ejemplo, observa en las lenguas sagradas la fuerza de la conversión como una especie de alquimia que denota la naturaleza del ser humano como sagradamente maleable, lo que en parte habría permitido a las religiones extenderse hacia una comunidad global (1993, p.33).

excepciones, es alguno de los hermanos Rodríguez Saá quien preside el Poder Ejecutivo.⁸² La única vez que ninguno de ellos disputó la gobernación fue electo Claudio Poggi (2011-2015), también por el partido peronista. Una vez terminado su mandato, Poggi rompió relaciones con los Saá y devino en su acérrimo contrincante, sumándose a la coalición de Cambiemos como candidato para los próximos comicios legislativos.⁸³

Hacia el final de su exposición, Alberto puntualizó en los logros recientes -y no tanto- de las gestiones gubernamentales de su partido y de su tercera como gobernador, resaltando las políticas de inclusión digital y social, infraestructura para servicios de salud, el mejor salario docente, la recuperación de una fábrica y entrega de tierras a las comunidades indígenas y recientemente a la comunidad boliviana.⁸⁴ Luego, dirigiéndose a Adolfo Rodríguez Saá, planteó: “*pero tenemos un problema, y es que nos quieren hacer volver para atrás*”. Con esto lanzó la candidatura de su hermano y propuso “*el retorno del cambio continuo*”, que guarda asociación al slogan de la gestión de entonces (2015-2019): “San Luis cambió. Y cambió el futuro”.

El cambio continuo como idea-fuerza podría advertirnos cierta inspiración en “la revolución permanente” de Trotski (1930), no obstante, cobra mayor sentido en relación a la coalición opositora “Cambiemos” con Poggi como referente en la provincia y Mauricio Macri a nivel nacional, presidente en aquel momento. De este modo, el oficialismo provincial contraatacó proponiendo un cambio más radical y constante pero, para hacerlo, era necesario que nada cambie. De esta paradoja del gatopardo⁸⁵ se puede deducir que el cambio obtenido no implicaría una innovación sino continuar con el proceso fundacional lanzado desde que asumió la gobernación Alberto en 2003 e inclusive antes, durante los mandatos de Adolfo.⁸⁶

Para concluir este apartado, retorno a Gluckman y a la ceremonia del puente. Él postula que fue el poder organizador del gobierno europeo junto al rey zulú el que otorgó relevancia pública al acto, dotando de carácter estructural a la inauguración. Para nuestro caso, considero

⁸² En 2001 Adolfo Rodríguez Saá renunció a su quinto mandato para ocupar la presidencia de la nación argentina. Desde diciembre de 2001 hasta mayo de 2003 gobernó Alicia Lemme que había sido electa vicegobernadora. La segunda vez fue cuando asumió Claudio Poggi.

⁸³ “Cambiemos” es una coalición política nacional conformada por miembros de la Coalición Cívica Radical y de otras fuerzas de centro derecha.

⁸⁴ Se trata del “plan parcelas hortícolas” que consiste en la entrega de 12 hectáreas de tierras a doce familias bolivianas para la siembra de hortalizas.

⁸⁵ En referencia a El Gatopardo, la novela de Giuseppe Tomasi di Lampedusa y su notable frase de “cambiar para que nada cambie”.

⁸⁶ En el Capítulo 4 me detengo en analizar las bases del proceso fundacional.

que el poder organizador, representado en los funcionarios y personal estatal, habilitó concertar el evento como uno oficial y legítimo. Pero no son solo las fuerzas del poder organizacional las que se ven desplegadas en y a través de la figura que Alberto Rodríguez Saá -y en cierta medida Adolfo-, también, en su discurso se devela la dimensión performática que, en tanto práctica ritual, produce aquello que nombra. Esto pudo verse particularmente en “*los huarpes como origen de la puntanidad*” en tanto que se construyó discursivamente como “hecho”. También el retorno del agua y la “efectividad” de la obra, como analizo en el siguiente apartado.

Por último, a diferencia de la inauguración del puente Malungwang analizada por Gluckman, la importancia del acto pasó menos por la culminación de la obra o los deseos e intereses volcados en ella, que en las formas de detentar -y ostentar- el poder político. Pero antes de todo eso, hay algo elemental y contradictorio en por qué los azudes del sitio Ramsar no revestían importancia suficiente como para ser los motivos en sí de la celebración: la obra no se completó. Del proyecto inicial de restaurar el sistema lagunar solo se realizó el primer tramo y, por consiguiente, el agua a los huarpes no llegó, al menos no a través de las Lagunas. En cuanto a la designación Ramsar, como es sabido, si no se lo acompaña de acciones locales y se la respalda con una política sostenida difícilmente pueda revertirse el proceso de desecamiento. Esto arroja que de “lo dicho” hay poco de “lo hecho”, en términos del proyecto estatal de recuperación. De ahí que es imperioso analizar por qué si no se cumplieron los objetivos esenciales del proyecto, se actuó “como si” el agua hubiese retornado a las Lagunas, o, más bien, si consistió en una actuación, ¿es la “obra” un fracaso?

La dramatización del retorno del agua

Este último interrogante nos lleva a indagar en la eficiencia de la obra, pero sobre todo en sus efectos. Para lo cual nos situaremos unos años atrás, cuando se inauguraron los dos azudes, un 14 de abril de 2014 durante la gobernación de Claudio Poggi. Ese día estuvo Miguel Calderón como representante de la CHG y en su segundo mandato de cacique. El encargado de cortar la cinta fue Poggi, a su lado el cacique Miguel y funcionarios del gobierno de Mendoza (adherentes al partido peronista), como el ministro de Tierras, Ambiente y Recursos Naturales del gobierno de Mendoza, Elizalde. Las condiciones meteorológicas no impidieron que esa vez el escenario sea, más que nunca, el azud 1 en cuyas aguas circulaban kayaks y hombres practicando windsurf.

La inauguración tuvo una notable repercusión en las tres provincias de Cuyo, siendo difundido por medios locales y nacionales con titulares que la definían como un hecho

histórico. Los funcionarios del gobierno de San Luis fueron contundentes al afirmar en las entrevistas que los fondos provenían del estado provincial y consistían en la suma de US\$ 10,1 millones de dólares para la realización de estas primeras represas. La prensa oficial del gobierno de Mendoza destacó las palabras del ministro Elizalde respecto de un hecho de trascendencia en el tiempo, *“un símbolo de una política de estado que tenemos que llevar adelante todos los gobiernos provinciales y es cultura, es turismo, es inversión”*.⁸⁷ El cacique también se pronunció y enfatizó en el vínculo entre las Lagunas y su gente como parte de la identidad huarpe.

Unos días antes, el gobernador Poggi, durante el cierre de su discurso de apertura de las sesiones legislativas colocó como uno de los tres temas del futuro provincial la culminación de la primera etapa de la restauración de la obra de las lagunas de Guanacache, Desaguadero y Bebedero. Destacó los veinte años de lucha y negociaciones entre las provincias cuyanas que preceden la obra, la cual *“devolverá a San Luis y en especial a la nación huarpe siete mil hectáreas que se perdieron en manos de la desertificación (...) Ha vuelto la vida, un hecho ambiental de trascendencia mundial”*.



Acto de inauguración, Azud 1 (Agencia de Noticias de San Luis)

Tres años después, ya como parte de la gobernación de Rodríguez Saá, se continuó en la misma línea en términos discursivos. A través de pequeños proyectos se acentuó el interés

⁸⁷ Disponible: <https://www.mendoza.gov.ar/prensa/obras-en-guanacache-un-acto-de-reparacion-historica/>

del sitio como punto turístico, como se puede ver en la contratación de guardaparques, la construcción del recinto para la recepción de turistas y el mirador para el avistaje de aves, así como en la cartelería colocada en las proximidades de la ruta.

En términos concretos, si nos abocamos a medir la superficie de agua recuperada desde la construcción de los azudes, aguas arriba de las represas se registran 495 ha. cubiertas. Es una gran diferencia respecto a los cuerpos de agua localizados previamente sobre el río Desaguadero. Específicamente, para el periodo 2015-2016, se registraron 421 ha. cubiertas por agua. En 2017 se expresa una diferencia considerablemente mayor que se corresponde con la apertura de las compuertas del río San Juan, para entonces se registraron 500 ha. de humedal fundamentalmente en la zona de influencia del azud 2. Estos incrementos constatan, desde una perspectiva física, una respuesta positiva de los azudes y también gracias a aportes mayores de los ríos tributarios.⁸⁸ Un indicador ecológico relevante es el que mencionó el ingeniero Aguado, el retorno de aves características de estos ecosistemas. Por ejemplo, cantidades significantes de flamencos (los guardaparques llegaron a contar doscientos ejemplares).

Durante el acto de conmemoración, sobre el que se centra este capítulo, los logros no se tradujeron en términos de cantidad de superficie recuperada. Puesto que, si lo hacían, los resultados no serían tan optimistas como lo predijeron durante la inauguración (entre seis mil y siete mil ha, como pronóstico Poggi). La estrategia escogida fue otra, la performatividad como un estilo teatral de representación del poder (Butler, 1998; Balandier, 1994). Esta incluye las fuerzas organizativas del tiempo y espacio del acto y todo el despliegue escénico, como la movilización de funcionarios desde la Capital y los huarpes que viajaron desde La Tranca, emociones y sentimientos puestas en juego, imágenes proyectadas a través del video y otras creadas discursivamente.

Se pudo crear la ilusión de logro. Primero, gracias al desarrollo de conocimientos técnicos volcados en la construcción de un soporte hidráulico. Luego, el día del acto, a través de la oratoria se reafirmó la recomposición del sistema lagunar. *“Hicimos la recuperación de los humedales”*, dijo Adolfo de manera contundente, en un discurso más breve pero no menos destacado que el de su hermano. Debían ratificar que la obra era resultado de las gestiones de los Saá -empezando por el tratado que Adolfo encabezó en 1991- con la intención de desdibujar

⁸⁸ Estos datos están basados en un trabajo previo (Calderón Archina y Alvarez, 2022), donde analizamos los efectos del primer tramo de la obra de reconstrucción del sistema lagunar de Guanacache sobre la cuenca del río Desaguadero, valiéndonos del uso de imágenes satélites con la plataforma Google Earth Engine (GEE) en combinación con el trabajo etnográfico.

el rastro del adversario político Claudio Poggi. La recomposición en palabras de Adolfo era un hecho: la obra se efectuó y funcionaba (contenía agua). Por medio de distintos oradores, la repetición de relato oficial fijo una y otra vez que se trataba de una obra efectiva y realizada en un tiempo lo suficientemente largo para ser atribuido a la gesta de los hermanos Saá, “más de veinte años”, como remarcaban los titulares. La foto final cristalizó la escena: alrededor del primer azud, funcionarios y alumnos de las dos escuelas levantan ambas manos y sonríen con el agua de fondo. Una vez finalizado, Pascuala fue entrevistada y mencionó lo importante y maravilloso que es para ellos y para las futuras generaciones volver a tener acceso a las Lagunas y evocó el recuerdo de paisajes de su infancia, cuando el agua abundaba. Entonces, respecto del interrogante sobre si el agua llegaría a los huarpes, el agua llegó, de otra manera, pero lo hizo. Pascuala, y antes Miguel, también lo afirmaron.

Los actos políticos como performances consisten en dispositivos de exhibición (Blázquez, 2011). Pero además, como Balandier indica, todo sistema de poder es un dispositivo destinado a producir efectos mediante técnicas dramáticas. Para dar muestra de ello acude a la figura del monje Savonarola en la Florencia renacentista e identifica en él la capacidad de reconocer y practicar la unión entre el arte de gobernar y el arte de la escena, “su predicación transforma lo imaginario en presencia” (1994, p.16). Trazo este paralelismo para acentuar que la dramatización del retorno del agua en el acto de Desaguadero fue de total eficacia.

Hubo una situación privilegiada que permitió substancializar (Alonso, 1994) en imágenes el regreso del agua. Sucedió después de que Alberto comunicara que iría a ver y corroborar el estado de la obra: “*yo me voy a ver la obra, a ver si está y cómo está... Y mirando el paisaje vamos a ver con qué más podemos seguir soñando*”. Ya en el sitio, de pie frente al azud, contemplando el agua y rodeado de un grupo de funcionarios y cámaras que registraban cada instante, amagó con beber las aguas salinas y esto ocasionó un pequeño incidente en términos de Gluckman, que consistió en una acción espontánea suficiente para cristalizar ese instante y fijarlo en los recuerdos, el gobernador mostró una actitud fuera de lo establecido desde el momento en que anunció que iría sin importar el frío y la lluvia. Esta sumatoria de acciones y enunciados convergieron en un gesto ritual merecedor del teatro jacobino: el agua no la pudo beber, pues dispone de altas cantidades de sal, pero lo importante es que pudo constatar que el agua estaba.

La anécdota del gobernador queriendo beber el brebaje salino fue recreada por los pobladores de Desaguadero meses después de que sucediera y en distintas oportunidades. Por

lo general no recordaban los motivos del acto, pero sí, como un fetiche, la presencia de Rodríguez Saá y, con cierta gracia, recreaban ese instante. Así, mientras el gesto nos marca una acción ilocucionaria, el recuerdo de este arroja los efectos perlocucionarios (Austin, 1994) del “habla” estatal. Por ejemplo, meses después, Antonio, un habitante de Desaguadero, me contó que, en las vísperas de las fiestas de ese fin de año, Alberto Rodríguez Saá “pasó” la noche buena en Jarilla (a 15km de Desaguadero). Le pregunté si asistió y respondió: “*No, era solo para los de allá. Dicen que hubo un montón de comida... Pasa que acá ya estuvo [Alberto] para lo de los diques. Hasta quiso probar el agua, ¿usted la probó?*”

Todo lo anterior pone de manifiesto el carácter dramático de los rituales estatales y su posibilidad de acción/transformación de ciertos aspectos de la vida social. Sin importar cómo o a qué distancia se encuentre la Comunidad Huarpe de los azudes, volvió el agua donde antes había cauces vacíos, todos lo vimos. Como sostiene Peirano (2000), lo dicho está también hecho. La serie de elementos discursivos -en sentido amplio- y prácticas realizadas en cierto orden establecido operaron para resolver contradicciones en torno a la obra inconclusa y crear un clímax de celebración. También revisten de importancia al acto los vínculos históricos y las disputas políticas que lo anteceden y que dotan de sentido histórico a la obra. Seguiré trabajando en cómo es valorada y experimentada la obra en relación a la actividad política y en vínculo con la problemática del agua.

Es “*la política*”

Al retornar del recorrido por los azudes, junto al ingeniero Aguado, noté que quedaban algunas personas conversando fuera de la vivienda de guardaparques, entre ellas Heber Sosa que destacaba por su sombrero de cuero y su cabellera hasta los hombros, estilo *far west*. Él es un personaje conocido en la zona, sobre todo hacia el norte, en localidades rurales como El Retamo y El Forzudo (San Miguel de las Lagunas, Mendoza). Desde hace varios años está a cargo de la Fundación Wetlands con el respaldo de organizaciones no gubernamentales como Ramsar, la ONG de Coca-Cola y el gobierno de Mendoza. A través de esta fundación se realizan proyectos y obras para la recuperación del suelo y los humedales a pequeña escala, empleando un sistema similar al de los azudes pero con técnicas y materiales de menor costo.⁸⁹ Por ende, consisten en obras de menor envergadura, en comparación con los azudes.

⁸⁹ Básicamente el proyecto consiste en colocar terraplenes transversales al cauce para rellenar las cárcavas resultantes de la erosión, nivelando el suelo y conteniendo el agua, desde la fundación destacan la participación

Conversé con Sosa unos minutos, al momento de despedirnos nos dijo a mí y a los guardaparques: “*está bueno que asistamos a estos actos, por ahí es medio aburrido escuchar estos discursos, pero hay que hacerlo porque si la política no apoya estas cosas, no suceden*”. Su frase de despedida no fue ingenua. Remarcaba la importancia de asistir, pero desde un lugar distante a la actividad política, advirtiendo que éramos igual de ajenos, pero con menos experiencia en terreno (la pareja de guardaparques proviene de Buenos Aires y se había instalado dos días atrás). De allí que con tono aleccionador enfatizara en la importancia de estar y acompañar, dando pistas de una visión pragmática de política y, probablemente, insinuando que la obra en sí no es suficiente, pero es indispensable el apoyo político y económico.

Así como de la interpretación que Sosa realiza subyacen sentidos y valoraciones en torno a la actividad política, también se pueden tejer hilos a partir de las experiencias e interpretaciones vinculadas a la obra, el acto y la sequía por parte de otros asistentes junto a las distintas visiones que se entretajan al quehacer político. Para dar cuenta de esto me valgo del registro de diferentes instancias etnográficas en la Comunidad Huarpe de Guanacache, en Desaguadero (San Luis) y en entrevistas realizadas a funcionarios del gobierno sanluiseño. A fines de la organización, en este apartado me centro en la CHG, y en menor medida en los pobladores de Desaguadero. En el siguiente analizo las perspectivas de los funcionarios.

Tiempo después del acto, Don Chacho me indicaba el camino para llevarme hasta el bordo⁹⁰ desde donde podríamos observar las huellas que quedaron de cuando “*el río se llevó las Lagunas*”. Me comentó muy al pasar que conoció la obra que estaba por Desaguadero, “*fui cuando estuvo el gobernador*”, dijo sin mencionarme el motivo de su visita y con una expresión de deseo esbozó: “*ojalá hicieran algo así acá*”. Hicimos un recorrido por las represas construidas por la fundación Wetlands: “*estas son pequeñas, sirven para los animales de los puestos cercanos pero la que van a hacer en la Comunidad será grande*”, refiriéndose a una represa que están por construir y que sería la primera de ese tipo en su territorio.

de la población local en el diseño de las obras, a través de la realización de talleres de “concientización” y diálogo con los pobladores.

⁹⁰ Denominación local para referirse a elevaciones del terreno.



“La puertita”, realizada por Wetlands

Chacho conocía al gobernador de otros actos, puntualmente me habló de cuando fue a la CHG a oficializar la entrega de las viviendas. También refirió a otra oportunidad que vio a Alberto u Adolfo, no recordaba, los confundía, o más bien se trata de una fuerza homologable entre ellos que hace que su presencia sea lo importante.⁹¹ Pensemos que la visita de funcionarios y técnicos estatales se volvieron situaciones no tan excepcionales. Distinto es cuando asiste alguno de los hermanos Saá, asociado a un evento extraordinario, como la “*entrega de casas*” e inauguración de obras o, también, “*después de que vino el Alberto, asfaltaron el camino principal*”.

Ese mismo día Chacho me llevó a recorrer represas, algunas construidas recientemente y otras con más aires, como les decía. “*A esta la hizo la política*”, señaló en ocasión de una de las represas, gracias a que un candidato político mendocino prestó la maquinaria para efectuarla en épocas de elecciones, como aclaró. Fue un recorrido de casi todo un día. La vedette de aquella jornada fueron los pozos balde más antiguos, nada fáciles de hallar en la actualidad. Para llegar a ellos hubo que atravesar el río Mendoza y pasar a la jurisdicción

⁹¹ La no distinción entre hermanos en determinadas situaciones no es algo poco frecuente entre mis interlocutores. No obstante, en otros contextos suelen diferenciarlos en función de determinadas características observadas en los actos, por ejemplo, de Alberto destacan su puntualidad y su predisposición por acercarse a la gente y permanecer más de lo protocolarmente establecido, en particular los integrantes de la Comunidad Huarpe de Guanacache. Mientras que otras personas, por ejemplo, de San Francisco, distinguen en Adolfo el carisma y un contacto más estrecho, insinuando que Alberto es el que más distancia marca con el público.

homónima. Estas añosas tecnologías continúan siendo utilizadas en algunos puestos del otro lado del río, que si bien disponen de un acueducto, es insuficiente, sumado a que deben abonar por el consumo, por lo que continúan utilizando el agua de pozo. Aunque cada vez las perforaciones deben ahondar más profundamente y no siempre dan resultado.

Por un camino de arenas desnudas fuimos visitando distintos puestos. Del otro lado del río, las condiciones socio-económicas contrastan y eso se ve rápidamente reflejado en las formas de acceso al agua y los servicios básicos que pocos disponen. La economía doméstica está fuertemente sustentada por la venta de ganado, especialmente caprino. Ante mi pregunta de cómo era el tema del agua -antes y en la actualidad-, Chacho marcó una transición dentro de un periodo de cinco décadas aproximadamente partiendo de cuando hacían los pozos balde y obtenían el agua tracción a sangre, también juntaban agua de lluvia en tinajas.⁹² De ahí pasaron a las cisternas hasta llegar al acueducto, *“ahora si el agua no es potable, no la toman. Antes había menos comodidades, pero menos problemas”*.



Laguna del Silverio

El suministro llega a los tanques ubicados en cada una de las viviendas a través del acueducto, aunque señalan que constantemente presenta un color oscuro por contener tierra u otras sustancias; aun así, es apta para el consumo humano. Disponen además de una recarga constante de los tanques ubicados en la escuela y el centro cultural y cuentan con un camión

⁹² Durante el período estival retenían el agua de lluvia en recipientes que luego utilizaban para distintos fines.

cisterna para su traslado. También pueden solicitar agua a Vialidad Nacional que tiene una estación cercana, pero en ese caso deben abonar.

El agua es un tópico recurrente en las conversaciones. En aquella oportunidad en que asistí al taller de “fortalecimiento identitario” dictado por profesionales de un programa de extensión universitaria, estos usaron la técnica FODA (fortalezas, oportunidades, debilidades y amenazas)⁹³ que reflejó como aspecto negativo la falta de un suministro fijo de agua en toda la zona. En lo positivo, el apoyo económico y político por parte del gobierno provincial tomando como contrapunto las comunidades huarpes vecinas del lado de Mendoza y San Juan.

En cuanto a la obra de los azudes en general, poco y nada se dice y se sabe al respecto, excepción de alguna que tiende al anhelo pero que no necesariamente implica una crítica o señal de incumplimiento. La mayoría desconoce o parece haber olvidado el proyecto de restauración, solapándose con otros proyectos para el agua. Quienes están más al tanto de los anuncios, medidas y políticas del gobierno provincial son, además de quienes llevan adelante la gestión (caciques y miembros del consejo comunal). De modo que, en términos generales, la escasa repercusión de la obra se debe a que no la vinculan a su realidad inmediata. Pero además, debemos tener en cuenta que el reclamo por el agua comenzó a tomar forma en 2005/2006, el proyecto de restauración se anunció en 2010 y en 2014 se inauguró el tramo de Desaguadero. En ese lapso también fueron restituidas las tierras, recibieron viviendas, trabajo y otras mejoras en la calidad de vida, incluido el acceso al agua. Con esto apunto a que ha pasado un tiempo desde el anuncio del proyecto y la inauguración del primer tramo, y en ese transcurso la realidad material de los pobladores fue sustancialmente modificada, así como sus demandas no son las mismas.

Aun así, los problemas asociados a la sequía continúan. En consecuencia, en estos últimos años, desde San Luis Agua han estado trabajando en la instalación de una planta potabilizadora. Al respecto, una mujer de la CHG me comentaba: *“han venido el otro día los de San Luis Agua, estuvieron trabajando, pero no volvieron... Igual, más que ponerle cloro al agua qué pueden hacer. Hay gente que toma el agua del acueducto, pero yo veo que por más cloro que le pongan, los bichitos siguen estando”*.

Por otra parte, bajando hacia el sur, por el recorrido del río Desaguadero, se encuentra María que nació en la localidad del mismo nombre del lado de Mendoza y ahora vive junto a

⁹³ Una herramienta común del ámbito del coaching empresarial que sirve para mapear el estado de situación.

su marido del lado sanluiseño. Me contó que tiene un tío y otros parientes más al norte cerca de El Retamo y guarda algún grado de parentesco con Pascuala, *“hace tiempo que no voy para allá, para La Tranca, he perdido el contacto desde que se murió mi papá”* y a raíz de eso recordó que *“cuando era niña solían ir a visitarlo en un botecito”*. Este fue el único comentario que escuché que uniera a Desaguadero con La Tranca, los pobladores que se encuentra en la zona de influencia de los azudes tienen problemáticas ambientales similares a los de La Tranca por hallarse dentro de la misma cuenca, con la diferencia de que los primeros no evocan un pasado de abundancia. Principalmente porque a excepción de María, los habitantes del lado de San Luis residen allí desde hace un promedio de cincuenta años.

Vale también mencionar los usos sociales que tuvieron los azudes para quienes viven en las proximidades. Los lugareños se han ido apropiando de estos espacios y los utilizan como un espacio de recreación al que suelen llevar a quienes los visitan. Predominan los comentarios positivos, se muestran conformes y a gusto con que inviertan en obras a la vez que mencionan que perciben algunos cambios en el ambiente como mayor humedad. Como también, algunos otros manifiestan ciertos *“errores”* técnicos que consideran que podrían haberse evitado de haberles consultado.⁹⁴ Un aspecto que sobresale es la desconexión entre los intereses del gobierno por *“reparar”* y *“proteger”* y los intereses locales, ya que los pobladores se muestran interesados por realizar deportes acuáticos, como la pesca y el uso de embarcaciones sin motor, actividades incompatibles en esta área natural protegida.

Las modificaciones y mejoras en la cotidianidad son asignadas a la política. Tanto en la CHA como en Desaguadero entre los cambios se encuentra el acceso al agua por medio de acueducto -aunque con constantes cortes en el suministro o mala calidad-, y obras secundarias, entre las que podríamos incluir a los azudes. Como he mencionado, miembros de comunidades huarpes cercanas de Mendoza y San Juan, remarcan las diferencias en las condiciones materiales entre una provincia y otra. Por ejemplo, los que están en El Retamo disponen de luz y agua, pero los puestos ubicados en las adyacencias, que son bastantes, solo algunos tienen luz mientras que el agua es de pozo. Por cuestiones como estas, mis interlocutores, adultos y jóvenes, afirman que *“el apoyo que nos han dado en San Luis, no pasa en otros lados”*. Estas transformaciones también impactaron en la organización y los vínculos internos, como observa

⁹⁴ Por ejemplo, el segundo azud tiene una pasarela que sirve de unión entre las dos jurisdicciones y como medida de seguridad, para evitar el paso de vehículos que evaden los controles policiales, se colocaron unos pilares. Esta medida tuvo una corta efectividad, los pilares fueron destruidos por los camiones de contrabando.

Chacho, sugiriendo que junto con el bienestar se plantearon nuevos conflictos internos, algunos de los cuales serán analizados en el capítulo 5.

En lo que respecta a la política estatal es valorada positivamente, aunque para algunos miembros de la CHG, funciona más como “fuente de promesas” que de recursos. Con el paso del tiempo, se han ido generando otras necesidades y reclamos, algunos satisfechos en el corto y mediano plazo y otros sin ser saldados. En este sentido, la cuestión del agua se encuentra en un estado intermedio, se produjo una mejora sustancial pero el problema de fondo, el desecamiento, es acuciante. No obstante, en la cotidianidad cuando se presentan quejas como “*el agua viene sucia*”, otros miembros de la CHG las minimizan alegando que “*antes tomábamos agua que juntábamos en los cacharros*”.



Pozo balde

Lo positivo, como he ido señalando, es directamente atribuido al apoyo del gobierno de San Luis, personificado en las figuras de “*el Alberto*” o “*el Adolfo*”, y explica por qué son recordadas las visitas de estos gobernantes, muchas veces sin distinguir cuál de los dos hermanos fue, de igual manera, ambos encarnan –ritual mediante al estado como idea (Abrams, 1988). Al recordar estos acontecimientos expresan sentimientos asociados al acompañamiento político y al cumplimiento de lo pactado, ya sea con modificaciones o demoras, pero generalmente resuelto.

Es “*el rédito político*”

Puesto que desde el gobierno de San Luis se realizó un despliegue de recursos de distinto tipo para solucionar el problema de la desertificación, y que consideran que surtió de un trabajo de veinte años, ¿por qué no finalizaron las obras para la reconstrucción del sistema lagunar? Llevé esta pregunta a funcionarios y personal técnico que participó del diseño y realización de la obra y del Plan de Manejo Ambiental y obtuve distintas explicaciones. Algunos directamente desconocían la lejanía entre los azudes y la CHG, y menos aún sabían de los tramos faltantes. Mientras que otros argüían los altos costos que implicaban esas obras, sumado a la falta de colaboración de las otras provincias. Un punto que sobresalió en varias conversaciones y que es necesario explorar es el “*rédito político*”. Más que considerar su elevado costo en relación con los beneficios ambientales o sociales esperables, el cálculo económico se contrastaba con los beneficios políticos de su realización, dadas su escasa repercusión y visibilidad. En otras palabras, el valor principal enunciado era su efecto político y la lejanía de las obras obstaculizaba el impacto visual de la obra, rasgo necesario para que haya rédito político.

Cuando entrevisté al ingeniero Aguado, unos meses antes del acto, le pregunté por qué comenzaron por los azudes del sur, los más lejanos da la comunidad huarpe. Su respuesta fue que era la manera más sencilla, ya que ahí se produce un encajonamiento natural del río y resulta más fácil que el agua, principalmente de lluvia, se acumule. Lo cual guarda sentido dado que se trata de una erosión retrocedente del suelo que decantó en el vaciamiento de los bañados y lagunas, filtrando el agua hacia el Desaguadero y causando un efecto de embudo. De modo que se comenzó desde el sur para intentar contener el agua y así poder reconstruir el sistema hídrico desde los tramos inferiores. En relación a si continuarían con el proyecto, contestó:

El gobierno las tiene que empezar a licitar. Es algo que va quedando, por ahí le dan prioridad a otro despelote, pero después vuelve. O sea, el gobierno trabaja así, de acuerdo a cómo va la política. Como estas son obras ambientales no tienen un rédito político como una autopista, que es vista y usada por gente todos los días. Es una obra puramente ambiental. O sea, es grandioso lo que se ha hecho, sobretodo la decisión del gobierno de hacerlo, porque es algo que no se ve y no le da ningún rédito. Entonces claro, por razones políticas ahora se decide, mejor, ir por otro lado... Una vez que esté encaminado, se vuelve y arrancamos de nuevo con las otras cuatro presas más (14/03/2017).

Desde esta lectura costo-beneficio, lo ambiental resuena como una dimensión despoltizada, exenta de intereses que operen más allá del cuidado y conservación de los

humedales. Entonces, ante una obra que prosigue un propósito ambiental y que pocos ven, la *voluntad* excede al *rédito*. Pues no es traducible en votos, como sí lo es la entrega de viviendas sociales, comparación que estableció otro funcionario del Ministerio de Medio Ambiente para explicar por qué veía difícil la realización de más azudes. Pero al reducirlo a una obra puramente ambiental se minimizan las consecuencias positivas que vimos potenciadas y fervientemente resaltadas en los anuncios.

La *voluntad política* y el *rédito* resultan parte del sentido común de la actividad política, y adquieren distintos usos en relación a las valoraciones de los funcionarios hacen de la obra de los azudes. Un funcionario que lidió con autoridades de otras provincias para concretar los acuerdos para los azudes, me comentó sus reticencias y los vericuetos que le imponían: “*tienen miedo de que nosotros le obliguemos a largar agua. Temían porque le tuvieran que soltar agua a los indios. A tal punto que después, cuando se hicieron los convenios, nos cambiaron el nombre de río Desaguadero por contenedor desaguadero. Mendoza pide cambiar la palabra río porque no le interesa, porque es el patio de atrás*”. Este último comentario ilumina una dimensión que otorga también “*rédito político*” al gobierno de San Luis, no tanto en los términos de Aguado, sino, más próximos a los argumentos que los Saá expusieron en el acto de 2017: como hecho histórico. Curiosamente, también fue así definido por el ministro mendocino en el acto inaugural de 2014.

Para comprender más cabalmente la dimensión histórica en que se inserta el proyecto de restauración de las Lagunas mediante azudes, es necesario retomar y desarrollar aspectos que se vinculan directamente a las causas de la problemática de Guanacache. Escolar y Saldi (2017) definen como “*etno-hidro-política*” provincial a la gestión del recurso hídrico elaborada por el estado provincial de Mendoza entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Como mencioné al inicio del capítulo, esta implicó una redistribución y concentración del recurso hídrico para el desarrollo de los oasis agrícolas y centros urbanos para el beneficio de las elites locales y los inmigrantes europeos que llegaron a Mendoza a partir de la segunda mitad del XIX, en desmedro de otras zonas como Guanacache. Los autores, además de analizar los factores políticos e ideológicos que intervinieron en esta desposesión, reconstruyen las resistencias que los laguneros opusieron para poder continuar con el sostenimiento de una gestión colectiva del agua, gracias a un antiguo sistema de almacenamiento y distribución que incluía amplias redes de riego y canales.

Los reclamos por el agua cobraron estado público en 1930 en el contexto de una gran sequía que afectó a la región. Estuvieron dirigidos principalmente al Departamento General de Irrigación (DGI) de Mendoza al cual solicitaban la provisión del recurso hídrico alegando derechos de riego.⁹⁵ Como muestran Escolar y Saldi (2017), estas demandas activaron discusiones en el seno de la sociedad mendocina en torno al destino de la población lagunera, avivando prejuicios étnicos y determinismos que asocian al desierto con lo improductivo y sacrificable. Estas argumentaciones incidieron en la resolución de la DGI sobre la petición de los laguneros, como indican los autores: “la supuesta ineficiencia técnica e inadaptación cultural asociada a la indigenidad o huarpidad de los laguneros sirvió como argumento general para deslegitimar sus demandas de acceso al agua de riego” (pp- 26-28). Pues retornar el agua hubiese sido para el Poder Ejecutivo de Mendoza reconocer su apropiación en primera instancia.

Con el tiempo, la falta de agua se impregnó en las paredes vacías de las cuencas dejando su rastro salitroso. Pero también las acciones por la defensa del agua modalizaron las experiencias de vida de los laguneros que como narrativas fueron transmitidas por generaciones, proveyendo bases reconocibles para los reclamos del presente, así como sentidos de pertenencia huarpe (Escolar y Saldi, 2017; Rumsey, 2001; Ramos y Delrio, 2011).⁹⁶ En este sentido, en la reconstrucción realizada en el Capítulo 2, se refleja la importancia que adquirieron las memorias articuladas a la otrora riqueza palustre y la defensa del agua en el proceso de emergencia huarpe. El despojo hídrico y territorial devinieron en estructuras de significación que orientaron las reivindicaciones étnicas en el presente, tanto en Mendoza como en San Luis.

Entonces, haber analizado el evento en Desaguadero tomando en cuenta la dimensión procesual, mostrando cómo se encadena con otros episodios acontecidos en un espectro de tiempo ampliado, debería ahora permitirnos comprender más cabalmente aquella situación específica. De este modo, cuando en el acto los funcionarios refieren al retorno del agua como

⁹⁵ La Ley de Aguas de Mendoza (1884) establece que en los casos en que haya canales y concesiones de riego preexistentes a su sanción, les corresponde un otorgamiento definitivo de derechos de riego, las antiguas tecnologías de riego en Guanacahe consisten una evidencia en tal sentido. Es por ello que, en el informe elaborado por la DGI, Escolar y Saldi (2007) observan que hay enunciados ambiguos y hasta contradictorios porque, por un lado, hablan de la existencia de los canales en una zona de extrema dificultad por las características del suelo y el ambiente, y por otro, responsabilizan a los laguneros de su deterioro a causa de su ineptitud.

⁹⁶ Rumsey (2001), en el marco de estudios de aboriginalidad en Australia, muestra cómo el contexto presente es un momento político de articulación con el pasado a través del cual distintos sentidos asociados al territorio son puestos en primer plano. Ramos y Delrio (2011) se valen de este y otros autores para analizar las memorias sociales de comunidades mapuche en base a modos diferentes de construcción y relación social con el pasado que sirven para disputar el reconocimiento en el presente.

hecho histórico, “lo histórico” se imbrica a un entramado de relaciones entre los gobiernos de Cuyo y las demandas realizadas por los laguneros abarcando pugnas de más de un siglo por el uso, distribución y control del agua. En esta trama de relaciones históricamente hilvanadas, hay un aspecto fundamental que se desprende de la retórica estatal de San Luis y es que las resistencias huarpes quedan por fuera del relato, así como el reclamo realizado por la Comunidad de Guanacache, curiosamente es el gobernador quien resaltó el momento en que él mismo los alentó para que no se queden, desdibujando el carácter histórico de los laguneros como actores políticos.

Por último, retomando las respuestas de los funcionarios, el “*rédito*” de la obra no será “recompensado” en caudalosos votos al gobierno de San Luis, pero ello no hace de esta una obra ambiental (como sinónimo de desinteresada). Por el contrario, es política. Esto se ve claramente reflejado cuando en el acto Alberto Rodríguez Saá responsabilizó a los gobiernos de Mendoza y San Juan por el mal uso (y distribución) que hacen del recurso hídrico. Así, el representante del Poder Ejecutivo de San Luis deja asentada su “*voluntad*” por retornar el agua, pese a que, o precisamente porque, los estados vecinos no liberan las aguas a sus “*patios traseros*” (el desierto) ni contribuyeron económicamente a la construcción de azudes. De este modo, el retorno del agua en Guanacache se vuelve un espejismo producido por el estado de San Luis.

El don de la política

Para concluir, retomo algunas de las respuestas que he ido señalando sobre la importancia real y simbólica de la obra de los azudes. El relato construido sobre la (re)composición de las desecadas lagunas se desvanece en lo cotidiano a la vez que se reafirma mediante los trazos espectrales del arribo estatal, así, lo frágil es transformado en monumental. Como ya dije, la obra consiste menos en una tecnología de contención y almacenamiento que en un artefacto de inscripción territorial que encarna la presencia estatal y representa el despliegue material de un proyecto soberano iniciado con la colocación de la bandera y que ahora se extiende territorial y simbólicamente hasta alcanzar a los huarpes.

Por todo lo expuesto, considero que la obra puede ser pensada como don, inspirándome en el clásico Ensayo de Mauss (1923) y su pregunta por la fuerza que hace a los dones circular. Un don como un objeto dinámico que instaura una relación duradera y diferida en el tiempo que abarca tres dimensiones: dar, recibir y devolver. Además, siguiendo la lectura de Strathern

(1988), el don es producto de otras relaciones susceptible de habilitar nuevas.⁹⁷ Así, en nuestro caso, el don se inscribe en una relación social entre agua, represas y política, dotada de una dimensión histórica que abarca disputas de soberanía y procesos de rearticulación identitaria (Escolar, 2007). Es en esta trama de relaciones históricas que se cuecen las promesas políticas sobre las represas y es allí que se inscribe el valor de los azudes. Por lo tanto, el vínculo entre estado provincial y huarpes no puede quedar reducido a una relación instrumental de la política, puesto que la donación de agua provista por el gobierno de San Luis es parte del intercambio que augura una relación de alianza entre este y los huarpes, que, como toda relación social, requerirá un mantenimiento constante.

⁹⁷ En este punto es útil tomar los aportes de Graeber (2018, p.84) entre los que denomina neomaussianos e incluye a Gregory (1980 y 1982) y Strathern (1988) y la crítica marxista a estos de Josephides (1982). En ensayo sobre el don, Mauss (1925) señala que el don a menudo pueda adoptar cualidades humanas, produciéndose una personalización de los objetos. Gregory (1982) lleva esta idea más lejos y sugiere que es una tendencia general en el caso de los papúes con los que trabaja. En base a esto Strathern se pregunta por las diferencias en naturaleza humana y relaciones sociales entre “Melanesia” y “Occidente”. La crítica apunta que, al centrarse en el don, el objeto intercambiable, puntualmente el cerdo del ritual melpa “moka”, sufre una fetichización en cuanto que resulta un resultado del intercambio y no del proceso que implica su crianza y los cuidados asociados a ello y la tarea de alimentarlo. Ella contraargumenta diciendo que sería presuponer que existe un derecho natural del productor hacia el producto. Sin ahondar en esta discusión, me sirvo de estos aportes para pensar la personalización de los objetos, en tanto proceso de fetichización, y concretamente para analizar la relación entre determinadas obras y los gobernantes que las posibilitan, argumento sobre el cual trabajaré en el siguiente capítulo.

Capítulo 4

Imagi-Nación

Modos de imaginar y espacializar la estatalidad

“La paradoja de estos tiempos es que, a medida que los lugares y las localidades reales se desdibujan y se tornan más indefinidos, las ideas de lugares cultural y étnicamente definidos parecen cobrar más prominencia” (Gupta y Ferguson, Beyond “culture...”)



Mural estación de ómnibus, San Francisco del Monte Oro

“No somos una sola cultura puntana, cada pueblo de San Luis es distinto con su enorme personalidad”, “cultura es una obra en construcción... no hay nada más popular que la cultura”, fueron algunas de las definiciones que brindó Alberto Rodríguez Saá al momento de cortar la cinta en la reinauguración de la Casa de Las Culturas.⁹⁸ Frases que además se hayan materializadas en las entradas de los parajes y celebraciones que remarcan la identidad cultural de cada uno de estos pueblos, así como los festivales que rinden tributo a su patrón o insignia: La Toma tiene la fiesta nacional del mármol ónix, Candelaria la fiesta nacional del melón y Villa Mercedes tiene la fiesta de la nostálgica calle Angosta.

⁹⁸ En este espacio, siglos atrás, funcionó el Cabildo de San Luis. Posteriormente, el programa de Culturas Originarias del que estuvo a cargo Pascuala Guakinchay.

Quien alguna vez ha transitado por los pueblos o parajes que se extienden a lo largo de la provincia habrá observado que cada uno de estos, por más pequeño que sea, y por más que pocos sean quienes lo habiten, disponen de una cartelera colorida con su nombre, algunas veces acompañada de una instalación artística y una calle asfaltada de acceso que conduce a la tradicional plaza que concentra la vida del poblado alrededor de cuatro esquinas. Otro tipo de infraestructuras, de dimensiones imponentes, son aquellas que se yerguen en terrenos inhóspitos, como la réplica del monumento a la bandera en el paraje Toro Negro en el noroeste de la provincia que supera en altura al original ubicado en la ciudad de Rosario (Santa Fe) en homenaje a Manuel Belgrano, o el laberinto borgeano en el museo de la poesía a pocos metros de La Carolina, el Potosí del San Luis colonial,⁹⁹ y hacia las afueras de la ciudad capitalina, tres torres de estilo piramidal conforman Terrazas del Portezuelo (casa de gobierno), una edificación que ostenta arquitectura de vanguardia y sustentabilidad, montada sobre los cimientos del sitio fundacional de la ciudad en el siglo XVI.¹⁰⁰

Se preguntarán qué relación puede establecerse entre, por ejemplo, la fiesta del melón, el mástil de Toro Negro y las *culturas originarias*, precisamente es sobre los ensambles culturales y espaciales desplegados a lo largo y ancho de la provincia que me interesa explorar los vínculos entre cultura y territorio. En este capítulo analizo la incorporación de lo indígena a la comunidad imaginada de San Luis a partir del modo en que se materializaron las relaciones entre el estado provincial y la Comunidad huarpe de Guanacache. Con el objetivo final de demostrar que su integración se explica en relación a cómo el estado provincial se corporaliza espacialmente.

⁹⁹ Al pie de los cerros Tomolasta y Cañada Honda (noreste de San Luis), La Carolina fundada por el marqués de Sobremonte a fines del siglo XVIII, durante los últimos años del virreinato del río de La Plata. La misma fue protagonista de la llamada fiebre de oro, pues, su principal atractivo fueron los yacimientos de oro en San Antonio de las Invernadas bajo la sombra de los macizos. En los libros de historia local quedó plasmada la venida de trabajadores impulsados por el afán y la codicia amarilla tras darse a conocer los yacimientos en 1784, llamándola “Potosí” en una analogía con la riqueza del cerro boliviano.

¹⁰⁰ En realidad, donde se estima que transcurrió el acto de fundación de la ciudad. Pues como vimos en capítulo 1, hay distintas versiones respecto de la fecha, lugar y modalidad, también sobre quién la habría fundado (ver Menéndez, 2017).



“Ecolodge”, Reserva Provincial Quebrada de las Higuieritas, Quines.

¿Multiculturalismo o ciudadanía restringida?

Los conceptos de “puntanidad”, “cultura”, “inclusión social” y “turismo” han calado como políticas de estado en el contexto local y contribuyeron a la indexación de las *culturas originarias* en la agenda de gobierno, como hemos planteado. Me pregunto ahora cómo la “estatización” de estas nociones modelizó la incorporación de los grupos indígenas. Para ello, debemos tomar en cuenta a trabajos que consideran a las políticas indigenistas como paternalistas y asistencialistas (Chocobare, 2013; Romá y Sanz Ferramola, 2022) y que catalogan al gobierno provincial de populista (Arias y Quinteros, 2004) o, por el contrario, como un “régimen neopatrimonialista” que transforma el estado en propiedad de quienes concentran los recursos de dominación política (Trocello, 2008).¹⁰¹ Lo cual nos lleva a mirar los ejercicios del poder estatal provincial atendiendo a las transformaciones y los cruces entre nacionalismo y neoliberalismo -en su expresión cultural: multiculturalismo-. A continuación, dialogo con trabajos recientes que desde distintos enfoques ofrecen una mirada sobre las relaciones estado provincial y grupos indígenas en la actualidad.

¹⁰¹ La autora emplea la noción de Oszlak (1982) de “régimenes patriomonalistas” que guarda inspiración en la estructura de dominio patricial de Weber, y que refiere a modalidades de autoridad contemporáneas, caracterizadas por concentrar el poder pero que requieren de funcionarios para ejercer como autoridad.

Para comenzar, debemos remitir a la gobernación de Adolfo Rodríguez Saá cuando lanzó como propaganda el slogan *San Luis Somos Todos*, una estrategia para suavizar el malestar socioeconómico que atravesaba el país a finales de los años noventa. Al año de este lanzamiento asumió la presidencia de Argentina por una semana, por lo que tuvo que renunciar y delegar el cargo en el ejecutivo presidencial a su compañera electa, Alicia Lemme. En 2003 llegó a la gobernación Alberto Rodríguez Saá y en función de las derivas del 2001 y tras declarar el estado de emergencia social, anunció:

La crisis en la que el país se hallaba inmerso, la más difícil y devastadora de las que se tenga registro, hacía imposible pensar que una rápida reactivación económica posibilitara la inserción de los desocupados. Este fue el marco, el disparador y la razón del Plan de Inclusión Social (...) venimos con mandatos de los pueblos de San Luis a refundar la Provincia de los puntanos para beneficio y progreso de todos (Alberto Rodríguez Saá, 25/05/2003)

En este preámbulo explicitó la continuación del programa de asistencia social con el objetivo final de reconstruir los vínculos entre gobierno y sociedad civil y reafirmar la identidad provincial sobre una base más inclusiva. A partir del análisis de este y otros discursos, Claudio Lobo (2014) advierte un desplazamiento que se traduce en la afirmación de la identidad de “lo puntano” como una doxa. Para el autor, entre las décadas de 1980 y 1990 primó un discurso abigarrado al aporte de San Luis durante la gesta sanmartiniana en detrimento del progreso provincial. Mientras que en las gestiones de Alberto Rodríguez Saá, si bien continúa apareciendo la “postergación” de la nación para con San Luis como eje del discurso oficial, emerge un nuevo tópico: el “otro” representado en las comunidades originarias.

Romá y Sanz Ferramola (2022) se valen de este corrimiento discursivo y plantean que la política indigenista consistió en una extensión del programa de inclusión social y una actualización de los derechos indígenas pero con una singularidad en el tratamiento de la alteridad: articular a estas comunidades al “ser provincial”. No obstante, para los autores estas transformaciones resultaron menos una ampliación en términos de ciudadanía cultural que en una radicalización del discurso provincial volviendo más restringida la membresía de puntanidad. Y en lo que atañe estrictamente a las comunidades indígenas reconocidas, esta política reproduce una dominación sucesora del poder colonial que detenta una modalidad de poder monolítica anclada a un líder que se afirma como “facilitador de tránsito del retraso al progreso indefinido del pueblo” (p.122).

Por su parte, Ezequiel Espinosa (2013) plantea que el proceso refundacional anunciado por el gobernador entrante se vale de lineamientos que se retrotraen una década, es decir, a la gobernación de Adolfo Rodríguez Saá y a un ensayo elaborado por el propio Alberto, como ideólogo de dicha gestión, donde anticipa la disolución de los estados nacionales y propone una nueva forma de regionalismo (Rodríguez Saá, 1998). En tal sentido, Espinosa considera que el proceso de reinención estatal origina una nueva gubernamentalidad cultural que involucra un desplazamiento de lo estatal-nacional hacia lo regional-patriótico en una apuesta por desnacionalizar los sentidos de pertenencia (2017, pp. 81-82). Con esto, la refundación es a consecuencia de los cambios que dicta la globalización y a la crisis que afecta a las formaciones nacionales, frente a lo cual los dirigentes del oficialismo proponen hacer de la provincia un destino globo-local. De esta manera, entiende a las “fundaciones” del Pueblo Nación Huarpe y Ranquel -y la denominada Ciudad de la Punta-¹⁰² como parte de un proyecto de ordenamiento territorial entramado a un proceso de refundación de la provincia (Espinosa, 2013). En determinados aspectos, esta tesis coincide con Celina Vacca (2021) quien comprende al reconocimiento prohiado a las comunidades huarpe y ranqueles como una forma de diferenciarse de otras políticas indigenistas que “incorpora sin aparente conflicto a todo aquel que habita el territorio provincial en una nueva composición socio-identitaria y los indígenas locales como una parte esencial de la misma” (p.245).

En función de estas lecturas se nos presentan dos escenarios posibles: por un lado, una apertura del *ethos* que incluye a los indígenas pero se reduce a lo discursivo puesto que en la práctica se limitaría a reproducir el ejercicio de un poder tutelar sobre los indígenas, heredero del colonialismo y/o neopatrimonialista; y, por el otro, los indígenas son parte de una transformación gubernamental que supone una nueva gestión de la alteridad y que vendría a disputar la soberanía territorial de las formaciones nacionales. No obstante, hay un punto en donde estos autores convergen y es el protagonismo que adquieren quienes detentan el poder ejecutivo provincial, los hermanos Saá. Sin quedar anclada en estas posturas, más avanzado el análisis, retomo el diálogo con algunos de los trabajos.

¹⁰² Esta ciudad está ubicada a 20km de la ciudad de San Luis, fue construida durante el gobierno de Adolfo Rodríguez Saá y dispone de un comisionado municipal. En principio, consistió en un barrio extendido de viviendas sociales que con los años fue creciendo en urbanización, además dispone de una universidad provincial y un amplio campus donde se han instalado las oficinas de la empresa Mercado Libre, cuenta con un estadio de fútbol. Es en esta ciudad donde se construyeron las réplicas del Cabildo y de la Casa de Tucumán que trataremos más adelante en este capítulo.

Por lo pronto, coincido con estos autores en que el reconocimiento estatal a las comunidades indígenas excede a las acciones jurídicas de reparación y a una ampliación de los derechos colectivos en el sentido que los vuelve parte de la comunidad imaginada provincial, como analizamos en el Capítulo 3. Empero, esta incorporación no es solo simbólica como intentaré mostrar en el presente capítulo junto al porqué -o más bien el cómo- del protagonismo Saá.

Relocalizar la cultura



Acceso Comunidad Huarpe de Guanacache (vista norte)

Sobre la ruta nacional n°20, camino al oeste justo antes del puesto de control policial en la salida de la provincia y el ingreso a San Juan, se encuentra la Comunidad Huarpe de Guanacache. A lo lejos se delinean las formaciones curvilíneas de las sierras de Las Quijadas. Durante el día el cielo se percibe abarcador sobre el suelo rojizo, sediento, de textura arcillosa y resquebradiza. Por las noches el silencio subsume los ruidos diurnos y posibilita la calma bajo la luz tenue de las estrellas. El perímetro del territorio comunitario está alambrado, la tranquera de acceso tiene un cartel con su nombre junto al símbolo de la CHG que representa al sol. Desde la entrada se observa la ondulante *wipala* sobre el mástil ubicado al costado de la escuela *Xucum Pe*. Hacia su lado este, el hospital.

Un camino de ripio atraviesa las 6.800 hectáreas restituidas en 2011 y permite el recorrido por los núcleos habitacionales, las viviendas están numeradas, por núcleo hay cuatro

o cinco casas colindantes. La distribución fue acordada entre las familias y los arquitectos para respetar los espacios de cada grupo familiar (a diferencia de ranqueles que las rucas se encuentran próximas unas de otras conformando un círculo). Las construcciones cuentan con un diseño arquitectónico que dotan al Pueblo Huarpe y Pueblo Ranquel de una fachada “neoindígena”. Las rucas ranqueles disponen de una base cilíndrica y un revestimiento que emula el techo de las antiguas tolderías, mientras que las viviendas huarpes tienen un estilo más convencional, aquello que las distingue es un arco montado en uno de los costados conformando una especie de galería o garaje.

Continuando por el sendero también se llega al corral donde hay llamas y cabras, en sus adyacencias los galpones donde guardan la maquinaria y los silos de almacenamiento de alimento para el ganado. Siguiendo hacia el sur está el centro cultural Juan de La Rosa Guakinchay donde trabajan las tejedoras, allí se encuentran exhibidos en vitrinas algunos de sus trabajos y en ese mismo salón realizan las reuniones con las distintas autoridades. Si seguimos hacia el sur están las casas de los Carrizo y los Calderón, en cambio, si nos acercamos al oeste, al límite con Mendoza, llegamos a la zona donde viven los hermanos Valdez: Chacho, Pocho, Teresa, Susana y Justo, que es el único que está casado y vive con su señora María e hijo. Cada uno tiene su propia casa y, al igual que el resto de los habitantes, han realizado pequeñas reformas como colorar verjas o parquizar la entrada.

Como dan cuenta otras investigaciones antropológicas, el estado configura los escenarios rurales (Isla, 2009; Espósito, 2017; Berger y Cowan Ros, 2019) y permea vínculos entre lugares y personas (Gordillo, 2006). En nuestro caso, la presencia del estado adquirió nuevas aristas a partir de la restitución y la entrega de viviendas. La instalación de la escuela, el corral y el centro salud, inclusive estos hechos fueron interpretados por mis interlocutores como la “llegada del estado” a esta zona, como traté en el capítulo 2. Además, es en estos espacios que se concentra la mayor parte de las actividades laborales que constriñen nuevas rutinas y prácticas de socialización.

En cuanto a los trámites burocráticos relacionados a la gestión municipal, estos quedan a cargo de los caciques y dependen de las oficinas ubicadas en la ciudad capital, es por eso que los responsables administrativos deben desplazarse continuamente a la ciudad. Es decir, por más que se trata de una comunidad/municipio, carece de una estructura capaz de centralizar la actividad burocrática en el territorio, todo lo relativo a ella está directamente asociado a las oficinas estatales radicadas en la ciudad.



Vivienda Comunidad Huarpe

A continuación, consignaré algunas de las implicancias, consecuencias y otras singularidades de esta política que repercuten en distintos niveles, en base al trabajo etnográfico realizado en la Comunidad Huarpe de Guanacache. No obstante, determinados aspectos del análisis también abarcan a las comunidades ranqueles, en esos casos, lo especificaré.

El primer punto es la relocalización: familias numerosas dejaron de vivir en condiciones materiales precarias y pasaron a residir en viviendas de material, con servicios básicos y en un número considerablemente menor de habitantes por unidad doméstica y dentro de un mismo territorio comunal. Lo que también originó que diversos grupos familiares pasaran a convivir en una misma área y en una zona rural. Pero, sobre todo, supuso para ambos grupos una nueva manera de experimentar el territorio entramada a una “obligada” territorialización. En este sentido, me sirvo de la noción de Pacheco de Oliveira (2006) considerando que este proceso de reorganización social instauró un modo de ordenamiento político específico (municipal) y símbolos de identidad dentro de un espacio geográfico determinado. Tomemos en cuenta que recientemente se habían conformado como comunidades indígenas y estaban atravesando un proceso de institucionalización como comunidad (con personería jurídica) y como municipio. Por ende, “volver” a vivir en comunidad en un espacio geográfico delimitado y diferenciado con una nueva forma de

organización social decantó en un proceso de construcción política que implicó la elaboración de sentidos primordiales y de pertenencia (Brow, 1990). Para huarpes puede decirse que fue menos conflictivo en tanto que se construyó sobre la base de redes de parentesco y de relaciones previas entretejidas a estos vínculos y a la pertenencia común a la zona de Las Lagunas, aunque no sin disentimientos y conflictos, como mostraré en el capítulo 5.



Rucas, “Pueblo Ranquel”

El otro punto sobre el cual me interesa detenerme son los modos de nombrar y localizar la diversidad étnica y cultural. A medida que se configuró esta política estatal cobraron fuerza distintas denominaciones para estos grupos “culturas originarias”, “comunidad indígena” y “pueblo nación”, y si bien cada acepción remite a una normativa o acción específica,¹⁰³ la primera fue la más utilizada que abarca a la mayoría de estas medidas. De hecho, el área de asuntos indígenas obtuvo el nombre de “Programa de culturas originarias”, también, en el artículo 2 de la Ley provincial N.º V-0600-2007 donde se postula “garantizar el respeto irrestricto de las culturas originarias de estos pueblos como así también su identidad autóctona”. Con esto quiero señalar que estas enunciaciones, en particular “culturas originarias”, arguyen sentidos que enfatizan una valoración positiva de la diferencia cultural.

Estas formas de enunciar la alteridad también ponen de manifiesto la capacidad performática del poder político de dar existencia explícita (Bourdieu, 2001) mediante el hecho de clasificar y revalorizar el diferencial cultural de ciertos grupos y hacer legible lo que antes no lo era. Así, desde disposiciones estatales subyace el corolario -bastante naturalizado, por cierto- de que los pueblos originarios son sujetos con una cultura específica, la cual comparten entre todos sus miembros. Que a su vez subsume toda diversidad en una sola cultura diferenciable: “la cultura huarpe”, “cultura rankül”, “cultura guaraní”, etc. Esta operación semántica no solo convierte a estos grupos en un otro, ajeno y exótico, sino que también lo vuelve nativo -en el sentido de autóctono- e implícitamente tiende a localizar a estas culturas en un espacio físicamente limitado.

De esta manera, a partir de la relocalización de las “culturas originarias”, se reasignó una etnia a un territorio fijo: huarpes, hacia el noroeste y ranqueles en el sur. Con ello se buscó recomponer la interconexión entre cultura, espacio y (pueblo) nación, reproduciendo la relación isomórfica entre cultura y lugar (Gupta y Ferguson, 2008 [1992]) que asigna -y sujeta- identidad social a un marco espacial, transformando a este espacio en territorio. De la elaboración de estas premisas ya ensayadas se desprende un doble proceso de etnoclasificación

¹⁰³ Cada una de estas acepciones corresponde originalmente a la fundamentación de una medida en particular, luego, en la práctica, son utilizadas como sinónimos probablemente desconociendo la especificidad de los términos. No obstante, no debemos naturalizar ni desconocer las discusiones que la preceden. Concretamente en Argentina, los debates por cómo son denominadas las organizaciones indígenas a partir del lenguaje legislativo y estatal fueron libradas décadas antes (ver: Gorosito y Briones, 2007) y que tuvieron correlato en el campo académico, en ambos casos impulsados por los mismos sujetos indígenas. Estos intercambios acabaron por desplazar denominaciones más antiguas, estableciéndose como consenso la denominación de Pueblos Indígenas. De acuerdo a lo señalado por las autoras, las formas en la denominación tanto en aquel momento como en la actualidad distan de ser formas definibles y dependientes de características objetivas, y remiten a procesos y relaciones asimétricas que llevan a etnizar, racializar o nacionalizar a los segmentos de la población involucrados (2007, p.369).

y re-territorialización, porque no se trata solo de que adquieren visibilidad categorías distintivas que realzan componentes étnicos como el vernáculo de la identidad provincial, sino que se constituyen como unidades insertas en una geografía estatal de inclusión-exclusión de la diversidad interior (Briones, 2005).

Guanacache, en tal sentido, constituye un lugar anclado a la permanencia huarpe pero que se configuró históricamente en un tropo impugnado espacialmente y temporalmente asociado al pasado. Ahora, una porción de las desecadas lagunas es cercada como santuario y testimonio vivo de la reparación estatal hacia los indígenas, siendo estos revalorizados como portadores de una cultura que pasa a ser provincializada y contenida en un soporte arquitectónico con un diseño que más que folklorizar las viviendas crea una liturgia entre espacio, tiempo y tradición.

Por todo lo anterior, considero a la incorporación de los sujetos indígenas y su representación localizada como parte de una estrategia de espacialización (Alonso, 1994; Ferguson y Gupta, 2002) elaborada por el estado provincial que diagrama la (re)composición entre cultura y espacio que recrea discursiva y geográficamente el vínculo tradicional con la población que otrora lo habitó. En consecuencia, se habilita una correspondencia directa entre estos grupos y los que antiguamente habitaban el actual territorio de San Luis, haciendo de los primeros, las *culturas originarias* de la provincia. En efecto, esta fusión entre identidad cultural, herencia y lugar convierte al espacio no solo en territorio sino, también, en un patrimonio cultural garantizado por el estado. Entendiendo como patrimonio cultural intangible a la cultura dotada de un nombre, clasificada como pueblo y que se proyecta en el pasado, un pasado cuajado como tradición (Kirshenblatt-Gimblett, 2006; Comaroff, 2011). Continuaré con el desarrollo de esta idea en los próximos apartados.

La monumentalización de la tradición

Conociendo a nuestros pueblos originarios... Hací un viaje por la cultura ancestral, su historia, su cultura y la vida de la comunidad: Visita el Pueblo Nación Ranquel. El Pueblo Rankül te invita a disfrutar:

Alojamiento en la comunidad.

Gastronomía típica Ranquel.

Compartir junto al fogón, escuchando viejas historias y leyendas de la cultura ancestral.

Cabalgatas.

Safaris fotográficos en la amplitud de su territorio de llanos, médanos y lagunas.

Observación de flora y fauna autóctona. Vivencia de tareas rurales.

Este texto figura en un folleto elaborado por el Ministerio de Turismo y Las Culturas, en uno de los pulsos por promocionar al “Pueblo Ranquel” con fines turísticos. A través de estas palabras se hilvana cultura, identidad y turismo como elementos indisolubles, y se desprende lo ancestral como elemento exótico y factible de ser vendido como atractivo turístico. Como señalan los Comaroff (2011), se ofrece tradición en forma enajenable: prácticas culturales y típicas invitan al turista a aproximarse a lo remoto de la cultura. Esta estrategia se apoya en las líneas de gobierno mencionadas en el capítulo 2 que incentivan la cultura como política de estado y buscan posicionar a la provincia como destino turístico.

El proyecto de turismo étnico llegó a anunciarse y promocionarse a través de sitios webs y en la agencia oficial de turismo, hasta se elaboró un cronograma para el asesoramiento a ranqueles por parte de operadores turísticos. Y con la muletilla de que sería una fuente viable para el desarrollo de las comunidades, se buscó despertar el interés entre sus miembros. Finalmente, no se concretó al igual que otro tanto de proyectos impulsados para el “desarrollo” de las comunidades. Aun así, las tentativas de planificación y la inversión en cartelera e infraestructura (recordemos las viviendas destinadas a turismo) bastan para señalar la intención de edificar un patrimonio constituido por los herederos de un capital cultural vernáculo.

La sola idea de hacer de las culturas indígenas un destino turístico entraña una operación de “discriminación positiva” sobre estos grupos de la que subyace la cultura como recurso (Yúdice, 2006). Pero este afán por hacer de las comunidades una oferta turística aparenta ser menos una demanda de autenticidad que un atributo a negociar -retomando a los Comaroff (2011)-. Así, los huarpes o ranqueles son posicionados como agentes capaces de administrar el turismo étnico en la medida que puedan explotar atributos sujetos a una identidad común y para su propio beneficio. Lo cual no solo termina responsabilizándolos de su propio desarrollo, sino que se espera que las comunidades actúen como pequeñas empresas (Boccaro y Ayala, 2011).

En línea con lo anterior, la Comunidad Huarpe elaboró un plan de manejo que se anexó al pedido de restitución del Parque Nacional Sierra de las Quijadas, solicitando que se conserve el estatus de área natural protegida para ser administrado por la CHG. Entonces, si bien el turismo étnico no llegó a implementarse de la manera en que se expresa en el folleto, sí hubo aproximaciones y fueron orquestadas por los dirigentes de las comunidades. En este sentido,

también han llegado a realizar ventas y exposiciones de artesanías, ponchos y comidas y hasta crearon un logo con su marca (simbolizando al sol). Estos eventos son organizados y realizados en la misma Comunidad Huarpe, también han asistido a las ferias de pequeños productores a cargo del Ministerio de Campo y Producción u otros eventos auspiciados por el gobierno de la provincia. En una oportunidad los tejidos huarpes llegaron hasta el hijo del gobernador, quien era además el jefe de gabinete del gobierno provincial, él solicitó un poncho para que su padre Alberto Rodríguez Saá llevara de obsequio a Milagros Sala, dado que iría a verla a la cárcel durante la navidad de 2016.¹⁰⁴ Los Saá decidieron pagar por esta prenda más del cien por ciento del valor que indicaron las mujeres por considerar que el tiempo dedicado para su confección lo ameritaba (luego de haber consultado con Pascuala cuántas horas de trabajo invirtieron).

Las mujeres son las que participan de la confección y venta de tejidos y textiles que realizan en el centro cultural como contraprestación al plan de trabajo. La práctica de tejer a telar guarda elementos que hacen a la memoria colectiva, sus madres fueron quienes les ensañaron a estas mujeres cuando eran pequeñas, las mayores han tejido casi toda su vida. *“Ahora las más jóvenes no saben ni quieren aprender”*, me contaba Marquesa mientras hilaba en una máquina creada por los chicos de la escuela para la feria de ciencias, como parte del proyecto “saberes y prácticas ancestrales”.

Los tejidos huarpes podrían confluir en la costumbre y la mercancía, pero no ha sucedido y el hecho de que estas prácticas no alcancen los ideales de empresa nos dice más de estos sujetos que su imagen estereotipada en los folletos. En parte nos habla de las dificultades y las pugnas internas al momento de consolidar proyectos colectivos, lo cual se relaciona a la forma en que estos proyectos son diseñados, “desde arriba”. Esto puede verse con claridad en el oficio de las tejedoras, puesto que si bien hay un aprendizaje y una costumbre que se heredan en la práctica de tejer, actualmente la sostienen como parte de un contrato laboral que estipula las horas que deben dedicarle, así como la técnica modernizada que deben utilizar, ya que el telar fue reemplazado por una máquina que aporta velocidad.

Susana y Teresa se jubilaron hace algunos años, pero hasta entonces estuvieron trabajando como tejedoras. Una de ellas me contó que estaba algo cansada de tejer, que sus manos les molestaban y que prefería trabajar con los animales. Entonces, le pregunté por la posibilidad de cambiar de tarea, además de insinuar que era poco probable, me contó cómo

¹⁰⁴ Dirigente social y líder de la organización indígena Tupac Amaru, presa política desde 2016.

fue asignada. A comienzos del año 2000, ella se encontraba dentro del Plan Trabajo por San Luis y como la mayoría de sus beneficiarios trabajaba en los alrededores de las rutas provinciales, desmalezando la banquina, hasta que un día, ya en tiempos en que se estableció la Comunidad, la vicegobernadora la reasignó al oficio de tejedora: “*vino ella, que seguro usted la debe conocer, creo que ahora está en la municipalidad de Villa Mercedes y dijo que trabajáramos en el centro cultural*”. De esta forma, observamos que en nombre del “desarrollo con identidad” se reproducen lógicas verticalistas, que van desde las autoridades provinciales hacia los integrantes de las Comunidades y, en ciertos casos, son mediadas por las autoridades comunales. Otro ejemplo en este sentido pueden ser las ceremonias.

A partir de los años 2012 y 2013, cuando ya estuvieron instalados en el territorio y viviendas adjudicadas, pasaron a conmemorar determinadas fechas o ciclos. Algunas de estas ceremonias son practicadas desde hace generaciones, como la manda a San Vicente, pero otras eran nuevas como el Inti Raymi para los huarpes.¹⁰⁵ Con la particularidad de que se volcaron hacia actos oficiales patrocinados por el estado provincial con la asistencia de funcionarios, empleados estatales, vecinos y miembros de otras comunidades. Los primeros años en que se realizaron, contaron con una amplia difusión y presupuesto, lo cual se vio reflejado en comidas y bebidas en abundancia, infraestructura, vajilla y la contratación de otros servicios, como iluminación y sonido.

En 2014 asistí al Inti Raymi en la Comunidad Huarpe, viajé el día anterior con Pascuala y Eva, la *machi* que presidiría la ceremonia, recién llegada de Neuquén, era la primera en que participaría. Llegamos al mediodía, desde entonces hasta la noche estuve en la escuela colaborando con las mujeres, haciendo empanadas y luego con la preparación del salón; los hombres se encargaban de preparar carne a la olla y otras cuestiones vinculadas al traslado del mobiliario y del equipo de sonido. Pascuala se ocupó de resolver cuestiones laborales, vinculadas a los invitados, desde su computadora y Eva fue a descansar tras las largas horas de viaje. Cuando estaba en la cocina, las mujeres sutilmente fueron compartiendo conmigo algunas quejas, no sabían cuántas personas irían ni muy bien en qué consistiría, hasta me preguntaron quién era la mujer que llegó conmigo, Eva.

Mientras vestíamos de blanco los largos tablones y sillas con Juana, le pregunté si era la primera vez que festejaban el Inti Raymi, me contestó que poco sabía del tema, recién el día

¹⁰⁵ En el caso de las comunidades ranqueles, algunos de sus integrantes participan desde hace varios años de la celebración por el solsticio de invierno que realizan los ranqueles de La Pampa.

anterior Miguel (cacique) le había avisado que debía ir ya que iría mucha gente. Luego se nos acercó Patricio (co-cacique) e interpuso a la conversación: *“iba a ser en ranqueles pero por los líos que hay con esto de que dicen que somos de San Juan, se decidió hacerlo acá”*. Patricio notó que me sorprendió la noticia y anuló cualquier pregunta con su comentario: *“ya vas a empezar a anotar”*.

Esa noche hubo un banquete para más de cien personas, algunos mantuvieron la vigilia hasta el día siguiente acondicionando el salón porque el gobernador y su equipo arribarían al alba para recibir al sol, que es cuando se realiza la ceremonia. Después de la cena, Pascuala me llevó junto a un ex embajador y su esposa para que pudiéramos descansar, él le preguntó por los orígenes de esta celebración, ella aclaró que era la primera vez que lo hacían pero que habían participado de las realizadas en territorio ranquel, aclarando que el cambio se debía a los inconvenientes con un grupo de personas: *“están ocupando nuestras tierras, ahora fueron hacer la denuncia a Mendoza, así que lo que diga el gobernador de allá, no tendrá validez”*. Este grupo denunciante es una familia asentada en una parte de las tierras que fueron cedidas a la CHG, a su vez este terreno se halla en una zona donde los límites entre provincias no están esclarecidos, por eso esta familia ha presentado denuncias en distintas jurisdicciones con el fin de evitar su desalojo.

Volviendo a la ceremonia, en la división de tareas y el manejo de la información se ponen de manifiesto las jerarquías entre autoridades indígenas y huarpes. En cuanto al motivo que ocasionó la celebración es factible realizar lecturas diferentes, no excluyentes, como la instalación de nuevas prácticas que adquieren nuevos significados y generan lazos. También, la diferenciación cultural devino en una estrategia territorial, en un sentido clásico, como límite étnico (Barth, 1976) que establece a este grupo y lo distingue de otros, afirmando su identidad y legitimidad sobre el territorio en disputa que a su vez fortalece el sentido de pertenencia a la comunidad provincial. Porque aun suponiendo que se produce una escenificación de la tradición, la misma requiere de una búsqueda, un armado y selección, y en esa composición siempre está la posibilidad de creación y comunión.

Giaccomaso en su tesis sobre las comunidades ranqueles de San Luis, propone una mirada relacional para entender la conformación de la identidad y señala que, en eventos sociales y actos oficiales, los ranqueles estratégicamente practican y exhiben la diferencia cultural a través del uso de vestimentas, imágenes y performances (2016, p.156). Si bien la autora no lo plantea en términos un “esencialismo estratégico” (Spivak, 1987) podemos

valernos de este para pensar el uso de vestimentas “típicas” en actos estatales y la realización de nuevas performances ancestrales, como el Inti Raymi, y el merchandising huarpe.



Ponchos en venta, feria Martina Chapanay

Sin adentrarnos en las disputas que el concepto spivakiano disparó (ver Butler, 1992; Laclau y Mouffe, 1985), vemos que en situaciones como las mencionadas se exhiben imágenes y símbolos que configuran sentidos estereotipados de cultura por parte de quienes se asumen públicamente como indígenas, a la vez que estos repertorios permiten sostener sentidos de comunidad en torno a la construcción de una subjetividad cultural pero no solo como grupidad sino, también, entre Estado y Comunidad. Entonces, por más que la cultura sea operativizada como un recurso estratégico, por ejemplo, para contrarrestar amenazas externas, es el contradon del vínculo forjado con el estado provincial.

Pero además de poder advertir usos estratégicos y la creación de sentidos y experiencias cohesionadoras, las prácticas rituales, los tejidos y los proyectos de turismo inconclusos, arrojan luz sobre las nuevas formas de subjetivación. A continuación, precisaré sobre estas atendiendo a las dinámicas aparejadas al proceso de patrimonialización.

En los últimos tiempos la diversidad cultural y el “etnodesarrollo” han impregnado las agendas gubernamentales y proyectos culturales (Bonfil Batalla, 1982; Boccara y Bolados, 2010; Jackson, 2019) capaces de volver a la interculturalidad un valor (Briones, 2012) y una noción central en las políticas indígenas (Jackson, 1995). En nuestro caso, los huarpes se hayan

envueltos en circunstancias de este tipo, pues reconocerse y ser reconocidos públicamente como indígenas entraña un pacto entre asumirse indígena y tener que manifestarlo o exhibirlo en determinadas situaciones, por ejemplo, mediante acciones simbólicas que los encasillan como poseedores auténticos de una cultura ancestral. Pero esto más que generar discusiones en torno a qué es cultura y cómo practicarla en un sentido metacultural (Briones, 1998b), como ocurre con la comunidad tumbayeña analizada por Espósito (2017), aquí el “being indian” (Jackson, 1991) cifra una tarea de espectacularización que acaba por homogeneizar los sentidos atribuidos a lo indígena a la vez que a estratificar las relaciones al interior del grupo (por ejemplo: entre los encargados de organizar y los que sin saber en qué consiste deben trabajar en el evento). No obstante, su subordinación, son los miembros de las Comunidades quienes vehiculizan la tradición y no por ello actores pasivos. Por esto también se desencadenan quejas, reticencias y una falta de involucramiento que irá en aumento, como veremos en el capítulo siguiente.

Pero interesa resaltar que en tales situaciones performáticas de la “identidad étnica” queda expuesta la ambigüedad de la misma, como fórmula de tradición conservada en el campo -como espacio rural- (Bascopé, 2009) y con características de empresa en una combinación de emociones y utilidades (Comaroff, 2011). De este modo, es costumbre y creación a la vez. Retomemos un ejemplo concreto: el poncho tejido en base a técnicas y saberes transmitidos a lo largo de generaciones -no sin alteraciones-, que el gobernador llevó hasta las manos de una dirigente indígena (Milagro Sala) en contexto de encierro por causas políticas y que retornó a las mujeres de la Comunidad a través de una compensación de dinero que superó la suma asignada por las tejedoras o los jefes de la Comunidad, porque los Saá (padre e hijo) consideraron que el trabajo -y tiempo- invertido lo ameritaba; destapa una secuencia en la que no es el poncho lo que adquiere valor, es la valorización de lo indígena. Aquí, entonces, se tejen cultura, poder y etnicidad en un doble proceso: la patrimonialización de lo indígena y la indigenización del estado provincial.

Imagi-Nación (o la fetichi-saá-ción)

“Existe una fuerte corriente teórica que asegura que están desapareciendo las naciones, o que, en la vieja lucha entre lo nacional y lo transnacional, el internacionalismo triunfa (...) Creo que se confunden aquí dos realidades, “dos historias”. Una es la historia que culmina con el fin de las ideologías y otra es la historia de las naciones como destinos particulares e intransferibles” (Juan Bolívar y Adolfo Rodríguez Saá, 1989)

Coronil (1997) plantea que los representantes del estado venezolano son encarnaciones visibles de los poderes invisibles del dinero del petróleo, magos poderosos que como por arte de magia sacan de sus galeras las llaves de progreso nacional.¹⁰⁶ A su vez, el autor discute con quienes consideran que el poder político en las democracias modernas está desencarnado (Lefort, 1988) argumentando que no hay una descorporalización del poder, más bien un cambio en las formas en que se materializa y representa (Coronil, 1997, p.128). Por más que el Estado sea una ficción como propuso Abrams (1988), según Coronil ese enmascaramiento es un proceso activo que más que ocultar lo que hace es transformar, es “la unidad mitificante de la máscara” (1997, p.130).

En uno de los primeros acápites de este capítulo expuse algunas aproximaciones al estudio del estado y los indígenas en el contexto actual de San Luis. También reparé en los distintos postulados a los que arriban para caracterizar los modos de gobernar de los hermanos Rodríguez Saá. Están quienes señalan diferencias entre las gestiones de uno y otro hermano (Lobo, 2014) y quien remarca continuidades y transformaciones sustanciales (Espinosa, 2013). Una característica en común de estos trabajos que no fue mencionada, es que se centran en el análisis del estado, a través de discursos y políticas estatales, a excepción del abordaje histórico de Vacca (2021), y poco exploran en relación a las comunidades indígenas. Como en los últimos dos apartados me ocupé de analizar los efectos materiales y simbólicos del reconocimiento estatal en la Comunidad Huarpe de Guanacache principalmente, es que ahora retomo el interrogante mayor planteado al inicio sobre las formas en que el estado se materializa -y edifica- así como en la deificación de quienes encarnan el poder estatal provincial, inspirada en Coronil (1997) y en diálogo con los antecedentes locales.

Como identifica Lobo (2014), desde que asumió Adolfo Rodríguez Saá en 1983 y en sus siguientes gobernaciones, se elaboró una retórica en torno al empobrecimiento económico de la provincia a costa del sacrificio empeñado a las batallas independentistas que, como vimos en el capítulo 1, sobre este argumento se enarboló gran parte de la historiografía tradicional puntana en las primeras décadas del XX. Y justamente es retomado porque era necesario recordarlo y hacer alarde del atraso, para luego autoproclamar al gobierno encabezado por Adolfo como artífice del crecimiento económico y demográfico de la provincia.

¹⁰⁶ Fernando Coronil realiza un detallado estudio del estado venezolano, a partir del recorrido por dos periodos gubernamentales 1974-1979 y 1988-1989, donde analiza fundamentalmente el proceso de deificación del estado a partir de su transformación como nación petrolera.

A mediados de la década de 1980 se implementó una política habitacional que obtuvo un notable aumento de la población¹⁰⁷ y para lo cual fue crucial la planificación espacial. Lentini y Palero (2006) concluyen que esta política impuso un mega-emprendimiento que requirió grandes fracciones de tierra e implicó urbanizaciones integrales,¹⁰⁸ siendo el estado provincial el proveedor de viviendas, e identifican un hito en la edificación de la ciudad de La Punta: pasaron de “construir casas” a “hacer ciudades” (p.121, comillas de las autoras). Vemos entonces que la planificación espacial no se reduce a la política habitacional o al “poblar es gobernar” de Alberdi (1852), hay una ambición mayor que caracteriza a esta formación estatal, volcada en la construcción de autopistas y mega-obras, como el “hospital de los más grandes de Sudamérica” y el parque multipropósito La Pedrera que cuenta con un estadio para albergar a más de treinta mil personas (en una provincia con 400 mil habitantes), entre tantas otras instalaciones que nos marcan cómo el territorio provincial se vuelve dominio legítimo de la autoridad del poder ejecutivo. Ciudades, pueblos, parajes y caminos que se expresan y definen espacialmente remarcando la soberanía estatal desde el centro a la periferia.

La edificación icónica de los pueblos indígenas y las réplicas de dos monumentos emblemáticos de la historia nacional argentina, como el Cabildo y la Casa de la Independencia, conocida como la Casita de Tucumán, son soportes materiales y simbólicos que aportan su cuota de tradición. Así, objetos, personas, documentos y monumentos que engendran un profundo sentido histórico, conforman este modo de producción del espacio (Lefebvre, 1974) metafóricamente colmando de identidad al territorio provincial, ¿pero estas construcciones son solo para el sostenimiento de una renovada identidad provincial?

Según la tesis de Espinosa (2013, 2017), podríamos decir que esta estrategia territorial se orienta a resolver la tensión que instala la globalización entre espacio y lugar (Harvey, 1989), que arremete contra las fuerzas homogeneizantes de la globalización, reivindicando la diferencia y variedad local (Scott, 1998) dejando atrás la otrora San Luis como posta o lugar de paso, e instalando un horizonte turístico.¹⁰⁹ Pero esto no explica por qué emular

¹⁰⁷ De contar con 214.416 habitantes en 1980 pasó a una población de 286.458 en 1991 y 367.933 hab. en 2001. Fuente: INDEC.

¹⁰⁸ Lentini y Palero (2006) comparan esta política con la política habitacional del gobierno mendocino desde 1992 y hasta 2002. Respecto de la primera postulan que se desprende del modelo del estado de bienestar que destinó central atención al problema de la vivienda que requirió de la planificación a cargo de expertos para lo cual fue necesario una burocracia estatal destinada a ello. En contraposición al modelo facilitador que se desarrolla a partir de 1980 y que, entre otros rasgos, predomina la participación de agentes no gubernamentales, las autoras caracterizan dentro de este perfil a la política habitacional implementada por el gobierno de Mendoza.

¹⁰⁹ En parte lo señala el mismo Alberto Rodríguez Saá en una conferencia en 1997 titulada “San Luis, un destino” que luego será publicada y que es en la que se basa Espinosa (2013). Donde el primero plantea, entre otras

monumentos que se levantaron bajo el encanto de un estado nación creciente, ni por qué rehacerlos más gigantes aún. Por tales motivos, pienso que las formas en que se imagina San Luis son las de una nación como una unidad política en un desplazamiento espacial continuo, de un espacio irredimiblemente plural hacia uno anterior y mítico (Bhabha, 2010, p.396).



Monumento de reivindicación histórica Toro Negro (Agencia de Noticias San Luis)

Miremos lo sucedido en 2005, cuando se realizó la construcción del monumento de Reivindicación Histórica en la localidad rural de Toro Negro, con menos de cien habitantes, a 65km de la capital, donde se exhibe el mástil más alto de América sobre el cual flamea la bandera que rinde homenaje a su creador, Manuel Belgrano, frente a la cual cada 20 de junio niños y niñas de la provincia brindan juramento, ¿no son acaso la bandera junto al himno significantes excelsos de la nación?

Ferguson y Gupta (2002) proponen que a través de conjuntos específicos de prácticas y metáforas los estados se presentan como entidades reificadas con propiedades espaciales, particularmente cuando dos de sus rasgos predominantes son puestos en jaque: el monopolio de la topografía vertical y su poder de abarcador. Pero más allá de las fuerzas malignas e imperceptibles de la globalización -invocadas en algunos de los discursos del gobernador-, el poder local no está respondiendo a un debilitamiento de sus fuerzas, está ostentando su poderío, por ejemplo, a través de la remasterización de monumentos que son los fetiches de la

cuestiones que: “pertenece a una economía cada vez más planetaria, pero también nos sentimos cada vez más integrantes de una región cultural, es la fuerza del idioma común, la tradición, la historia” (Rodríguez Saá, 1998).

nación. Masotta (2021) define a los monumentos como construcciones de temporalidad inscritas en un espacio solemne, asociados al pasado pero que guardan una promesa a futuro, he allí su magia, entre la piedra y el tiempo. En el caso de San Luis, la magia también está en los creadores de estas ominosas construcciones.

En resumen, el mástil más alto de América en un terreno lejano y estéril o el monumento al Pueblo Puntano de la Independencia (inaugurado en 1991) son una extensión territorial del poder mágico que despliega el Estado de San Luis y los Saá son los artífices, más que facilitadores (Romá y Sanz Ferramola, 2022) de estas obras que irradian tradición y modernidad. Son entonces los magos que de sus galeras expelen el hospital de última generación “Dr. Ramón Carrillo” inaugurado durante la pandemia del COVID-19. Las obras son una extensión de las capacidades de sus creadores, mas no una propiedad de estos en términos del régimen patrimonial que plantea Trocello (2014) para su crecimiento económico, sino para el acrecentamiento de su poder político. Concretamente, estos soportes materiales son la manifestación corpórea del poder, objetos de una fetichización que crean un efecto ilusorio entre la cosa (monumento u obra) y los mismos Saá, su cuerpo y persona.¹¹⁰ Debe quedar claro entonces que las obras-monumentos no son representaciones de los Saá, son parte de un constructo mágico que los incluye y los excede a la vez. De esta forma, las obras-fetichismo son la E mayúscula del estado inscrita materialmente, pues su majestuosidad exhibe la compleja cualidad del fetichismo de ser espiritualmente material y materialmente espiritual (Taussig, 1995).

¹¹⁰ Esto guarda relación con el clásico ensayo de Marcel Mauss (1925). En una economía del Don, en base a una economía del prestigio, el intercambio y la circulación del *mana*, las cosas personifican (es decir, algunos dones tienen esa cualidad). A diferencia del fetichismo de la mercancía de Marx, donde son las personas que se cosifican dando lugar al concepto de plusvalía. Para un análisis de Mauss y Marx en torno al valor desde la antropología ver Graeber (2018).



Réplica del Cabildo, Ciudad de La Punta (Agencia de Noticias de San Luis)

Menard (2012) considera al archivo del cacique Mangil como un fetiche, su cuerpo y persona, así como los papales son, mediante un trabajo ritual, un montaje superpuesto de singularidades que es el fetiche. En definitiva, es una creación singular de singularizaciones que no son fijas (Menard, 2012). Entonces, los monumentos mencionados, el Pueblo Nación Huarpe y Ranquel junto a los azudes de Desaguadero (capítulo 3) son las formas que toma el *mana* (Mauss, 1923) del poder estatal deificado (Coronil, 1997) y encarnado en los Saá formando un *patchwork* de fetiches (Menard, 2011). Así, la transparencia del poder se corporaliza y los Rodríguez Saá, sobre todo Alberto, pasan de ejercer el poder político a ostentar su posesión, lo cual se explica a través de la magia como capacidad de convencer al otro (Graeber, 2018): el poder se vuelve una relación carnal entre la persona que muestra poseerlo y lo que hace con él, en un *continuum* entre la cosa y la persona (Menard, 2011). De esta manera, las obras-monumentos son órganos vitales del sistema de acumulación del capital carismático de los Saá en apariencia y en realidad, entre la majestuosidad y la farsa.

Capítulo 5

Liderazgos indígenas y (en) el estado

“Se da el nombre estadolatría a una determinada actitud hacia el ‘gobierno de funcionarios’ o de la sociedad política pero no debe olvidarse que el análisis no sería exacto si no se tomasen en cuenta las dos formas en que el estado se presenta en el lenguaje y la cultura de las épocas determinadas” (Gramsci, Cuaderno 8)

El año 2008 fue declarado “Año de las culturas originarias de San Luis” por disposición legislativa, en la cual redundaban términos como “desarrollo con identidad”, “participación” y “revalorización de las culturas”. En este contexto, el Área de Culturas Originarias adquirió un rango mayor, como programa a cargo de Pascuala Carrizo Guakinchay, dependiente del flamante Ministerio de Turismo y las Culturas. En 2016 se organizó el Encuentro de Líderes de Pueblos Originarios en Terrazas del Portezuelo (Casa de Gobierno), donde más de cien integrantes de organizaciones indígenas respaldaron el pedido de restitución de tierras del Parque Nacional Sierras de las Quijadas a la Comunidad Huarpe de Guanacache. Ese mismo año, Pascuala fue reconocida por la Cámara del Senado de la Nación como “mujer destacada del país” por su trabajo en defensa de los pueblos originarios y “en pos de la devolución de las tierras de las Quijadas”.

También por esos años, integrantes de la Organización Territorial Pinkanta partieron desde Mendoza para realizar la Marcha de Pueblos Indígenas durante el Bicentenario de la Patria (2010). La plaza de Mayo, ubicada en la Capital del país, reunió a miles de personas de distintos pueblos indígenas provenientes de diferentes puntos de la Argentina que acercaron al Poder Ejecutivo nacional un documento con una serie de demandas bajo el título de “Pacto del Estado con los Pueblos Originarios para un Estado Plurinacional”. Luego de la concentración, la presidenta Cristina Fernández de Kirchner se reunió con representantes indígenas en la Casa Rosada, entre ellos estaba Miguel Gil. En la actualidad, Miguel trabaja en la Secretaría de Agricultura Familiar, Campesina e Indígena (SAFCE) en su sede en San Luis. También como *Omta* o dirigente de Pinkanta encabeza proyectos junto a la Universidad de San Luis en torno a la interculturalidad, en el marco de un convenio firmado con dicha institución en 2018.

Además de haber sostenido su presencia en la escena social por más de una década, los movimientos indígenas huarpes cuentan con distintos tipos de representación en agencias estatales a partir de la mediación de sus dirigentes. En este capítulo analizo los alcances de su representación en el espacio estatal y el grado de participación política que tienen a nivel local las organizaciones indígenas, realizando un recorrido por los últimos diez años y desde la apertura de una agenda estatal indigenista en la provincia. Primero, analizo la figura de Pascuala Carrizo Guakinchay como líder y agente estatal a cargo del Programa de Culturas Originarias. Lo cual nos llevará a evaluar someramente el alcance de este espacio institucional. Segundo, abordo las transformaciones y tensiones suscitadas en la Comunidad Huarpe de Guanacache en el marco del proceso de municipalización. Tercero, analizo algunos aspectos de la construcción del liderazgo de Miguel Gil para reflexionar sobre los desafíos que surcan a los movimientos indígenas en la actualidad y a sus líderes. Pero antes, algunas consideraciones respecto de los liderazgos indígenas en el pasado, particularmente en Cuyo.

De caciques y alcaldes huarpes

“Pues si lo político está en todas partes, no está en ninguna.

En suma, se podría decretar que el poder político no es pensable,
ya que al acto mismo de aprehenderlo lo aniquila”

(Pierre Clastres, *La société contre l'État*)

Clastres (1974) escribe acerca de la naturaleza del poder político y asegura que es inmanente a la vida social. De forma contundente, sintetiza: “no hay sociedad sin poder” (p.16). No obstante, considera que la concepción dominante del poder político como coerción (o como relación de orden-obediencia)¹¹¹ es una forma mas no la única ni verdadera en la que este se realiza, aunque sí la predominante en las sociedades occidentales. Su planteo le es útil además para derribar la distinción taxativa planteada por los precursores de la antropología política que distinguían entre sociedades con un estado centralizado y sociedades sin organización política-territorial (Radcliffe-Brown, 1940; Fortes y Evans-Pritchard, 1940; Llobera, 1985). De modo que la ausencia de un poder centralizado no es equivalente a la carencia de poder político. En tal sentido, el autor también avanza en complejizar los distintos tipos de liderazgos indígenas predominantes en sociedades amerindias y revisitando la clasificación elaborada por Robert Lowie (1948). Clastres caracteriza al líder amerindio como pacificador, generoso y buen

¹¹¹ Por ejemplo, Fried (1964) y Lowie (1979), siguiendo a Radcliffe-Brow, se basan en la definición weberiana de poder (y su conceptualización del estado moderno) y sostienen que la cualidad básica de la actividad política es el cumplimiento de normas y deseos impuestos por los superiores a riesgo de cumplir alguna pena, es decir, al sometimiento de la fuerza física en la medida que es considerada legítima.

orador, atributos que derivan en la aparente paradoja de ser “un líder sin autoridad” (1978, p. 27).

Wilde (2005) recupera el aporte de Clastres sobre las jefaturas amerindias en la medida que es de los pocos en introducir un modelo general y comparativo para América, no sin señalar sus limitaciones, como ser su carácter ahistórico y estático.¹¹² Además, Wilde (2005, 2011) incorpora una mirada relacional del poder para interpretar la dinámica de los liderazgos indígenas guaraníes y para analizar cómo se instituye y legitima la figura del líder y la naturaleza del vínculo entre este y el grupo en situaciones y procesos históricos concretos. Otro aspecto a resaltar de ambos trabajos es la búsqueda por otras formas de análisis del poder político que no se reduzcan a una “carencia” o un “exceso” de estado en las llamadas sociedades primitivas. Por el contrario, en los estudios etnohistóricos regionales ha imperado una mirada del estado colonial como fuerza corrosiva que destruyó y suplantó en un corto tiempo a las organizaciones políticas y sociales preexistentes. Cabe entonces revisar la configuración histórica de la relación estados y líderes indígenas para atender a los vínculos actuales que se construyen y sostienen en base a elementos históricos y simbólicos (Wilde, 2005).

En Cuyo, los líderes indígenas corrieron la misma suerte que el resto de la población aborígen y fueron declarados extintos por la historiografía regional, quedando su existencia confinada a los primeros tiempos de la Colonia (siglos XVI o XVII). Algunos de estos supuestos fueron ya expuestos y analizados en el capítulo 1 como parte de las “narrativas de extinción” (Escolar, 2007), también hemos contrarrestado estos postulados evidenciando su continuidad a través de memorias colectivas de aboriginalidad en el capítulo 2. Ahora me interesa mencionar otro elemento de continuidad con el pasado, mucho menos explorado, como son los liderazgos.

Autores como Michieli (2000) afirman que los últimos indios naturales de finales del siglo XVII eran considerados caciques (reales o impuestos) a los fines de que el encomendero pudiera mantener la titularidad y usufructo de la tierra (p.14). Es decir, se considera a su figura como nominal, hasta instrumental, y al servicio de la encomienda. No obstante, estos postulados, Escolar (2015, 2019, 2020, 2020a) constata a partir de un extendido trabajo de

¹¹² Wilde repara en el liderazgo como un atributo universal de las sociedades de todos los tiempos pero que ha sido poco explorada por la antropología política tradicional más que para establecer una tipología de las formaciones políticas de lo simple a lo complejo. Desde esta corriente, predominante en la primera mitad del siglo XX, se abstraían las funciones internas de cada sistema político respecto del contexto pudiendo comparar sociedades lejanas temporal como espacialmente.

archivo la continuidad de los cacicazgos más allá del siglo XVIII. Los cuales contribuyeron al sostenimiento de una política indígena de defensa de la tierra y a la autonomía de las poblaciones. Como protagonistas de estas resistencias, el linaje del cacique Jacinto Sayanca de ascendencia incaica que legó a los laguneros una Merced Real de las tierras de Guanacache inaugurando una lucha judicial por las tierras hasta entrado el siglo XX;¹¹³ y los caciques Alcani del paraje sanjuanino de Mogna, empoderados por más de dos siglos (del XVIII hasta fines de XIX). Escolar (2020, p.228) reconoce en la historia de estos caciques un repertorio activo de demandas y acciones de los indígenas de Cuyo, incluidos los laguneros de Guanacache durante el siglo XIX. Entre estas estrategias de lucha podemos destacar el uso del sistema judicial en alternancia con prácticas ilegales, el sostenimiento de la ocupación territorial y la evocación de memorias de lucha.

Pero además de los caciques, hay una tradición de cargos de autoridad que se mantiene durante el estado republicano como Escolar (2014) observa para Mendoza: los pobladores locales consiguieron que se designara una figura proveniente del derecho indiano, el Protector de Indios, para el salvaguardo de las tierras colectivas frente a la ocupación de la élite regional. El “Protector de los naturales de las Lagunas” fue designado en 1828 y ratificado en 1838 (Escolar, 2014, pp.47-48). También, algunos de los jueces designados en los pueblos asentados en las Lagunas (parajes de San Miguel, Rosario, Asunción) resaltaban su carácter de indígenas y el de la población. Más aún, el autor advierte el uso de categorías etno-locales en documentos de la época que distinguían a estos cargos como “jueces laguneros” y referían a un “alcalde de las Lagunas”.¹¹⁴

Para tiempos más recientes, debemos recordar a Santos Guayama que entre las décadas de 1860 y 1870 participó de las montoneras de Chacho Peñaloza junto a los caudillos Juan y Felipe Saá. Guayama tuvo como escenario de sus operaciones las lagunas de Guanacache, contribuyendo a la defensa de las tierras y al mantenimiento de una relativa autonomía del área (Escolar, 2018). A este encadenamiento de episodios de lucha, debemos agregar los reclamos por el agua durante la década de 1930 (Escolar y Saldi, 2017) vistos en el Capítulo 3.

¹¹³ Esta Merced de tierras fue entregada a un cacique huarpe de 1713 y usada por los laguneros y sus apoderados en defensa de sus derechos de tierra comunales en el siglo XIX y hasta el XX, a lo largo de pleitos judiciales que propiciaron discusiones en torno a la autenticidad del documento, celosamente atesorado por los pobladores de Guanacache hasta el presente (ver Escolar 2019).

¹¹⁴ Estos cargos fueron ocupados entre 1819 y 1834, cumplían amplias y variadas funciones como autoridades policiales, judiciales y hasta militares (Escolar, 2014, p.48).

Con esto se torna manifiesto la presencia indígena más allá del período colonial, así como el sostenimiento de la ocupación territorial y la participación política de los laguneros durante el estado colonial como en la etapa independentista. Me sirvo de estas contribuciones para pensar la incidencia del pasado en las definiciones de los actuales liderazgos indígenas y en las expectativas depositadas en estos en el contexto actual. La escena contemporánea se define, en parte, por las nuevas disposiciones adoptadas por el estado de San Luis que establecen una nueva forma de organización política territorial e inscriben antiguas figuras de autoridad como “cacique”, “lonko” y “concejo de ancianos”.

Específicamente refiero al decreto 1751-MGJyC-2011 que estableció la conformación de un ejido municipal con estatus mínimo y provisorio con el propósito de posibilitar “el aseguramiento del desarrollo integral y sustentable del Pueblo Huarpe” y “la autonomía correspondiente para su plena viabilidad económica”.¹¹⁵ En consecuencia, los miembros de la Comunidad eligen mediante el voto al cacique que, a su vez, es designado como “responsable administrador” y, por ende, asume funciones correspondientes a una autoridad municipal (adherida al Régimen Municipal y en función de la Ley de Coparticipación Municipal) en sintonía con los derechos consuetudinarios de los pueblos indígenas. Estas disposiciones se rigen por leyes nacionales y tratados internacionales y habilitan espacios inéditos para el diseño de una política indígena y su participación dentro del organigrama estatal. Con ello, nuevos agentes se insertan en un espacio integrado por individuos regidos por habitus (Bourdieu, 1999) y rutinas que se concretizan en normas y programas atravesados por jerarquías y contextos de toma de decisiones que intervienen sobre los indígenas (Pacheco de Oliveira, 2006). Concretamente aquí se inauguraron dos espacios dentro del campo estatal destinados exclusivamente a los indígenas: el Programa Culturas Originarios y otro a través del ejercicio de las autoridades municipales en un territorio específico (las comunidades indígenas). Interesa ver qué hace a la diferencia en estos espacios conducidos por dirigentes indígenas, así como el alcance de su representación.

El capítulo se encuentra dividido en tres escenas, cada una caracterizada por comenzar con una situación etnográfica que luego será ampliada en función de otras situaciones con el objeto de dar cuenta del complejo de relaciones, prácticas y experiencias puestas en juego en cada caso, para luego poder plantear un cierre (provisorio) capaz de sopesar los cambios acontecidos en los últimos años. La primera escena es en relación a la construcción del

¹¹⁵ Para las comunidades ranqueles corre una disposición similar, aunque, como veremos en este capítulo, sufrió cambios en los últimos años.

liderazgo de Pascuala Guakinchay y su desempeño como funcionaria estatal en el programa. La segunda está centrada en el ejercicio de las autoridades comunales en el marco del proceso de municipalización. En la tercera describo algunos aspectos del liderazgo de Miguel Gil y la organización Pinkanta estableciendo comparaciones con lo visto para la Comunidad Huarpe de Guanacache y respecto de cómo los líderes de cada organización se construyen entre espacios y agentes estatales.

Escena 1: Pascuala y el maquillaje de estado

Pascuala comenzó a aprontarse para una reunión, me dijo que sería “*su acompañante, su asistente*”. En el ínterin desde que salimos de la Comunidad hasta el puesto de Don Cecilio, pasando la frontera con San Juan, me contó que íbamos a una reunión por la fiesta del gaucho cuyano en representación del gobierno de San Luis. Anticipó que faltaban más de dos meses, pero había que definir cuestiones de la organización, “*va todo por expediente, lo que intervienen los tres gobiernos de Cuyo*”. Poco antes del puesto, Pascuala frenó y, aprestándose a descender del auto, me dijo: “*voy a hacer caso a lo que me dijo el otro día el gobernador... me voy a poner los zapatos*”. Se bajó y sacó del baúl unas sandalias negras que colocó en remplazo de las zapatillas que calzaba. “*El gobernador me dijo el otro día: “que se note que entra una funcionaria del gobierno”*”. Bajó el espejo retrovisor y se pintó los labios, “*ahí está mejor*”, concluyó mientras retomaba el volante.

“*Ponerse los zapatos*” de funcionaria fue una práctica que adquirió en años de ejercer como tal a la par que se legitimaba como referente indígena en distintos ámbitos, entre estos, el estatal. Una vez que asumió el cargo en el Área de Culturas Originarias tuvo que “*encontrar su lugar*”, como más de una vez me aclaró diciendo que no fue fácil, y en simultáneo con la construcción de una agenda y un área diagramados para los grupos indígenas. En 2007 Pascuala Carrizo Guakinchay asumió bajo la dirección de Mirta Mobellán, funcionaria encargada de la gran área de inclusión social y actual asesora de gobernación en temas de agenda social, incluidos los pueblos originarios.

Recordemos que, antes de asumir en el cargo, Pascuala ya venía erigiéndose como autoridad en la Comunidad Huarpe, sustentada a través de lazos de parentesco, y tras haber encabezado el pedido del agua. En este contexto, el gobernador Alberto Rodríguez Saá le propuso insistentemente para que trabaje en gobierno: “*cuando él me preguntó, la primera vez yo no acepté, no lo veía, lo que yo quería no existía entonces o no lo veía*”, aclara Pascuala y cuenta que en la Comunidad no podían creer su rechazo. Esta reacción la incentivó a que

finalmente aceptara. Años después, en 2010, el Área ascendió al rango de Programa y fue ahí que Guakinchay asumió como jefa del mismo y su hija Liz Newton fue designada como su secretaria privada. La mayor parte del tiempo fueron ellas dos quienes integraron este espacio.

El Programa Culturas Originarias funcionó la mayor parte del tiempo como dependencia del Ministerio de las Culturas y se situó en la Casa de las Culturas, en el centro de la Capital de San Luis. Este espacio se construyó en base a los ejes planteados en el acta compromiso: “rescatar y revalorizar la cultura de los pueblos indígenas desde una mirada integradora”. A grandes rasgos, esta idea general se implementó mediante la organización y promoción de eventos que incluían prácticas y productos autóctonos (como ferias artesanales) y la gestión de proyectos productivos para la autonomía de las comunidades indígenas junto a otros que tenían por objeto promover el “rescate” y “revalorización” de las culturas indígenas.

Con los años, ciertos objetivos del programa fueron adquiriendo más solvencia y otros se fueron desdibujando. Estas fluctuaciones se entrelazan a la coyuntura política y a un organigrama político en constante variación, como se puede ver reflejado en los cambios de denominación de los ministerios. Así, tras una primera modificación de este tipo, el área pasó a depender del Ministerio de Inclusión Social y Desarrollo Humano, luego al de Turismo y Culturas y, hacia el final, quedó reducido a la Secretaría de Turismo.

Dentro de los proyectos que se elaboraron y gestionaron desde el programa se encuentran una radio comunitaria, emprendimientos productivos (por ejemplo, de apicultura), parto respetado¹¹⁶ y otros ya referidos, como el de turismo étnico, sin embargo, la mayoría de las veces quedaron trancos. Aunque no podría establecerse una única causa, incidió la falta de presupuesto y el desinterés por parte de los miembros de las comunidades. Una situación similar sucedió con sitios arqueológicos que se encuentran fuera del territorio de las comunidades indígenas, algunos de estos sitios fueron presentados en un breve registro con la intención de promover su resguardo pero no se avanzó con la propuesta.¹¹⁷ Sí, desde el

¹¹⁶ Este proyecto fue llevado adelante por Liz, hija de Pascuala, con la intención de dar continuidad a un tipo de práctica extendida en el tiempo como es la asistencia de las parteras durante los nacimientos. Este no pudo ser implementado a causa de determinados profesionales del ámbito de la salud que se opusieron y obstaculizaron su implementación.

¹¹⁷ La cuestión del patrimonio arqueológico de San Luis no es un asunto menor. Si bien es conocida la riqueza arqueológica de la provincia para el conocimiento de las poblaciones de sierras centrales (ver Rex González, 1960; Laguens et. al. 2007; Sario, 2011; Heider y Curtoni, 2016), las investigaciones arqueológicas se han visto obstruidas principalmente por cuestiones de coyuntura política y la falta de legislación que proteja a estos bienes y regule su uso. En 2006 se sancionó la Ley de Patrimonio Cultural de San Luis, pero hasta el momento no ha sido reglamentada, por ende, no está operativa (ver Giacomasso y Endere, 2015). Esto nos señala que no hay una autoridad provincial competente para su resguardo ni encargada de regular la vinculación entre patrimonio y sociedad, incluido el sector científico, y, menos aún, que tenga en cuenta los derechos de los pueblos originarios

programa, se acompañó el pedido realizado por la Comunidad Huarpe de Guanacache para la restitución del Parque Nacional de Sierras de las Quijadas, realizando un seguimiento del mismo y la organización de eventos que respaldaran el reclamo judicial, como el encuentro mencionado al comienzo del capítulo.¹¹⁸

Por otra parte, hubo aproximaciones a relevar distintas zonas de la provincia con descendientes indígenas, aunque no se logró sistematizar la información y menos aún se llegó a plasmar en una línea de trabajo. En cuanto al relevamiento, obtuve dicha información a partir de la búsqueda de archivos y documentos en la oficina del programa,¹¹⁹ el papel hallado consiste en una suerte de listado con las zonas visitadas (sin especificar por quienes) y un número de personas registradas: “673 familias de diversos pueblos”. Aproveché la oportunidad para preguntar a Pascuala sobre otros grupos y personas que la hubieran contactado -ya que no recordaba el relevamiento-, me contestó que sí, que recientemente se había acercado una familia de apellido Yanquetruz preguntando sobre los orígenes de su apellido, aclarándome que provenían de otra provincia. En cuanto a otras comunidades en proceso de organización, solo refirió, tras mi insistencia, a un grupo de huarpes que se encuentran del lado de Mendoza y otro grupo de la localidad de Merlo autoreconocidos como comechingones y con quienes no prosperó el diálogo, argumentando que su interés era ante todo económico.

Como jefa, Pascuala dispuso de un margen más amplio para desarrollar los ejes del proyecto que planteó cuando asumió. Identificó como claves los espacios de representación conferidos en encuentros con otras organizaciones indígenas y en la organización de eventos culturales, capitalizando su oficio de maestra para desenvolverse en la oratoria y la gestión. También, a partir de estos eventos, fue armándose de una red de contactos con integrantes de otras comunidades que participaron de los encuentros gestionados desde el programa, destinados a organizaciones y líderes indígenas del país. Además, participó en el armado de un calendario oficial de la provincia que incluyó celebraciones indígenas, las cuales se sostuvieron

en relación al patrimonio cultural. Por todo ello, considero que la intención de relevar sitios arqueológicos no prosperó por motivos y disputas que exceden al Programa de Culturas Originarias y que pasan por alto a las comunidades indígenas.

¹¹⁸ Sin embargo, los avances más significativos de esta causa judicial se produjeron cuando el programa dejó de estar en funcionamiento.

¹¹⁹ Sería incorrecto decir que se trató propiamente de un trabajo de archivo básicamente porque no existe un soporte material, al igual que la mayoría de las dependencias de la administración pública puntana. Esto se debe a que en el año 2004 se procedió a la digitalización y “despapelización del estado” (ver Guiñazú, 2014). No obstante, había cajas con papeles, trámites y expedientes caducos que Guakinchay me facilitó, ya que también le permitiría ordenar y descartar lo que no fuera de su utilidad.

a lo largo de algunos años mediante la realización de actos oficiales, destinando parte considerable del presupuesto.

Como funcionaria pública y referente indígena, Guakinchay reingresó en el ámbito educativo dando a conocer la presencia indígena en la provincia a través de charlas y disertaciones en escuelas públicas y privadas. También expuso en jornadas sobre educación intercultural bilingüe (EIB) junto a su sobrino, quien participó del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) como representante del Pueblo Huarpe durante la coordinación nacional para la aplicación de la modalidad de la EIB. Más allá del ámbito educativo, Pascuala ha brindado numerosas charlas y entrevistas en la provincia y otros puntos del país.

Pero una de sus principales funciones en el Programa de Culturas Originarias ha sido actuar como intermediaria entre las autoridades administrativas (cacique o lonko) de cada comunidad/municipio y las distintas áreas y ministerios. Estos asuntos se manejan a través de solicitudes y notas formales dado que involucran trámites sujetos a otras áreas y dependencias estatales. En la mayoría de los casos, Guakinchay era la encargada de elevarlos a quien correspondiese, como el titular del programa o algún ministro. Esta tarea de mediadora le implicó rutinas y prácticas que demandaron la adquisición de saberes administrativos. También le valió sobresaltos y quejas por parte de las autoridades e integrantes de las comunidades que reprochaban favoritismo por una u otra comunidad o bien le recriminaban la falta de fondos, por ejemplo, para las festividades y el mantenimiento de maquinaria agrícola y gestión de proyectos productivos. Puesto que, en coyunturas favorables, Guakinchay disponía de recursos e influencia suficientes para habilitar determinados gastos y proyectos -y desalentar otros-, así como para facilitar designaciones y reasignaciones de tareas en las comunidades.

Lo anterior se desprende de que si bien los encargados de administrar el fondo de coparticipación son los responsables administrativos (cacique o lonko) de cada comunidad, dependían de la mediación del programa y de la aprobación de contaduría y otras áreas, según el caso. Por ejemplo, la liquidación de salarios y del depósito mensual de planes y pensiones se realizaba en la oficina de la ciudad, tarea de la que se ocupaba en gran parte Liz Newton. Luego, el cacique se encargaba de distribuir el pago de los planes en el territorio.

Con el tiempo, la dependencia de las Comunidades con el Programa de Culturas Originarias acarrió complicaciones que incidieron en una limitación de las funciones de Guakinchay. Entre los años 2016 y 2017 se designó al lonko ranquel como subjefe responsable

de ranqueles y se inauguró otra dependencia en la estación de ómnibus de la ciudad. En ese lapso las funciones de los responsables administrativos (cacique y lonko) se solaparon con las de subjefes del programa, tanto para huarpes como para ranqueles, ya que Pascuala fue entonces electa como cacica. De manera que sus tareas consistían en la administración de sus respectivos distritos comunales y en realizar gestiones administrativas en la ciudad, como también participar de eventos y actos oficiales y partidarios al igual que sus pares funcionarios. Ambos dependían del mismo jefe, una persona no originaria, Enrique Cabrera, que al poco tiempo de ser designado renunció y asumió como secretario de Transporte.

En 2017 hubo un intento de acercar al lonko Sandoval y la cacica Guakinchay hacia los intendentes de los departamentos que integran la provincia, y fueron invitados a participar a reuniones para tratar distintos temas, cada uno en representación de su distrito. Pero no se mantuvo más que por una o dos oportunidades en las que abordaron cuestiones diplomáticas y humanitarias, como brindar apoyo a Siria.¹²⁰ Con esto vemos que su presencia no implicó un mayor involucramiento de la agenda indígena en la agenda estatal. Por el contrario, estas reuniones consistieron menos en la discusión o intervención que en la mera asistencia.

En cuanto al área dedicado a las comunidades ranqueles, esta tuvo una corta duración y fue eliminada a causa de graves conflictos acontecidos en el “Pueblo Ranquel”. La persona que ejercía como lonko y administrador responsable fue desterrada, las dos comunidades (Manuel Baigorria y Lonko Gayki-Gner) se aglutinaron en una sola y su administración quedó bajo la intervención directa del gobierno provincial. Este episodio fue el más virulento y que mayores consecuencias le trajo a la organización ranquel. Sin embargo, las disputas entre ranqueles, vinculadas a la administración de las tierras, son de más larga data y ya venían barrenando su lugar de representación en el programa.

Frente a tales circunstancias, Pascuala desarrolló estrategias disuasivas para evitar que los problemas traspasen el umbral de “asunto interno” de cada comunidad. Por ejemplo, a mediados de 2014, circularon audios provenientes de integrantes de comunidades ranqueles, a través de un programa local de radio, en donde injuriaban a Guakinchay y a otros funcionarios. Ella consultó a su abogado y decidió no hablar públicamente, siguiendo la línea de Alberto Rodríguez Saá, “*están dele de sacar información inventada, como Alberto no ha dicho nada...*”, me contó por aquellos días. Como preveía Pascuala, no dar declaraciones, funcionó y a los días

¹²⁰ En el contexto de la crisis de refugiados que afecta a migrantes sirios, entre tanto otros, San Luis se declaró “Estado llamante” para recibir familias y niños y brindarles ayuda social.

el tema claudicó.¹²¹ De hecho, en momentos de crisis y fuera de estos, Pascuala se caracteriza por su cautela en las declaraciones públicas sobre su gestión, la del gobernador y, en general sobre las comunidades, se las ingenia para no tener que precisar información sobre estas, como, por ejemplo, la cantidad de integrantes. Es escueta en los detalles y escurridiza ante preguntas que la incomodan. Aun así, en más de una oportunidad se vio involucrada en sucesos con relevante repercusión mediática.¹²²

El desmembramiento de las comunidades ranqueles y sus autoridades repercutió, entre otras cuestiones, en que el programa se restringa a los asuntos de la Comunidad Huarpe y también recayó en una disminución del presupuesto. Esto se hizo palpable en la organización de eventos y festividades que pasaron a realizarse de forma más austera y quedaron reducidos a los miembros de la CHG y vecinos. Por ejemplo, en vez de ser celebrados en el salón de la escuela con más de un centenar de personas, como el Inti Raymi de 2014 -descrito en el Capítulo 4-, que incluyó cena, noche de vigilia y un desayuno con funcionarios de alto rango, incluido el gobernador; en 2017, se realizó solo la ceremonia a media mañana y se montó un domo donde se exhibían tejidos artesanales para su venta sin la presencia de autoridades, más que Pascuala.

Al cabo de más de una década, la injerencia de la agenda indígena en la agenda estatal fue disminuyendo y quedó solo Guakinchay como representante de los pueblos originarios en la provincia, sin intervenir en los asuntos que involucraran a las comunidades del “Pueblo Ranquel”. El programa descendió a la categoría de subprograma dependiente de la secretaria de Turismo. Las responsabilidades de Pascuala también se vieron reducidas, por momentos sin una distinción clara entre su rol como funcionaria estatal y cacica. Estos cambios ocasionaron

¹²¹ En aquel momento gobernaba Claudio Poggi pero como las acusaciones se relacionaban a la distribución de las tierras asignadas a ranqueles y de los recursos otorgados, medidas que fueron efectuadas en la gestión anterior, es que acusaban indirectamente a Guakinchay por haber sido beneficiada, atribuyéndole amoríos con otros funcionarios y también acusaban al lonko Sandoval, por otro tipo de delitos. Sí hubo consecuencias dentro de la comunidad, pero no inmediatas. Los conflictos continuaron en el Pueblo Ranquel y algunas familias, con el tiempo, se fueron del lugar, están quienes hablan de desalojos y quienes argumentan que fue por su propia decisión.

¹²² En marzo de 2018, fue desalojada una familia La Tranca y su vivienda derribada,. Esto ocurrió a próximos metros de la Comunidad de Guanacache, tras la orden del juez de Civil 4 de San Luis. Este suceso despertó un conflicto entre provincias a raíz de los límites fronterizos entre San Juan y San Luis. La dueña de la vivienda declaró que ella reside desde hace años en el lugar y que paga los impuestos correspondientes al municipio de 25 de Mayo (San Juan) y que sus nietos asisten a la escuela *Xucum Pe*. Desde el gobierno sanjuanino objetaron que los límites interprovinciales no están claros y que iniciarían una investigación, comenzando por consultar a personal de catastro de la otra provincia. Desde Fiscalía de Estado de San Luis, argumentaron que este territorio fue expropiado durante el proceso de restitución de tierras a la Comunidad huarpe y, por ende, la ocupación de esta familia fue posterior, motivo que le valió reiteradas notificaciones que anticipan el desalojo. Este episodio fue cubierto por medios digitales, la figura pública que resultó más cuestionada fue Guakinchay.

un desgaste de la figura de Pascuala, quien tuvo que sostener este espacio en deriva y que puede ver materializado en los traslados que sufrió su oficina y el mobiliario que disponía: mientras fue jefa dispuso de un amplio despacho, y otro para su secretaria, ambos en el primer piso de la Casa de Culturas, posteriormente, pasó a contar con tan solo un escritorio que compartía con su hija en una amplia oficina rodeada de otros empleados de la Secretaría de Turismo.

Respecto de la relación entre Pascuala y los demás integrantes de la CHG, es importante aclarar que existe un reconocimiento notable por su labor como representante y en particular como propulsora de los cambios acontecidos en los últimos quince años y como gestora de conflictos laborales, de salud y hasta habitacionales, y también de proveedora de insumos. Su autoridad se legitima, además, por la asociación directa que establecen entre ella y el gobernador Rodríguez Saá, un vínculo de lealtad mutua que han forjado y exhibido con gestos y a través de discurso públicos. Claro que esta cercanía también ha derivado en críticas y enemistades que se manifiestan, por ejemplo, por parte de quienes le han disputado las últimas elecciones. Concretamente, en agosto de 2017, Pascuala se presentó para ser reelecta como cacica y perdió frente a su hermano. Estas disputas a su vez se entrelazan a diferencias en los modelos de gestión, principalmente a cuestiones económicas sobre la venta y cría de ganado. Como también, la derrota de Guakinchay es un síntoma de las fragmentaciones en la organización.

En marzo de 2019 volví luego de varios meses a la oficina de Turismo, sabiendo que Pascuala se había jubilado y “retirado”,¹²³ fui con la intención de averiguar cómo prosiguió el programa sin ella. Por las dudas, pregunté en la recepción por Guakinchay o su hija Liz, sin proporcionar datos personales ni de mi búsqueda, me dijeron que estaba en la Casa de las Culturas o en el MUSHAL (museo histórico). Caminé unas cuadras, como más próximo se encuentra el museo, ingresé allí: “acá hay una sala de culturas originarias, capaz que por eso te mandaron acá, pero entiendo que vos estás buscando a la gente que se encarga de eso, fijate en la Casa de Culturas”, contestó la recepcionista. Caminé hasta la oficina de Culturas, pregunté a una de las tres personas encargadas de la recepción por Liz, a quien al parecer no conocían, repregunté por la oficina de Culturas Originarias y me mandaron a la oficina de Turismo. Al

¹²³ Pascuala venía tramitando su jubilación y me había compartido su deseo de retirarse de la política, concretamente esa mañana le escribí para avisar que iría a la oficina y jocosamente me contestó: “me jubilé”. No obstante, su salida del cargo fue algo abrupta, sumado a que el hecho de jubilarse no es incompatible con el cargo: con motivo de la renovación del organigrama, al reasumir la gobernación Alberto Rodríguez Saá en 2019, el subprograma sería trasladado a la parte de desarrollo social, pero ello no ocurrió y quedó eliminado de la grilla. En la actualidad la Comunidad Huarpe de Guanacache depende principalmente del Ministerio de Turismo y la comunidad que integra el Pueblo Ranquel (ya que se aglutinaron en una) del Ministerio de Campo y Producción.

explicar la situación, me contestaron que Pascuala se jubiló. Reformulé la pregunta, dije entonces: “quisiera saber dónde está funcionando ahora el Programa de Culturas Originarias”. Esto derivó en una investigación telefónica. Fueron consultando a otras áreas y nadie sabía, con suerte una persona llegó a recordar los últimos traslados del mismo. La última llamada la hicieron a la Autopista de la Información,¹²⁴ al finalizar, con asombro me confirmaron que el programa había “desaparecido” pero que podían pasarme el número de Pascuala para que la contactara. Finalmente me comunicaron con Liz que había salido simplemente a realizar unos trámites y continuaba trabajando en Turismo,¹²⁵ pero lo importante de esta breve excursión por las dependencias estatales es que sirvió para confirmar mi sospecha: Pascuala más que haber sido jefa, era el programa.

Respecto al cierre del mismo, sería simplista e incorrecto atribuirlo a un fracaso de la gestión de Guakinchay, nos limitaría a reducir su trayectoria a éxitos y derrotas sujetas a aptitudes personales, desvinculándolo de factores coyunturales. Como vimos, no resulta plausible determinar una línea de trabajo ni estrategias perseguidas por el programa. Esto, sumado a los cambios en la gestión de gobierno, las variaciones y los recortes en el presupuesto asignado y los cambios en las prioridades de la agenda estatal que fueron lentamente socavando los cimientos del programa. Pudiendo decir que este espacio institucional resultó endeble y maleable a los tiempos e intereses de la política estatal. A la vez que fue objeto de constantes interpelaciones, ya sea por autoridades e integrantes de las comunidades como por funcionarios no indígenas. De manera que su eliminación exhibe que la plasticidad de la apertura del estado hacia lo indígena es en apariencia inclusiva, pero camufla la rigidez de la estructura del poder estatal en lo respectivo a la toma de decisiones.

En el último tiempo, Pascuala hacía manifiesta su divergencia con el desplazamiento del programa hacia el turismo al punto de decir que ya no encontraba su lugar, ni el lugar de las comunidades indígenas en él, tal como me lo expresó. También como resultado del malestar que rondaba a la CHG, quienes la acompañaban se fueron alejando de los puestos de autoridad y cuestiones vinculadas a la política, inclusive su sobrino Miguel se mantuvo al margen por

¹²⁴ Es el centro tecnológico de comunicaciones que se encarga de las líneas de conectividad gratuitas para el acceso a internet, que se extienden en todo el territorio de la provincia y depende del Ministerio de Ciencia y Tecnología de San Luis. Desconozco por qué las recepcionistas llamaron a su centro de atención telefónica para consultar por el programa de Culturas Originarias.

¹²⁵ En la actualidad no hay un programa o área exclusiva a las comunidades indígenas o temas relativos. Liz Newton, hija de Pascuala, continúa trabajando en la administración pública dentro de un programa de incentivo al turismo local, entonces, en caso de querer comunicarse con Pascuala u otras autoridades de la Comunidad, el contacto más mediato es el de ella.

unos años y se dedicó a trabajar en el corral. Un evento sintomático fue el ya mencionado “Taller de fortalecimiento identitario” al cual interpreté como una señal de debilitamiento del liderazgo de Guakinchay y una última apuesta por incentivar a los integrantes más jóvenes en el devenir de la Comunidad. Horas antes de que comenzara la actividad pregunté a Pascuala por el motivo de la misma: “*por la falta de interés de la comunidad en estos temas (identitarios) acudí a profesionales*”, contestó.

Como resumidamente intenté mostrar, en casi dos décadas Pascuala se posicionó dentro y fuera de la provincia como referente de los pueblos originarios de San Luis. Tengamos en cuenta que su figura como agente estatal emerge al mismo tiempo que se legitima como representante indígena y, desde ese doble lugar de enunciación transitó y perfiló un espacio institucional también en construcción. Sus funciones oscilaron en tareas protocolares y ceremoniales, de gestora, proveedora y/o facilitadora recursos, así como un nexo entre las comunidades indígenas y el estado. También, en algunos casos, actuó como barrera entre las partes. Pero además, se posicionó en la opinión pública como portavoz de la Comunidad Huarpe y de las “culturas originarias” como signo distintivo de la gestión estatal de San Luis.

En determinados círculos esta dualidad entre líder y funcionaria pública actuó como un limitante y le impidió establecer lazos o consolidar redes con aquellas agrupaciones indígenas que tienen una postura más radicalizada frente a las instituciones estatales. Dado que su discurso no se desmarca de la política estatal de San Luis, por el contrario, en sus declaraciones Guakinchay es contundente al subrayar el respaldo del gobernador, desde un primer momento y hasta la actualidad. Veamos una declaración que brindó en una nota por el día mundial de la mujer originaria:

Sentimos que estamos a salvo con este gobernador, protegidos y tranquilos. Hace doce años que estamos avanzando en un camino de respeto y contención que ya está marcado (...) Mi aspiración sería que las políticas claras, concretas y de amorosa contención que se aplican en San Luis -porque el gobernador, Alberto Rodríguez Saá, es una persona cuyo gesto con los pueblos, es de amorosa contención-; entonces, mi gran deseo es que esto pudiera verse a lo largo y a lo ancho de Argentina y de Sudamérica (Pascuala Guakinchay, Agencia de Noticias de San Luis 05/09/2018)¹²⁶

En base a este recorrido por su trayectoria como agente estatal, e incluyendo lo visto en el Capítulo 2, vemos que su posicionamiento comprende una doble tarea de representación: por un lado, es la portavoz indígena en el estado y, por el otro, como *broker*, media la intervención

¹²⁶ Disponible en: <http://agenciasanluis.com/notas/2018/09/05/pascuala-carrizo-guakinchay-la-mujer-originaria-es-un-ejemplo-de-libertad-lucha-y-sacrificio/>

estatal hacia la Comunidad y, en determinadas situaciones, “calza” los zapatos del estado más allá del dominio comunal/municipal. Además, como referente indígena ha llegado a ser reconocida por instituciones nacionales e internacionales, como la ONU. Esta disposición múltiple entraña dos niveles de interlocución que resultan inconciliables en las formas (como ser juez y parte a la vez) salvo porque ella aparentemente logra conciliarlas en un oficio de porta-vozes.

Sin embargo, cuesta determinar su lugar de enunciación en este juego de voces. Su posicionamiento es ambiguo como funcionaria (o ex funcionaria) y como referente indígena, por lo que me pregunto, ¿es posible hacer que una voz no quede subsumida en otra, o que se fundan en una tercera? Para poder esclarecer esta yuxtaposición de voces y roles me valgo de la distinción que realiza Bascopé (2006) entre líder y representante político para el caso mapuche en la zona de Arauco (Chile):

La representación presupone líderes (independientemente de si tienen o no la cualidad moral para serlo). El líder puede arrastrar una colectividad pero solo en ocasiones la representa (...) La distancia que distingue a quien lidera y representa de aquel que simplemente representa es también la distancia que posibilita o impide en cada caso una forma de articulación política (Bascopé, 2006, p.282).

El autor concretamente refiere a la representación política que concierne, a grandes rasgos, la representación como sesión de autoridad en el marco del estado moderno (Pitkin, 1967; Cotta, 2002). Entonces, en función de la distinción que realiza Bascopé, ¿es Guakinchay una líder, representante y líder, o solo representante?

Primero, su cargo de funcionaria no es un cargo electivo, en todo caso, el representante electo es el gobernador que es quien la designó, en parte por la condición de líder de Pascuala. Segundo, por momentos ejerció como líder y representante. No obstante, su estrategia consistió menos en articular una política indígena que adoptar una estrategia diplomática, de consenso y mediación entre las partes. Lo que no implica que sea un “jefe sin autoridad” como los líderes tupi-guaraní que propone Clastres (1974). Por el contrario, se legitimó como figura de autoridad en un campo de acción circunscripto a las comunidades indígenas y como portavoz de estas. Como funcionaria pública, además de tareas administrativas y de mediación, sostuvo una representación escénica como líder indígena. Y dado que la representación consiste llanamente en hacer presente a algo o alguien (Duso, 2016, p.93) y hacer ver es un aspecto consustancial al orden político (Abélès, 1997) considero que su desempeño supera al accionar de un *broker* político o un agente estatal raso, y es el de una funcionaria indígena “en escena”.

Tercero, y como dije páginas atrás, ni el cierre del programa ni la falta de estrategia política se reducen a un error de liderazgo o el encumbramiento personal en Guakinchay. En todo caso, son el resultado de un problema de fragmentación que concierne también a las bases del movimiento y su relación con el estado. Sobre este último punto trabajaremos a continuación.

Escena 2: huarpes y municipio tras la visita de “El Alberto”

Una tarde en la galería de los hermanos Valdez nos sorprendió el zonda tardío de septiembre, Don Pocho se levantó tan rápido como la polvareda y entró a su casa. Antes de irse me había contado que ellos nacieron cerca de donde estábamos, más hacia al sur, en La Chañarienta, parte de lo que ahora y desde 1990 es territorio de Parques Nacionales. Luego salió Teresa con el mate, junto a Susana nos arrimamos a ella y nos quedamos bajo el techo de la galería para resguardarnos. Con el viento en retirada, retomé la pregunta:

A: ¿Usted también ha vivido siempre por acá?

T: Sí, teníamos la casa por acá. Ahí ha quedado una [me señala hacia el oeste donde asoman los cimientos de la antigua casa de adobe] hasta que nos dieron estas casas (...)

A: ¿Y usted, Susana, sigue estando en el Consejo de la Comunidad?

S: No, han puesto toda gente de ellos... la vice jefa vive en San Luis.

A: ¿Y cómo están las cosas?

S: Y... por lo menos.

A: ¿Del asunto de Quijadas se sabe algo?

[Ambas mueven la cabeza de lado a lado en respuesta negativa]

S: Parece que va a quedar ahí...

A: Supe que vino el gobernador hace unos días.... ¿Se dijo algo sobre el Parque?

S: No, se reunió allá con las autoridades en el centro... dijo que van a traer una ambulancia, pero no han traído nada.

A: Claro, porque si pasa algo están lejos...

S: Sí, no tenemos en qué ir.

A: ¿Está funcionando el hospital?

S: Sí, está la enfermera que viene de Quines.

(Notas de campo, septiembre de 2018)

Con cierta cadencia los tópicos explorados se reiteraban en cada una de mis estadías en la CHG, cuestiones referidas al tiempo, quejas en cuanto al agua y la baja de precipitaciones -

si estábamos en periodo estival-, alusiones al reclamo a Parques Nacionales, y algún suceso vinculado a la política local, en particular en contexto de elecciones.¹²⁷ Pero también, un acontecimiento reciente invadía las charlas a lo largo de mi recorrido. En esa oportunidad fue la reciente visita del gobernador Alberto Rodríguez Saá. Antes de llegarme a lo de los hermanos y hermanas Valdez, una persona cercana a Pascuala me puso en tema: contó que el gobernador se presentó en el Centro Cultural de la Comunidad, y si bien mi informante optó por no estar, sabía de primera mano que la gestión actual se había atribuido logros de la anterior, es decir, de la gestión de Pascuala, y agregó: “*yo le digo a la Pascuala que tengo cosas para decirle al Alberto y me dice qué le vas a decir vos... Es que no tiene que poner gente vaga, mira acá todo lo que le han dado, tierra, casas, luz, plata, todo y miran cómo están y a veces hasta se quejan*”.

Al día siguiente de aquella tarde en lo de los Valdez, me acerqué al centro cultural de la CHG para conversar con las mujeres que allí trabajan. Sobre la visita del gobernador agregaron dos puntos: la promesa de finalizar la instalación de la planta potabilizadora y que “*se comenta que el gobernador vino enojado y retó a todos*”. “*Yo no escuché nada*”, me aclaró Marquesa objetando que ella estaba haciendo las empanadas para que degustaran los funcionarios antes de partir. Ellas, Marquesa y otra joven que asentía a lo que la primera decía, evadieron mi pregunta acerca de cuáles podrían haber sido los causantes de su enojo. Sí añadieron que desde su partida fueron desde el Ministerio del Campo a vacunar a los animales, insinuando que más allá de los *retos* y *promesas*, todo parecía continuar del mismo modo.

Cuando Alberto Rodríguez Saá retornó a la gobernación en 2015, se procedió finalmente a la apertura del centro de salud. Este cuenta con una enfermera que es hija de Justo y María Valdez, que viaja desde la localidad de Quines donde realizó sus estudios, y con la presencia permanente de agentes sanitarios que son de la CHG y que se han formado en estos últimos años. Aun así, no disponen de atención por parte de médicos y dependen de salas y hospitales de otras localidades, tanto para controles de rutina como para urgencias, como indicó Susana. Por eso, las visitas del gobernador son una oportunidad para hacer llegar los reclamos de forma directa, aunque no suceden con frecuencia. Además, en estas instancias las autoridades comunales deben exhibir su labor, pudiendo derivar en *retos*, como precisó Marquesa. Por otra parte, en una instancia etnográfica en el “Pueblo Ranquel”, en 2019, las

¹²⁷ En 2019, año de elecciones presidenciales y de gobernador en San Luis, los hermanos Rodríguez Saá fueron titular en tapas de diarios y revistas de todo el país a causa de una disputa entre ellos que los llevó a competir por el mismo cargo, el de gobernador. Lo cual también implicó un desdoblamiento del partido que integraban entre “albertistas” y “adolfistas”. En este clima electoral, los miembros de la CHG insistentemente me preguntaron por la veracidad de esta pelea señalándome no estar convencidos.

personas con las que dialogué describieron las visitas del *lonko che*, como llaman al gobernador Rodríguez Saá, de modo similar: “*el lonko viene y por ahí nos reta, otras veces te da una palmadita y se va... pero el que maneja todo ahora es el Albertito, su hijo*”.

Los comentarios indican que estas “visitas” consisten en auditorías y, a la vez, en instancias donde tratan temas que son acuciantes en el día a día, como la atención médica, el agua o el mantenimiento de infraestructura y equipamiento. Pero, también, el encuentro -y los comentarios en torno a este- nos habla de una relación que se constituye en base a la obligación y protección. A diferencia de otras reuniones que mantienen con funcionarios de mayor jerarquía, Rodríguez Saá aparece aquí como autoridad paternalista, pues no es casual la utilización del término “*reto*” para describir las sanciones esparcidas por este, recordemos también el comentario de quien quería advertirle sobre el mal comportamiento de sus pares al gobernador. Además, particularmente, su presencia física reviste de un carácter mágico asociado a la cualidad pródiga del gobernador. Como intenté mostrar a lo largo de estos últimos capítulos, entre “*El Alberto*” y los integrantes de la CHG se ha creado una relación social a través de los dones que el primero otorga. Claro que también están los que se muestran incrédulos y/o que ante la duda se aproximan a él, no obstante, ya el acercamiento, se produce, y va más allá de la intención de obtener un beneficio directo. Puesto que esta relación, sin estar desprovista de asimetrías e intereses, excede el cálculo y consiste en un intercambio personal más amplio y complejo.

Se ha establecido una relación asimétrica y recíproca a través de la cual circulan objetos, beneficios y prestigio, y se instauran alianzas y obligaciones (en este marco cobra mayor sentido aún el “*reto*”). Entonces las “visitas” confirman la autoridad del gobernador y acrecientan su poderío de líder carismático a través de las donaciones: “*el hospital que hizo el Alberto*”; “*el camino que se hizo porque vino y lo dijo*”, “*las casas*”.¹²⁸ De manera que se establece una relación directa entre el objeto y “*El Alberto*”, la fetichización de la hablamos en el capítulo anterior. Puntualmente aquí puede verse que las obras pasan a pertenecer a los huarpes de La Tranca, pero en esa transferencia los objetos conservan algo de la identidad del donante, al igual que en el intercambio maorí donde los *taongas* (tesoros) absorben el alma o *hau* del donante y no de quien los hizo ni de quienes los poseerán (Graeber, 2018, p.323),¹²⁹

¹²⁸ En una oportunidad mis interlocutores me comentaron que el arquitecto presentó reticencias en relación a la cantidad de casas a construir. Frente a ello, el gobernador dio la orden para que construya más casas de las planeadas inicialmente.

¹²⁹ Graeber (2018) realiza la distinción entre los maoríes y los kwakiutl, en estos últimos los dones constituyen la identidad del receptor, mostrando de este modo las diferencias entre distintos intercambios incluidos en una

renovando de este modo el vínculo de obligación con el donante. Ahora bien, los huarpes no devolverán el mismo don, si no, lealtad, confianza, “buen compartimento” y jerarquía.

Lo anterior no minimiza los conflictos asociados al manejo de la hacienda. Este tipo de conflictos no son poco frecuentes, pues la actividad ganadera concentra la mayor suma de los ingresos y egresos de dinero, y es sobre su gestión que versan las críticas y enfrentamientos entre miembros de las comunidades. De hecho, en ambas comunidades, huarpes y ranqueles, se han desencadenado acusaciones por malversación de fondos. En consecuencia, desde 2018 en adelante, se ha incrementado el control e intervención estatal en la administración de las comunidades. Con la sustancial diferencia de que en la CHG se continúa eligiendo a una autoridad local, el cacique, aunque con supervisión del Ministerio del Campo y de la Secretaría de Turismo.¹³⁰ En tanto que de las escuelas *Xucum Pe* y Feliciano Saá (“Pueblo Ranquel”) se encargan las autoridades de la Universidad Provincial de La Punta y el Ministerio de Educación del gobierno de San Luis.¹³¹

Con el cierre del Programa Culturas Originarias, el diálogo entre la CHG y las autoridades provinciales quedó restringido a los administradores responsables (cacique y cocacique) en una relación cada vez más resquebrajada entre estos y sus representados. Fragmentaciones que se manifestaron en la derrota de Pascuala Guakinchay en las elecciones y que se fueron acrecentando en las siguientes gestiones. Concretamente, en el último tiempo se fue produciendo un desmembramiento del grupo, el cual se manifiesta en divisiones más marcadas y en una mayor distancia entre los administradores y el resto de los integrantes. Esto se ve expresado en el comentario de las hermanas Valdez presentado al inicio, “*han puesto toda gente de ellos*”. La división señala no solo la distancia en afinidad política sino, también, física dado que los responsables de la administración residen en la ciudad de San Luis.

Los Carrizo, los sucesores, sin ser acérrimos contrincantes de Pascuala, exhiben diferencias en las formas de administrar que se ven traducidas en la ausencia de proyecciones

economía del don pero sobre todo para mostros cómo el proyecto de Mauss (1923) permite pensar y plantear aspectos morales de las relaciones de intercambio también en las sociedades de mercado.

¹³⁰ En el caso del Pueblo Ranquel, tras la destitución del lonko, se designó a cuatro lonkos, uno de ellos encargado de ocuparse exclusivamente al manejo de la hacienda. Que a su vez responde directamente al ministro de Campo y Producción. Tal era la situación al momento de mi instancia etnográfica. Posteriormente, en comunicación con miembros de las comunidades y otras personas vinculadas, supe que la intervención fue más directa, sin intermediarios ranqueles.

¹³¹ Es relevante mencionar que la escuela *Xucum Pe* fue creciendo como institución y aumentó la matrícula con niños y niñas que viajan desde otros parajes fuera de la provincia, esto implicó ampliar el personal docente que proviene de la ciudad de San Luis, como también se han incorporado otros miembros de la Comunidad además de Lucía Calderón, la primera docente y directora, se sumó su marido y Liz Newton.

por fuera de lo económico. Otro aspecto que es importante señalar son las reuniones y espacios de diálogo intra-comunales. Durante la gestión del cacique Miguel Calderón (2014-2016) los integrantes demandaban una mejor comunicación a las autoridades comunales. Pero durante la siguiente gestión, Pascuala (2016-2018) era quien pedía por mayor asistencia y participación en las reuniones y actividades. En las sucesivas gestiones, la falta de participación y de comunicación fue en aumento.

En 2019 hubo nuevamente elecciones en la Comunidad y esta vez se presentó Miguel Calderón. Pascuala recientemente se había retirado de su cargo y decidió pasar más tiempo en el “*campo*”, es decir, en la CHG. Una vez allí, fuimos juntas a ver a los hermanos Valdez, sus primos. El invierno rondaba y los Valdez se encontraban cada uno en su casa, al reparo del frío, por lo que fuimos puerta por puerta. Pascuala, en cada una de estas visitas, sutilmente abordó el tema de las elecciones apelando a la unión entre los más longevos para acompañar la candidatura de Miguel. Los Valdez, la mayoría de ellos, han apoyado a Pascuala a lo largo de todos estos años, participando de reuniones, actos, inclusive cuando implicaba su traslado y están directamente involucrados al reclamo judicial antepuesto a Parques Nacionales. Además, Chacho y Susana fueron consejeros de la Comunidad. Sin embargo, noté que no le correspondieron en el apoyo o bien eludieron el tema. En una pausa, Don Chacho preguntó: “*¿Se sabe algo de Quijadas?*” Respuesta que Pascuala soslayó. Concretamente preguntaba por los avances de la causa judicial por la restitución del Parque Nacional de Sierras de las Quijadas, un reclamo de nodal importancia para estas familias que fueron víctimas del desalojo y que por tal motivo declararon ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación como accionantes de la causa. Concretamente los declarantes fueron Susana, Pocho y Chacho junto a Miguel Calderón y Pascuala Guakinchay, como autoridades de la organización.

A los días de haber asistido estas conversiones, ya sin la presencia de Pascuala, algunos de ellos sacaron el tema de las elecciones y me contaron que preferían “*no meterse para evitar que hablen mal de uno, ¿vivo?*”. Me aclaraban que confiaban en ella y por respeto a “*todo lo que ha hecho*” es que no decían nada -probablemente también porque pensaban que podría contárselo, es que lo resaltaban-, y uno de ellos agregó: “*los que están, solo lo están para beneficio de ellos, por eso mejor ni meterse y por eso es que nadie va a las reuniones, es para peleas... miré, y parece que lo de Quijada va a quedar en nada, para qué meterse entonces*”. Luego, para descontracturar la charla, dije: “son como los Saá, todo queda en familia” y él replicó: “*me sacó la palabra de la boca*”, tomando en cuenta que los mandatos han sido intercambiados por miembros de las mismas familias los Carrizo Guakinchay y los Calderón

Carrizo. Primero Juan Carrizo, hermano de Pascuala, después el sobrino de ambos, Miguel, luego Pascuala, y posteriormente alternaron Juan y Miguel.

Guillermina Espósito (2017) aborda la organización de la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya (Jujuy) e identifica que sus interlocutores collas se valen del término “politización” para referir a los cambios sobrevenidos a la adjudicación de tierras, como un aspecto negativo, asociado a la “desunión” que provocó entre las familias que conforman la organización. En el caso huarpe, mis interlocutores no hicieron uso de tal categoría pero sí, como vimos, describen efectos similares como ser las divisiones y conflictos en las tramas familiares a causa del involucramiento en la política local que incluye, en ambos casos, a las gestiones de gobierno provincial y municipal. También aquí, al igual que en el trabajo de Espósito, “*la política*” adquiere distintas valoraciones y significados en su uso. Por un lado, es valorada positivamente, como una fuerza capaz de generar cambios y mejoras, encarnada en prácticas y personas que gravitan en torno al estado (Espósito 2017, p.184), y en quienes aspiran a cargos políticos, recordando lo visto en el Capítulo 3. Por otro, es significada negativamente, como un medio para el beneficio de quienes la practican, y como resultado de un desencanto aparejado a las diferencias y rupturas que acarreó en los vínculos familiares y vecinales. Pero hay una diferencia cardinal entre la CHG y estas comunidades collas, y es que la Comunidad Huarpe no solo es la encargada de gestionar fondos asignados por el estado provincial y distribuir planes de trabajo, también dispone de cierta autonomía a partir de su municipalización. Por lo que nos queda aún consignar los alcances y límites de esta disposición.

En principio vemos que instauró una nueva organización política territorial que asignó un dominio autónomo a partir del ejercicio de sus propias autoridades, es decir, integrantes de la Comunidad elegidos en base a un estatuto elaborado por ellos mismos y en función de los requisitos solicitados por el INAI, presentados en el Capítulo 2. Esto también nos habla de la particularidad e hibridez del formato comunidad/municipio y si bien la municipalización de los espacios indígenas puede resultar innovador en el contexto nacional, como hemos advertido, no lo es en otras latitudes. Sin ir demasiado lejos, en el norte de Chile se municipalizaron las comunas aymaras, atacameñas y quechuas en las últimas décadas del siglo XX (Gundermann, 2003, 2006) en el marco de un proceso de descentralización del estado nacional anclado al avance del neoliberalismo y su expresión cultural, el llamado multiculturalismo (Boccaro y Bolados, 2008).

Gundermann (2003) y Bascopé (2006) observan que los movimientos indígenas compiten por su representación política dentro del sistema electoral partidario y, de estar al margen de la política regional como periferias municipales, han logrado robustecer la construcción de un campo etnopolítico y posicionarse a nivel local, provincial y nacional como dirigencias capaces de dialogar, proponer y negociar sobre las bases de nuevas líneas de acción. Los autores también identifican serias limitaciones que constriñen y desafían a estos movimientos, pero coinciden en que los municipios son una fuente importante para la organización y participación política de los indígenas en Chile. Teniendo en cuenta este antecedente, y en base al recorrido realizado para el caso huarpe de San Luis, ¿qué impacto tuvo la conformación del municipio en la organización indígena?

Primero, a diferencia de Chile, la autonomía municipal no se desprende de un proceso de descentralización del estado nacional ni tampoco provincial, como intenté dar cuenta dependen de la estructura burocrática centralizada en la ciudad. Por otro lado, el estatus de autonomía fue planteado como una solución provisoria en búsqueda de un reconocimiento mayor como “nación”, una demanda que no fue solicitada por estos grupos. En tal sentido, podemos considerarla como una de las “atribuciones” contraídas por el estado provincial mediante los elementos jurídicos de los que dispone y como una vía de disputa de soberanía entre estados, provincial y nacional. Que, si bien se aproxima a un reconocimiento discursivo y simbólico de un modelo de autogestión comunitaria, en la práctica el ejercicio de autonomía está cada vez más limitado a la supervisión de otras dependencias y funcionarios estatales.

Segundo, como resultado de lo anterior, sería correcto hablar de la existencia de ciertos niveles mínimos de autonomía. Puesto que la disposición enmascara una estrategia de (auto)control ejercida en nombre de la autodeterminación a través de los responsables administrativos, que lleva a responsabilizar a los mismos indígenas de su capacidad para apropiarse de mecanismos institucionales y de negociar con las autoridades provinciales. Con esto el estado delega en ellos la responsabilidad de “cuidar de sí mismos y velar por sus ambiciones” (Brown, 2003), siempre y cuando no excedan los límites implícitamente establecidos. En caso de que los trasgredan, como vimos, las sanciones recaen sobre quienes llevan administración y en una restricción de sus funciones a partir de una mayor intervención y control estatal. Espinosa (2013) arriba a postulados similares para el caso ranquel. Concretamente, plantea una “autonomía hipotecada” donde la autogestión indígena es directa o indirectamente fiscalizada por el gobierno provincial. Mas como ya hemos planteado, el concepto de “autonomía” no implica ausencia de estado como tampoco confronta

necesariamente con la formación nacional, o con los sentidos de pertenencia a una comunidad nacional (Bengoa, 2009).

Tercero, la yuxtaposición entre municipio y comunidad indígena señala el peso de la tradición (Bascopé, 2006, 2009) que recae sobre las autoridades contemporáneas, cacique o lonko y el concejo comunal. Al comienzo de este capítulo dimos cuenta del sostenimiento de liderazgos indígenas más allá del período colonial y vimos las distintas estrategias que combinaban los dirigentes e inclusive ocupando un cargo estatal y desde donde defendían causas indígenas. Lo cual expone que la habilidad para negociar desde el estado, y no solo “fuera” de las instituciones estatales, mostrando una vez más lo intrincadas que pueden ser las relaciones entre representantes del estado y autoridades indígenas no solo en el presente, también en el pasado. Aun así, no podemos pretender el restablecimiento automático de liderazgos tradicionales en la medida que sería desconocer la subordinación histórica que sufrieron estos grupos y que implicaría pasar por alto las transformaciones en las instituciones estatales y sus mecanismos de control.

En la actualidad los dirigentes indígenas se desenvuelven en ámbitos institucionales y disponen de mayores herramientas legales y capitales simbólicos, aun así, sus espacios de representación son limitados y disputados tanto por actores indígenas como no indígenas. Concretamente, para el caso analizado, en los últimos años se produjo un debilitamiento en las dirigencias y una disgregación del grupo, estos quiebres contribuyeron a erosionar ciertos espacios de interlocución y representación que habían alcanzado y hasta el momento no se han producido demandas o acciones para recuperarlos. No obstante, a partir de la reciente reasunción de Miguel Calderón como cacique se activaron proyectos que involucran a los jóvenes de la Comunidad con una importante y renovada participación. Esto nos habla de los distintos pulsos que atraviesan a la organización y la posibilidad siempre abierta de que se generen nuevas articulaciones en el plano colectivo, comunitario y/o personal.

Escena 3: la casa de Miguel, sede pinkanta

Miguel Gil reside junto a su familia en un barrio de viviendas sociales a las afueras de la ciudad de San Luis, en la entrada flamea la bandera con el símbolo de la organización Pinkanta. Hace unos años acondicionó una sala para las reuniones que mantiene casi a diario, por lo general durante la tarde, los días de semana, después de su trabajo en la SAFCI, ya que durante los fines de semana trabaja como agente de tránsito. La puerta suele estar entre abierta y sus hijos jugando en la vereda, ingresar es traspasar un umbral de sahumos y no saber con

quién estará. En las distintas visitas a su casa me he encontrado a profesores universitarios, empleados de agricultura familiar y otros agentes estatales, tesis de carreras humanísticas e integrantes de la organización que con el tiempo fueron variando. Siempre que fui estaba con un proyecto entre manos: creación de una escuela generativa, apertura de una tecnicatura en lengua huarpe o preparándose para reuniones con diputados o la ministra de educación, o analizando una propuesta del INAI u otros organismos a nivel nacional. También he presenciado caóticas y acaloradas reuniones entre el grupo donde debatían acerca de trabajos históricos o diseñaban una currícula escolar y hasta el programa de una diplomatura indígena. Menos veces me tocó presenciar las desilusiones frente a tales proyecciones o algún resquebrajamiento del grupo y encontrarlo en soledad, recapacitando.

En más de una oportunidad se han tornado manifiestas las diferencias entre Miguel y otros miembros de la organización, que más que disputarle la conducción estas personas cuestionan las formas y el contenido de las prácticas. Por ejemplo, algunos plantearon realizar ventas de artesanías y productos comestibles como dulces caseros, a lo que Miguel respondió que *“eso no es huarpe”* y los invitó a realizar una recolección de semillas de algarrobo al puesto El Junquillal. Como varios de ellos no disponen de los medios económicos para viajar o carecen de la posibilidad de ausentarse del trabajo, se encuentran en la obligación de rechazar estas oportunidades. Al igual que se les dificulta poder reunirse los días de semana, frente a lo cual Miguel demanda mayor compromiso, *“necesito que apuesten por lo colectivo, no por lo propio”*, como suele decir. Otra diferencia entre él y el resto del grupo es que Miguel ha logrado poder articular su trabajo formal con los proyectos de la organización indígena para así poder dedicarle más tiempo a ello. Por tal motivo, la experiencia de poder trabajar en un proyecto de educación bilingüe en una escuela pública y que fuera remunerado les brindó la posibilidad de destinar horas semanales al diálogo colectivo y al trabajo que demanda el armado y dictado de las clases.¹³² Todo aquello que decantó en una consolidación del grupo.

En paralelo a esta experiencia, comenzó a tomar forma el acuerdo firmado con la Universidad Nacional de San Luis (UNSL) a través de la implementación del Programa de Pueblos Indígenas. En este marco se realizan proyectos de extensión universitaria articulados a la interculturalidad y al “diálogo de saberes” y se creó con un taller de prácticas socio-comunitarias del cual participan otras agrupaciones no indígenas. Los mismos integrantes de Pinkanta que estaban trabajando en la escuela participaron activamente de las reuniones por

¹³² El dictado de esta asignatura lo mantuvieron por dos trimestres en distintos cursos del nivel primario en el Escuela Pública Delia Gatica de Montiveros, ubicada en un barrio a las afueras de la ciudad capital.

estos proyectos así como de las reuniones con las distintas autoridades y profesionales universitarios, siempre con Miguel como líder. El objetivo último de Miguel con este programa es alcanzar una tecnicatura en lengua indígena diseñada y dictada por ellos, al momento no se vislumbra su apertura, aunque sí han avanzado en las conversaciones, entonces se podría decir que está en agenda a un largo plazo. No obstante, en el camino se han producido sobre saltos dentro de la organización y están quienes siguen participando de ciertos proyectos con la universidad pero no de otros. Tal es el caso de Miguel que se alejó de espacios como el centro de prácticas socio-comunitarias, pero aun así han permanecido otras personas de Pinkanta. Lo cual ha generado roces. Algunos integrantes, sin salirse de la organización, han tomado cierta distancia de Miguel y continúan trabajando con los proyectos a cargo de profesores universitarios. Al respecto Takyer, uno de los miembros más jóvenes (aproximadamente unos treinta años) me compartió su opinión en un momento en que estaba distanciado de Miguel:

Entiendo que el proceso de recuperación de Miguel pasa por otro lado. A él le interesa que las autoridades indígenas tengan un lugar dentro de las instituciones, le interesa trabajar esa parte, las autoridades. Mientras que a mí no me parece que es necesario que él lo haga. Pero entonces apuesta a eso y descuida otras cosas, porque no le interesa. Por ejemplo, una de las últimas discusiones fue la de si teníamos que aliarnos o no a un partido político, pero a mí me parece que no.

También refirió a las nuevas generaciones, incluyéndose y proponiendo dejar atrás las peleas que los anteceden. Me contó que lo mismo planteó en una conversación reciente con Liz, hija de Pascuala, con quien mantiene una relación amistosa. Lo mismo le sugirió a Franco Gil, sobrino de Miguel que está a cargo del Concejo Provincial Indígena en San Juan, a quien describió por su escucha atenta y perceptiva.

Una postura similar a la de Takyer es la de Felipe, quien tiene una veintena de años más y vive en San Francisco. Él cuenta con una fundación destinada a las artes visuales a través de la que busca articular un proyecto cultural asociado a los saberes ancestrales, esto en parte lo ha acercado a Takyer que es actor. Felipe me hizo expreso el hecho de que no comprende el enfrentamiento entre Miguel y Pascuala, con ambos tiene una buena relación, y puntualmente con ella se aproximó para trabajar en su propuesta en el último periodo del programa de Culturas Originarias. Al poco tiempo del cierre de este programa, Felipe, sin saberlo, se acercó para averiguar el estado de un expediente que presentó para pedir una audiencia con el gobernador Rodríguez y para acercar su proyecto, molesto por el desenlace, me dijo:

No está más el programa de culturas, no hay nada y yo tengo un expediente, ¡y nadie sabe nada! Yo quería hablar con el Alberto porque él tiene la bocha... yo pienso que para hacer algo no hay que estar con el partido, si no hablar con

el Alberto, así que ahora que el programa cerró lo voy a hacer a través de la fundación, que tanto me costó tener la personería jurídica.

En este comentario, la visión de Felipe dista de la Takyer en relación a cómo piensan a la “política”, porque si bien ambos consideran que no deben asociarse a un partido político para realizar sus proyectos individuales y colectivos, para el primero la clave está en acercarse al gobernador, aunque, paradójicamente, “hablar con el Alberto” no necesariamente es “involucrarse en política” sino la manera más efectiva de lograr un avance.

Las respuestas de estos dos integrantes de Pinkanta se hayan atravesadas por cierto malestar que rondaba a la organización en la primera mitad del 2019 y que provocó que ambos tomaran distancia por un breve tiempo. Como dije, luego de la experiencia cohesionadora en la escuela y de que Miguel asuma en el consejo de ancianos de la Comunidad Pinkanta, se propiciaron sendos debates respecto de cómo seguir y en donde Miguel asentó una postura más rígida y verticalista, como en cierto sentido alude Takyer. El robustecimiento en el liderazgo de Gil confrontó no solo al interior del grupo sino también con los distintos agentes estatales con los que dialoga. Esto último no se circunscribe a las discusiones de aquel momento, la cuestión de la política partidaria y la relación con las agencias y agentes estatales son un aspecto relevante que ocupa a la organización, directamente ligada a cómo piensan e instrumentalizan “la política” y “lo estatal”. Miguel lo plantea sin rodeos y lo refleja en su estrategia para establecer lazos con distintas instituciones estatales.

Al haber cobrado mayor visibilidad la organización en la región de Cuyo, Miguel se muestra más firme al negociar, como sucedió con el programa de la UNSL y otras agencias estatales e incluso con organizaciones indígenas. A finales de 2019 cuando las relaciones a nivel interno parecían estar más estables, Miguel retomó contacto con el ENOTPO (se había apartado luego de que miembros de esta organización se acercaran a Pascuala y sobre todo al kirchnerismo). Por esos días en que me reuní con él, Gil había estado discutiendo con otras autoridades indígenas respecto de candidatos posibles para conducir el INAI (en esa coyuntura asumía la presidencia Alberto Fernández y se renovaban los cargos de todo el gabinete) y como era lo usual, Miguel me brindó un estado de la situación:

Se acercaron mucho a los Kirchner [los del ENOTPO], ahora están con el Alberto Fernández y yo no me voy a ir a sentar con él, al menos no sin antes hablar con él. Ahora se han acercado [a Pinkanta] y se viene un nuevo momento con estos cambios a nivel nacional. Acá lo que hemos hecho nosotros ha tenido repercusiones en todos lados, por eso se acercan también.

Aquí se transparenta su postura firme para negociar, pues considera que la organización y su trabajo como conductor ha cobrado un grado de exposición pública en torno al trabajo de recuperación de la lengua y otras prácticas que los definen como huarpes., que incide en que su predisposición no sea la misma para acercarse a determinados personajes de la política. Al menos, no sin antes establecer sus intereses. Por tal motivo hablamos sobre cuáles eran los propósitos de su búsqueda a través de Pinkanta:

Muchas veces nos dicen es que ustedes son muy cerrados. Y si, puede ser, pero para que este trabajo lo hicimos solos, yo hice los partos de mis hijos como me lo enseñó mi abuela, he hice una ceremonia con cada uno, y así. Entonces vuelvo a lo mismo, lo que me interesa es que sea algo propio que sea del *amytaya* huarpe que podamos llevar nuestra vida con identidad, que se haga la reparación y que nos permita salir de lo blanco que con tanta facilidad te chupa.

En el transcurso de más de dos décadas, la organización entabló acuerdos con otras instituciones estatales y cuenta con representación en distintos organismos y organizaciones de política indígena a nivel regional y nacional. Franco Gil además de estar a cargo del CPI, desde la municipalidad de Caucete (San Juan) ha logrado la implementación de “proyectos con identidad” como es una cooperativa de harina de algarrobo. Miguel Gil continúa apostando por la política indigenista de San Luis y con este propósito se ha acercado por distintas vías al gobierno de la provincia, a través de proyectos educativos y con el área de turismo, también se ha reunido con distintos funcionarios, incluida Pascuala Guakinchay. Aun así, al igual que Felipe, Miguel considera que la forma más plausible de alcanzar sus demandas es a partir del contacto directo con Alberto Rodríguez Saá, para lo cual se vale de una autenticidad estratégica (Mallon, 1996), exhibiendo que “*somos los más huarpes*”, como precisó Miguel a causa de un evento al que lo había convocado el lonko ranquel y que finalmente se suspendió, en un momento en que las relaciones entre ranqueles y la CHG eran tirantes: “*lástima que no se hiciera, porque era una forma de mostrarle al gobernador que nosotros tenemos otra manera... Pobre, digo yo. Pobre, el Alberto, todos, porque ellos han dado mucho*”.

La comparación entre Pinkanta y la CHG despierta varios puntos de análisis. A modo de cierre, me interesa resaltar alguno de estos. En ambos casos nos encontramos con liderazgos personalistas que, con altos y bajos, se han mantenido por varios años, no obstante, Pascuala ha mostrado ser menos confrontativa tanto al interior de la organización como en el manejo de las relaciones con agentes estatales. Miguel Gil es determinante en sus objetivos y en la manera de plantearlos tanto al grupo como por fuera de este, pero, aun así, a las reuniones y demás instancias de negociación siempre va en compañía de integrantes de Pinkanta, puestos que

deben ganárselos en función de su compromiso, pero que pone a disposición. De hecho, su esposa, María, ha adquirido un importante protagonismo como su acompañante y traductora en los actos ceremoniales. En cambio, Pascuala, si bien se muestra más abierta a la escucha de las demandas del grupo, es ella la encargada de acercarlas a las autoridades estatales o a quien corresponda en un oficio de intermediaria. Otro aspecto a destacar es que en los dos casos se presentan divergencias en torno a los modos de conducción de los líderes y a la actividad política como medio y ámbito de acción, con la diferencia, en los pinkanta, de que las discusiones también abarcan una definición de lo que es y de lo que puede ser considerado “huarpe”, cercano a lo que plantea Espósito (2017) para la comunidad colla de Jujuy, que vimos páginas atrás. Por último, una similitud en la representación localizada del estado como idea (Abrams, 1988): la persona de Alberto como redentor del estado y donatario.

Ahora sí, para concluir, como planteé al comienzo de este capítulo y de esta tesis, la presencia de colectivos indígenas y las reivindicaciones identitarias se han mantenido con posterioridad al reconocimiento estatal, nacional y provincial. Sin embargo, tomo la distinción que realiza Briones (2020) de que no debemos confundir emergencia con visibilidad, en este sentido, no considero que en Argentina y, puntalmente, en San Luis nos encontremos ante una segunda etapa de las emergencias indígenas como plantea Bengoa (2009) para países como Bolivia, Ecuador y Chile donde los líderes indígenas ejercen el poder político del estado en distintos niveles. En San Luis, pudo haberse dado una aproximación en esa dirección, pero, como vimos, la participación política quedó concentrada en la figura de Pascuala con un margen de acción estrecho y con baja incidencia de lo indígena en la trama institucional. Mientras que el movimiento que ella representa puso en pausa una agenda que comenzaba a construirse y esto repercutió en no disponer de un horizonte claro para seguir como organización devenida en municipio. No obstante, aun con intervalos y modificaciones, la comunidad/municipio se mantiene. En el caso de los pinkanta, el grupo avanzó en el armado de una política indígena y en el diseño de una estrategia, sin embargo, sus demandas giran en torno a un reconocimiento efectivo de sus derechos indígenas, como el acceso al territorio¹³³ y la implementación de un enfoque intercultural en la enseñanza de la lengua.

Con esto apunto a que los colectivos indígenas en San Luis se muestran lejanos a demandar un autogobierno y a contar con una injerencia relevante en el sistema político y en

¹³³ En cuanto a la demanda territorial, recordemos que han quedado atrapados en las divisiones de las jurisdicciones actuales y las pugnas entre los estados provinciales de Cuyo y sus diferencias respecto de las políticas indigenistas.

la agenda estatal. Esto dista, por ejemplo, de lo que Bascopé (2006) observa para líderes mapuche en Chile, que exigen el tránsito de una democracia representativa a una participativa. Los líderes de las organizaciones indígenas huarpes y las generaciones más jóvenes, que recientemente han retomado o asumido la dirigencia (Miguel Calderón y Franco Gil), continúan apostando por una estrategia “con” y “desde el estado”. Considero entonces que la “nueva” etapa para estos colectivos sigue redefiniéndose en torno a su relación con el estado, menos como un neoindigenismo y más próxima a un “indigenismo de estado”. De modo que no son los indígenas “contra” el estado, son los dirigentes indígenas que provistos de las herramientas e instituciones estatales buscan impulsar “desde adentro” sus acciones. Este tipo de posicionamientos y estrategias no tienen por qué ser reducidas al “oportunismo” o “utilitarismo”, de hacerlo, se caería en una visión estática que obturaría el análisis y que impediría ver la variedad de experiencias con sus ambigüedades, sus diferentes pulsos y los desafíos. Por ello aposté por explorar formas heterodoxas de hacer política indígena, así, vemos que coexisten formas más dialógicas con otras que se relacionan más conflictivamente con el estado.

Conclusión

Al comienzo de esta tesis planteé como objetivo explicar cómo y por qué las relaciones actuales entre el estado provincial y los grupos indígenas en San Luis se construyen en términos no antagónicos. Para ello, exploré el recorrido de un movimiento que comenzaba a emerger en torno a una autoidentificación indígena, articulado a un reclamo concreto por la falta del agua y el deterioro de los humedales de Guanacache. Demandas que se entran a una problemática de más larga duración: el desecamiento en el área de Las Lagunas, que involucra a las tres provincias de Cuyo. Mostré cómo este reclamo adquirió mayor notoriedad pública al tiempo que se producía una indigenización del mismo, lo cual fue propicio para el primer encuentro entre la dirigente de la Comunidad Huarpe de Guanacache y el representante del Poder Ejecutivo provincial. A partir de ese momento, el gobernador se comprometió a resolver la situación hídrica, pero, además, a realizar una serie de acciones que adoptaron el carácter de una política de reparación histórica. De esta manera, la respuesta del estado provincial no solo se orientó a saldar la cuestión histórica por el agua, si no que excedió lo solicitado por este grupo.

En función de este escenario, se desplegaron dos grandes interrogantes que intenté abordar a lo largo de los capítulos. El primero, en relación a los efectos del tratamiento político y estatal en las subjetividades individuales y colectivas de un movimiento emergente. El segundo es por qué ese “exceso” en la contestación del estado provincial para, en consecuencia, determinar los alcances de la incorporación de lo indígena en la agenda estatal.

En relación al primer interrogante, en el capítulo 2 expliqué las condiciones que posibilitaron el surgimiento de las identificaciones huarpes y la organización de las comunidades indígenas, analizando y comparando el proceso la CHG con otros grupos huarpes con una trayectoria más larga, como los de Mendoza y San Juan, y otros con un recorrido colectivo más incipiente, como los ranqueles en San Luis. Además, indagué en la dimensión política de estas identificaciones, concretamente sobre la conformación de un sujeto político indígena. De esta manera, pude determinar que la aparición pública de las comunidades indígenas en San Luis no se produjo en términos de un litigio, valiéndome de la categoría de Rancière (1996) para decir que el estado provincial al absorber la demanda no solo anuló el

conflicto, también su rol antagónico, cancelando la irrupción del otro como actor litigante. Es por ello que propuse relativizar el contenido político emancipatorio generalmente atribuido a los procesos de emergencia y explorar otros intersticios en la relación estado provincial y organizaciones indígenas.

Para el caso de la CHG, planteé que el “repentino” despliegue de las acciones estatales actuó como un catalizador. Por un lado, la incorporación de estos sujetos como actores indígenas sobrevino en una serie de transformaciones que fueron percibidas por mis interlocutores huarpes como la “llegada del estado”, operando como catalizador de las adscripciones huarpes, en la medida que arrojó mayor visibilidad a la emergencia de estos sujetos como colectivo indígena. No obstante, los catalizadores, así como aceleran procesos, tienen la capacidad de detener o ralentizar otros. En tal sentido, en el plano colectivo, obstaculizó el fortalecimiento del grupo, lo cual contrajo consecuencias en el armado de estrategias colectivas y el sostenimiento de una agenda indígena, favoreciendo la instalación de liderazgos personalistas y acrecentando la distancia entre la dirigencia y el movimiento. En este punto resultó enriquecedora la comparación entre esta comunidad y la organización Pinkanta. Como vimos, el hecho de que este grupo quedara excluido de la política indigenista, no se tradujo en una impugnación al gobierno provincial, por el contrario, han buscado aproximarse al estado de San Luis exhibiendo un discurso más cerrado en términos identitarios. Con esto se torna manifiesto que, en ninguno de los dos casos, las estrategias consistieron en acciones de protesta hacia el estado, lo cual nos acerca a la respuesta del segundo interrogante.

En primera instancia, la receptividad que exhibió el estado provincial frente a la irrupción de la presencia indígena y la repuesta que sobrepasó el reclamo por el agua, puede resultar una estrategia para disipar el conflicto. Que en parte es lo que ocurrió, al adelantarse el estado al demandante (la CHG), se produjo una esterilización de potenciales conflictos. Sin embargo, este argumento no explica por qué cederles tierras a huarpes y, también, a ranqueles, o por qué otorgarles un estatus de autonomía municipal. Tampoco justifica que el gobernador se declare como descendiente indígena y sea retribuido por estos, al denominarlo “lonko che”. Por tal motivo, en el capítulo 3 partí del análisis de una situación social (Gluckman, 1958) para mostrar cómo las relaciones entre la CHG y el estado provincial se construyen dentro una trama más compleja de relaciones históricamente construidas que abarca disputas de soberanía y procesos de rearticulación identitaria (Escolar, 2007). En este marco, la construcción de los azudes adquiere valor y se sella como un acto histórico, posibilitado por el quehacer político y los hermanos Rodríguez Saá como los donatarios del agua, augurando una relación de alianza

entre el estado de San Luis y los huarpes. En tal sentido, entiendo a la obra de los azudes como un don (Mauss, 1923) que forma parte de una transferencia *manática* del líder carismático en un intercambio jerárquico de dones basado en la protección y el compromiso de dar, recibir y devolver.

Con la intención de mostrar la eficacia de estas prácticas rituales, en el capítulo 3 me detuve en explorar la dimensión performática del acto estatal, para mostrar cómo las palabras y acciones del gobernador Rodríguez Saá tornan visible la inclusión de huarpes y ranqueles como símbolos vivos de la nueva comunidad imaginada de San Luis. También, en este contexto ritual, la inmanencia del fetiche es corporalizada en la persona de los Saá (como continuidad homologa entre Alberto y Adolfo Rodríguez Saá) y sus creaciones: las obras, como extensión del poder que de ellos emana. El aura mágica de las obras y monumentos estatales fue desarrollada en el capítulo 4, de este modo, expuse que los monumentos fetiches de la nación argentina, las mega obras, las edificaciones del Pueblo Huarpe y Pueblo Ranquel son objetos cargados de potencia que conforman el *patchoword* nómade del fetiche (Menard, 2011). Esa potencia mágica es la que los conecta con la persona y cuerpo de los Rodríguez Saá y, en ese constructo, al igual que sucede con el uniforme de policía, el cuerpo del oficial y el poder sagrado de la institución policial de Taussig (1995), se produce una relación carnal y ritualizada entre los Saá, las obras y el poder estatal.

En el capítulo 4, propuse entender la fetichi-saa-ción como un sistema que persigue la lógica del don, a través del cual, los dones del líder carismático son una forma de acumular prestigio y acrecentar su poderío. Entonces, como analicé en los capítulos 1 y 3, cuando Rodríguez Saá, como legítimo representante de la provincia, nombra a las comunidades indígenas como *culturas originarias*, habilitando una correspondencia directa entre estos y los que antiguamente habitaban el actual territorio provincial y, junto con ellos, se reconoce como los representantes naturales de la puntanidad, está creando una mimesis que incluye al otro a la vez que se lo come.

Como he explicado, el poder del fetiche sobrepasa al sujeto individual, creando un efecto ilusorio entre la persona y la cosa. Sobre esta premisa trabajé para explicar la sobreactuación en la respuesta estatal, pues no solo fue para cauterizar y estabilizar una potencial fuga, es una forma de alimentar el fetiche.



Alberto Rodríguez Saá (página oficial de “figura pública”, Facebook 09/04/22)

Etnicidad Saá

Esta fotografía fue tomada el día de la inauguración de la Posta del Cuyum, el restorán que la Comunidad Huarpe de Guanacache administra desde el mes abril dentro del Parque Nacional Sierra de las Quijadas (PNSQ). Ese mismo mediodía, Alberto Rodríguez Saá, gobernador de San Luis y Juan Cabandie, ministro de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la nación, firmaron el convenio de co-participación de este parque nacional, que le permite a la CHG la gestión exclusiva del emprendimiento gastronómico y la restitución de aproximadamente 3 mil hectáreas de Sierras de las Quijadas que mantendrán la categoría de área natural protegida.

Con motivo de esta firma se realizó un acto, que comenzó con una breve ceremonia encabezada por Pascuala Carrizo Guakinchay. Luego, se pronunciaron las distintas autoridades allí presentes. El primero en hablar fue el cacique de la Comunidad, Miguel Calderón, emocionado, apostó por *“la buena convivencia”* con el personal de PNSQ y agradeció al *“gran acompañamiento del gobernador que, para nosotros, es un hermano”*. También se pronunció

el presidente de la Administración de Parques Nacionales, después, el ministro Cabandie que habló de su “admiración al gobernador, por la infraestructura de la provincia y su decencia” y, por último, Alberto Rodríguez Saá, quien agradeció a estos últimos por “*el gran paso que han dado, que marca un antecedente en derechos humanos*” y, refiriendo a los huarpes, dijo: “*estaban invisibilizados, no los veíamos, o no los queríamos ver, hasta que un día apreció la Pascuala (...) yo he acompañado la lucha, ella me llevó a mí*”.



Ministro, Pascuala, Alberto y cacique Miguel

El pedido de restitución de tierras de este Parque Nacional se encontraba a instancias de la Corte Suprema de la Nación a raíz del juicio iniciado en 2010. En 2021 se llegó un acuerdo entre Presidencia de la Nación, Parques Nacionales y el Poder Ejecutivo de San Luis, de esta forma se convino el arreglo de co-participación sellado en abril de 2022. Aquel día, las distintas autoridades nacionales, provinciales y comunales afirmaron que se inauguraba una “nueva etapa”. Los jóvenes de la CHG vestían remeras con el nombre de la Comunidad y de PNSQ, y eran los encargados de trasladar abundantes bandejas con platos de comida típica para todos los asistentes al acto. Con los farallones de las sierras de testigo, La Posta parecía un éxito y el clima era de fiesta. Pero, para mi sorpresa, allí no estaban los hermanos Valdez, declarantes de la causa por haber sido desalojados durante la creación del PNSQ. Ellos, que insistentemente preguntaban por los avances de la causa, no presenciaron el evento a causa de ciertos malestares y enfrentamientos al interior de la Comunidad.

Hasta aquí, como un carrete de fotografías analógicas, mostré una serie de imágenes que contienen las transformaciones en las relaciones entre los grupos indígenas y el estado provincial en los últimos años, recuperando fragmentos de fotos más antiguas. Pero la película sigue rodando. De esta manera, el título de esta fotografía es Etnicidad Saá y muestra cómo se recrea una aboriginalidad en particular, en una realidad dinámica. Sin negar la incidencia de factores nacionales e internacionales articulados a una agenda indigenista transnacional, pero enfatizando en los procesos de formación provincial y estatalidad.

Bibliografía

Abélès, M. (1997). La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 153 (9).

Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina. La redefinición de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Buenos Aires; Homo Sapiens Ediciones.

Abrams, P. (1988). Notes on the difficulty of studying the state. *Journal of Historical Sociology*, vol.1, No 1.

Abraham, E. M, & Prieto, M.R. (2000). Viticulture and desertification in Mendoza, Argentine. *Zentralblatt für Geologie und Paläontologie*, 7 (8).

Alberdi, J. B. (1852). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Imprenta Argentina.

Alonso, A. M. (1994). The politics of space, time and substance: state formation, nationalism, and ethnicity. *Annual review of anthropology*, 23(1), 379-405.

Ameghino, F. (1885). Informe sobre el Museo Antropológico y Paleontológico de la Universidad Nacional de Córdoba. *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias*, tomo VIII, entrega 1.

Anderson, B. (1993 [1983]). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aparicio, F. (1928). Notas para el estudio de la arqueología del sur de Entre Ríos. *Universidad del Litoral*.

Arias, L., & Quinteros, C. A. (2004). Inclusión y seguridad: Dispositivos del poder. *Kairos, Revista de temas sociales*, (13), 10.

Argüello, T. (2019). El entramado entre política, poder y memoria en la construcción del pasado de San Luis. Análisis de la “puntanidad” a través de la obra de Urbano J. Núñez. *Actas de las 2das Jornadas Nacionales de Historiografía*.

Austin, J. L. (1994 [1975]). *How to do things with words*. Oxford university press.

Ave Lallement, G. (1888). Memoria descriptiva de la provincia de San Luis, presentada al concurso de la Exposición Continental (1882). San Luis: El destino.

Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.

Balbi, F. A., & Boivin, M. (2008). La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de antropología Social*, (27), 07-17.

Bascope, J. (2006). Entre el liderazgo y la representación: alcances y límites del gobierno local indígena. En Gundermann, H. & Assies, W. (Eds.) *Movimientos indígenas y gobiernos locales América Latina*. San Pedro de Atacama: Línea editorial IIAM.

_____ (2009). *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*. Santiago de Chile: ICAPI-Colibrís.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de cultura económica.

Bajtín, M. (1979). *Estética de la creación verbal*. Moscú: Iskusstvo.

Beckett, J. (1988). Aboriginality, citizenship and nation state. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, (24), 3-18.

Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?, *Cuadernos de antropología Social*, (29), 07-22.

Benjamín, W. (2010). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Sur.

Berger, M. y Cowan Ros, J. C. (2019). Presentación al Dossier Estatalidades y espacios rurales. *Rev IISE*, (14), 103-107.

Bhabha, H. (2010). *Nación y Narración, entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Bidaseca et al. (2008). Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias. *Papeles de trabajo*, 2 (3).

Blázquez, G. (2011). Aire de familia. Performance, fotografía y procesos de subjetivación nacional en Argentina. *Revista Faro*, (14).

_____ (2012). *Los actos escolares. La invención de la patria en la escuela*. Miño y Dávila Editores.

Boccaro, G. (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, (39), No 2, 185-207.

Boccaro, G. & Bolados, P. (2008). ¿Dominar a través de la participación?: El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura. *Memoria americana*, (16-2), 167-196.

_____ (2011). Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile. *Cahiers des Amériques latines*, 2011(67), 207-228.

_____ (2010). ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal. *Revista de Indias*, 70(250), 651-690.

Bonfil Batalla, G. (1982). *El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José de Costa Rica: FLACSO, 467-481.

Bourdieu, P. (1990). El espacio social y la génesis de las clases. En Bourdieu Pierre, *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo, 281-310.

_____ (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Fayard: París

_____ (1999). *Reflexiones pascalinas*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2001). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

Butler, J. (1992). Fundamentos contingentes: El feminismo y la cuestión del 'posmodernismo'. *Revista de estudios de género*, No. 13.

_____ (1998). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis.

_____ (2001). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

_____ (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires Paidós.

Briones, C. (1998a). La aboriginalidad como forma de organizar las diferencias. *La alteridad del cuarto mundo. Una desconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

_____ (1998b). (Meta) cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura. Serie antropológica, 244.

_____ (2002). Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de 'lo indígena' en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural. En Fuller, N (Comp.) *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima, 381-417.

_____ (2004). Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Société Suisse des Américanistes /Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, (68), 73-90.

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

_____ (2020). Quitando velos. Descentramientos necesarios para abordar la interculturalidad. En Marchesino, C., Bompadre, J., Álvarez, C. (Eds.), *Encrucijadas de la interculturalidad en tiempos multiculturales*. Buenos Aires: Prometo.

Briones, C., y Del Río, W (2007). La “Conquista del desierto” desde Perspectivas Hegemónicas y subalternas”, *RUNA*, XXVII.

Briones, C., y Ramos, A. (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En Gordillo, G. & Hirsch, S (Comp.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.

_____ (2020). Los porqués del “de acá nos van a sacar muertos”. Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte. *Intersticios*, Vol 9, No 17.

Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, Vol 63, No1.

Brown, W (2003). Neo-liberalism and the end of liberal democracy. *Theory & event*, 7(1).

Cabrera, P. (1929). Los aborígenes en el país de Cuyo. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, año XV, No 7-10.

Calderón Archina, A. (2020). Cuando la alteridad está mediada: una experiencia etnográfica sobre las relaciones entre los científicos sociales, los movimientos indígenas y el Estado(s). *Cadernos de Campo*, 29(2). <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i2pe168123>

Calderón Archina y Alvarez, (2022). Calderón Archina, A. Alvarez, L. (2022). Políticas del agua y de conservación de los humedales en Lagunas de Guanacache: una aproximación a un diálogo transdisciplinario. *Boletín de Estudios Geográficos*, No 117. En prensa.

Canals Frau, S. (1942a). La cultura de los huarpes, *Anales del Instituto de Etnología Americana*, Tomo III.

_____ (1942b). La lengua de los huarpes de Mendoza. *Anales del Instituto de Etnología Americana*. Tomo III (6).

_____ (1943). Algunos documentos sobre la primitiva San Luis, *Anales del Instituto de Etnología Americana*, Tomo IV.

_____ (1944). El grupo huarpe comechingón. En *Anales del Instituto de Etnología Americana*, Tomo V.

_____ (1946). Etnología de los huarpes. Una síntesis, en *Anales de Etnología Americana*, Tomo VII, 9-47.

- Cavallin, A. (2015). Los Problemas de la des-militarización en la Frontera Sur de San Luis. *Revista TEFROS*, 13(1), 216-223.
- CEPAL. (2013). *La erosión del orden neoliberal del mundo*. México.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'État*. Paris: Les édition de minuit.
- Comaroff, John. (1992). On Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practices, and the Sing of Inequality. *Ethos*, 54, 301-323.
- Comaroff, J. y J.L. (2011). *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz.
- Colombani, M.C. (2008). *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Coronil, F. (1997). *The magical state: nature, money and modernity in Venezuela*. London: the university of Chicago.
- Corrigan, P. & Sayer, D. (1985). *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- Cotta, M. (2002). Representación política. En N. Bobbio et al. (Comps.), *Diccionario política*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Curtoni, R. et al. (2017). Investigaciones arqueológicas en sierras y llanuras de la provincia de San Luis: Avances en la caracterización del registro arqueológico del Holoceno medio y final. *Anales de arqueología y etnología*, 72 (2), 167-189.
- Chocobare, C. (2013). “Ranqueles a vivir al sur”: acciones gubernamentales en el proceso de conformación de una “comunidad ranquel” en San Luis a comienzos del siglo XXI. *Revista TEFROS*, Vol.11, No 1(2).
- Das, V. & Poole, D. 2004. (2004). Anthropology in the Margins of the State. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 30(1), 140-144.
- De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios peruanos.
- Durkheim, E. & Mauss, E. (1963). *Primitive classification*. London: Cohen & West.
- Duso, G. (2016). *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Escolar, D. (2005). El “estado de malestar”. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso huarpe. En C. Briones (Comp.) *Cartografías*

argentinas. *Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, pp. 37-64. Buenos Aires: Antropofagia.

_____ (2007). *Los dones étnicos de la Nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo Libros editorial.

_____ (2010). Acompañando al pueblo huarpe: luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades huarpes de Guanacache, Mendoza. En G, Gordillo y S, Hirsch (Comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, pp.173-206. Buenos Aires: La Crujía.

_____ (2014). Jueces indígenas, caciques criollos: autonomía y estatalidad en Guanacache, Mendoza (siglo XIX). *Tiempo histórico*, 9, 37-72.

_____ (2018). La república perdida de Santos Guayama. Demandas indígenas y rebeliones montoneras en Argentina, siglo XIX. *Estudios Atacameños*, 57, 141-160.

_____ (2019). La merced real del cacique Sayanca: aboriginalidad, propiedad y soberanía en Argentina. En D. Escolar y L. Rodríguez (Comps.) *Más allá de la extinción. Identidades indígenas en la Argentina criolla*, pp. 139-164. Buenos Aires: Editorial Sb.

_____ (2020). Los últimos caciques de Cuyo. Tierras, política y memorias indígenas en la Argentina criolla (Mogna, siglos XVII-XIX). *Revista del Museo de Antropología*, 13(2), 215-230.

_____ (2020a). Mitologías soberanas: tierras indígenas y construcción de la propiedad privada en Mendoza a fines del siglo XIX. *Memoria americana*, 28(1), 92-116.

Escolar, D., & Saldi, L. (2017). Making the indigenous desert from the European oasis: The ethnopolitics of water in Mendoza, Argentina. *Journal of Latin American Studies*, 49(2), 269-297.

Escolar, D. & Rodríguez, L. (2019). Introducción. En D. Escolar y L. Rodríguez (Comps.) *Más allá de la extinción. Identidades indígenas en la Argentina criolla*, pp. 9-20. Buenos Aires: Editorial Sb.

Esping-Andersen, G. (1996). *Welfare states in transition: National adaptations in global economies*. London: SAGE.

Espinosa, E. (2013). El estado y la (re)producción étnica en San Luis: hacia una antropología del post-indigenismo. *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Facultad de filosofía y letras, Universidad Nacional de Cuyo.

(2017). *Heterotopías, habitats y formas de vida transcapitalistas*. Villa María: Universidad de Villa María.

Espósito, G. (2017). *La polis Colla. Tierras, comunidades y política en la Quebrada de Huamahuaca*. Buenos Aires: Prometeo.

Evans-Pritchard, E. (1940). *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press.

Evens, T. T., & Handelman, D. (Eds.). (2006). *The Manchester School: practice and ethnographic praxis in anthropology*. New York: Berghahn Books.

Fernández Bravo, A. (Comp.). (2000). *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial.

Ferguson, J., & Gupta, A. (2002). Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American ethnologist*, 29(4), 981-1002.

Ferrer, A. (2010). *Economía argentina*. Buenos Aires:Fondo de Cultura Económica.

Ferrero, B. (2014). Conservación y comunidades: una introducción. *Avá*, No 14 (4).

Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. (1979 [1940]). Sistemas políticos africanos. En J.Llobera (Comp.), *Antropología Política*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Foucault, M. (1989). *El poder: cuatro conferencias*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

_____ (1996). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: Biblioteca de la mirada.

_____ (2006). *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. México: FCE.

Miranda, V., y Carrizo, H. G. (2016). Territorio Dominado vs. Territorio Apropriado: El caso del norte de la provincia de Mendoza. *RevIISE: Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 8(8), 75-88.

Gaztañaga, J. (2010). *El trabajo político y sus obras. Una etnografía de tres procesos políticos en la Argentina Contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: GIAPER.

Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa

_____ (1980). *Negara*. United State of America: Princeton University Press.

Gellner, E. (1983). *Nationalism and the two forms of cohesion in complex societies*. London: British Academy.

_____ (1994). Nationalisms and the New World Order. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 47(5), 29-36.

Gez, W. (1916). *Historia de San Luis*. San Luis: Talleres gráficos de Weiss y Preusche.

Giacomasso, V. (2012). *Patrimonio, discursividades y políticas culturales indígenas: un análisis en Pueblo Ranquel, San Luis, Argentina* (Tesis Doctoral). Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en <http://bit.ly/2wthAkw>.

Giacomasso, M. V., & Endere, M. L. (2015). El patrimonio cultural de San Luis: Reflexiones acerca de la normativa legal que promueve su salvaguarda. *Andes*, 26(2), 00-00.

Gluckman, M. (1958). *Analysis of a social situation*. Manchester: University of Manchester Press.

_____. (2009). *Costumbre y conflicto en África* (Traducción de Sao Kin Leong Fu y Leif Korsbaek). Lima: Universidad de San Marcos/UCH.

Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
Briones, C. N., y Gorosito Kramer, A. M. (2007). Perspectivas antropológicas sobre el estado-nación y la etnicidad: Argentina, 1936-2006. *Sociedad Argentina de Antropología, Relaciones*, 32, 361-379.

Gordillo, G., y Hirsch, S. (2010). La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En G. Gordillo y S. Hirsch (Comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.

Gramsci, A. (1976). *Literatura y vida nacional*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

_____ (1986). Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales. *Cuadernos de la cárcel*, 4(12). México: Era México.

Graeber, D. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor. La moneda falsa de nuestros sueños*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gregory, C. A. (1980). Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua. *Man*, Vol. 15, 626-652.

_____ (1982). *Gifts and Commodities*. New York: Academic Press.

Guber, R. (2012). *Le etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Guiñazú, L. H. (2014). *Gobierno Abierto en San Luis: la experiencia de San Luis Digital en la administración pública* (Tesina de Grado). *Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales*.

Gundermann, H. (2003). Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile¹. *Estudios atacameños*, (25), 55-77.

_____ (2006). Municipios y pueblos indígenas. En Gundermann, H. & Assies, W. (Eds.) *Movimientos indígenas y gobiernos locales América Latina*. San Pedro de Atacama: Línea editorial IIAM.

Gupta, A., y Ferguson, J. (2008 [1992]). Más allá de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (7), 233-256.

Hale, C. (2002). Does multiculturalism menace ? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, n° 34, 485-524.

Hall, S. (2003 [1996]). Introducción: ¿Quién necesita identidad? En S. Hall y P.d Gay (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorroutu editores.

_____ (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá: Enviñón editores.

Halperín Donghi, T. (2001). Los orígenes de la nación argentina, un tema que retorna. *Entrepasados*, 10, 143.

Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity an enquiry into the origins of cultural change*.

_____ (2007). *A brief history of neoliberalism*. USA: Oxford University Press.

Haraway, D. (2004). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. In S. Harding (Comp.) *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. New York: Routledge.

Heidegger, M. (1951 [1927]). *Ser y el tiempo*. México: FCE.

Heider, G. (2017). Los recursos vegetales de los Rankülches en la Frontera Sur. *Revista TEFROS*, 15(1), 7-25.

Heider, G. y Curtoni, R. P. (2016). Investigaciones arqueológicas en la Provincia de San Luis: a 150 años de sus inicios, historia y perspectivas. *Revista del Museo de Antropología*, 9(1), 35-48.

Hill, J. (1996). Introduction: Ethnogenesis in the America's, 1946-1992. In J. Hill (ed.) *History, Power and Identity*. Iowa: University of Iowa press, 1 – 19.

Hobsbawm, E. (1990). *Nations and Nationalism since 1870: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (2012 [1984]). *The invention of tradition*. New York: Cambridge University Press.

Isla, A. (2003). Los usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios atacameños*, (26), 35-44.

_____ (2009). Los usos políticos de la identidad. *Criollos, Indígenas y Estado*. Buenos Aires: Libros de la Araucaría.

Ivy, M. (1995). *Discourses of the Vanishing. Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago and London: University of Chicago press.

Jackson, J. E. (1991). Being and Becoming an Indian in the Vaupés. In G. Urban & J. Sherzer (Eds.), *Nation-states and Indians in Latin America*, University of Texas Press Austin, 131-155.

_____ (1995). Culture, genuine and spurious. The politics of Indianness in the Vapués, Colombia. *American Ethnologist*, 22 (1), 3-27.

Jackson, J. E. (2019). *Managing multiculturalism. In Managing Multiculturalism*. USA: Stanford University 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.

Josephides, L. (1982). *Suppressed and Overt Antagonism. A Study in aspects of power and reciprocity among the Northern Melpa*. Port Moresby, University of Papua Nueva Guinea, vol.2, n.1.

Katzer, L. (2010). Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización: El caso Huarpe, Pcia de Mendoza. *Avá*, (16), 1-1.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press.

Laclau, E. (2012). *La razón populista*. México: Fondo de cultura Económica.

_____ (2017). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En J. Butler, E. Laclau y S. Zizek, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Argentina: FCE.

Laclau y Mouffe, 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso

Laguens, A. G., Giesso, M., Bonnin, M. I., & Glascock, M. D. (2007). Más allá del horizonte: cazadores-recolectores e intercambio a larga distancia en Intihuasi (provincia de San Luis, Argentina). *Intersecciones en antropología*, (8), 7-16.

Landaburu, L. (1949). *Episodios puntanos*. San Luis: Talleres Artes Gráficas.

Landsmand, G. & Ciborski, S. (1992). Representations and politics: Contesting histories of the Iroquois. *Cultural Anthropology* 7(4), 425-447.

Lazzari, A. (2003). Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms the Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa. *Journal of Latin American Anthropology*, 8(3), 59-83.

_____ (2007). Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa. *Quinto sol*, (11), 91-122. ISSN 1851-2879

Lazzari, A. C., & Lenton, D. I. (2018). Domesticar, conquistar, reparar. Ensayo sobre las memorias argentinas del olvido del indígena. *Etnografías contemporáneas*, 63 – 80.

Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Papers: revista de sociología*, 219-229.

Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lentini, M., & Palero, D. (2006). Política habitacional comparada: Mendoza y San Luis en el marco de la descentralización. *Revista INVI*, 21(56).

Lenton D. (2010) “Política indigenista argentina: una construcción inconclusa”, *Série Antropologia*, UnB, Brasília.

Lenton, D, & Lorenzetti, M. (2005). Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neosistencialista, Briones, C (Comp.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, 293-325.

Lightfoot, S. R. (2016). Indigenous mobilization and activism in the UN system. En: Lennox C. & Short, D. (Eds.) *Handbook of Indigenous Peoples' Rights*. 253–268. Routledge

Lobo, C. (2014). La construcción discursiva de la identidad puntana en el siglo XXI. Continuidades, rupturas y emergencias en torno a los tópicos que sustentaron el proyecto Identitario de fines del siglo XX. Tesis inédita, Doctorado en Semiótica, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.

Lowie, R. H. (1948). Some aspects of political organization among the American aborigines. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 78(1/2), 11-24.

Lucero Belgrano, M. I. (2019). Poder, memoria e identidad en San Luis: Acerca de la "puntanidad" en la construcción del poder hegemónico de la provincia. *Páginas Revista digital de la Escuela de Historia*, XI, 27, 1.

Llobera, J. (1985). *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.

Lloyd, D. & Thomas, P. (1994). *Culture and the State*. New York: Routledge.

Mallon, F. E. (1996). Constructing mestizaje in Latin America: authenticity, marginality, and gender in the claiming of ethnic identities. *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1), 170-181.

Malinowski, B. (1986 [1922]). *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Marcus, G. E. (2008). El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco. *Revista de Antropología Social*, 17, 27-47.

_____ (2018). Etnografía Multisituada. Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000. *Etnografías Contemporáneas*, 4(7).

Masotta, C. (2021). Las falsas promesas de los monumentos. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 11(1).

Mauss, M. (1923). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*.

Menard, A. (2011). Inmanencia: Un fetiche. *Archivos de filosofía*, No. 6-7.

_____ (2012). El archivo, el talismán, el carisma: Manuel Aburto y el archivo mapuche. Dossier, Archivos, Escrituras y Políticas, *escrituras americanas*, No.1, 45-54.

_____ (2019). ¿Qué fue primero, el archivo o el fetiche? En torno a los archivos indígenas. *Quinto Sol, Revista de historia*, vol. 23 (3). DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/qs.v23i3.2105>

Menéndez, N. (1987). *Breve Historia de San Luis*. San Luis: C.E.P.A. J

_____ (2016). La historiografía puntana y la guerra de la independencia. *KIMUN, Revista Interdisciplinaria de formación docente*, 2 (2).

_____ (2017). *La verdadera historia de la fundación de San Luis*. San Luis: Gráfica Pellegrino.

Michieli, T. (1983). *Los huarpes protohistóricos*. San Juan: Instituto de Investigaciones Arquelógicas y Museo-UNSJ.

_____ (1996). *Realidad socioeconómica de los indígenas en San Juan en el siglo XVII*. San Juan: Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo-UNSJ.

_____ (2000). La disolución de la categoría jurídica -social de “indio” en el siglo XVIII: el caso de San Juan (Región de Cuyo). *Publicaciones*, vol. 23 (nueva serie). San Juan: Universidad Nacional de San Juan.

Ministerio de Medio Ambiente Campo y Producción, (2010). *Tratado de paz entre progreso y medio ambiente 2010-2020*. Gobierno de San Luis.

Montes, A. (2013). *La ciudad de Benavente, precursora de la ciudad de San Luis*. Fondo documental Aníbal Montes, Universidad Nacional de Córdoba.

Mouffe, C. (2009). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.

Morales Moreno, L. (2011). La mirada de Moctezuma y la museología poscolonial en México. *Museo y territorio*, (4), 60-68.

Muehlmann, S. (2013). *Where the River Ends*. Unites States of America: Duke University Press.

Navarro Floria, P. (2005). La conquista de la memoria. La historiografía sobre la frontera sur argentina durante el siglo XIX. *Universum, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 1, núm. 20, 88-111.

Núñez, U. J. (1980). *Historia de San Luis*. San Luis: Fondo Editorial Sanluiseño

Oszlak, O. (1982). Políticas públicas e regimes políticos: reflexões a partir de algumas experiências latino-americanas. *Revista de Administração Pública*, 16(1).

Outes, F. (1911). *Los tiempos prehistóricos y protohistóricos en la provincia de Córdoba*. Coni hermanos.

Pastor, R. A. (1938). *San Luis ante la historia*. San Luis: Talleres Gráficos Accinelli hnos.

_____ (1942). *La guerra con el indio en la jurisdicción de San Luis*. San Luis: Talleres gráficos de G. Kraft.

_____ (1970). *San Luis: su gloriosa y callada gesta, 1810-1967*. Buenos Aires: Artes Gráf. Bartolomé U. Chiesino. 1970.

Pastor, S., & Boixadós, R. (2016). Arqueología y Etnohistoria: Diálogos renovados en torno a las relaciones entre las sociedades de los llanos riojanos y de las sierras noroccidentales de Córdoba (Periodos Prehispánico Tardío y Colonial Temprano). *Diálogo andino*, (49), 311-328.

Pacheco de Oliveira, J. (2006). *Hacia una antropología del indigenismo*. Lima: Contra Capa.

_____ (2010). ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. *Desacatos*, (33), 13-32.

Peirano, M. (2000). *O dito o feito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará,

Pérez Zavala, G. (2014). *Tratados de paz en las pampas. El devenir político de los ranqueles*. Buenos Aires: Aspha,

Pitkin, H. (1967). *The concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.

Pollak, M. (2006 [1989]). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.

Pratt, M. L. (2010). Epílogo: la indigeneidad hoy. En *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* [en línea]. Lima: Institut français d'études andines. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.6258>.

Quijada, M. (2004). De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XXI. En W. Ansaldi (Coord.), *Caleidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, (pp. 425-450). Buenos Aires: Ariel.

Radcliffe-Brown, A. R. (1940). On social structure. *The Journal of the Royal Anthropological*, 70(1), 1-12.

Ramos, A. & Delrio, W. (2011). Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia. *Antíteses*, Vol. 4, No. 8, 515-532.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Renan, E. (2010 [1946-1961]). ¿Qué es una nación?, en H. Bhabha (Comp.) *Nación y Narración, entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Rex González, A. R. (1960). Nuevas fechas de la cronología arqueológica argentina obtenidas por el método de radiocarbón (IV); resumen y perspectivas. *Revista del Instituto de Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba*, Tomo 1, 303-326.

Richard-Jorba, R. (2003). El mercado de trabajo vitivinícola en la provincia de Mendoza y los nuevos actores. El contratista de viña: aproximación a un complejo sistema de empresarios y trabajadores, 1880-1910". *Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios*, (18).

Restrepo, E. (2002). Políticas de la alteridad: Etnización de “comunidad negra” en el Pacífico sur colombiano. *Journal of Latin American Anthropology*, 7(2), 34-58.

_____ (2013). Etnización de la negritud: La invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia. Popayán: Universidad del Cauca.

_____ (2014). (Comp.) Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones. Buenos Aires: CLACSO-

_____ (2015). El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones éticas. *Etnografías Contemporáneas* 1(1), 162-179.

Rodríguez Saá, A. (1998). *San Luis, un destino*. San Luis: Instituto Científico Cultural El Diario.

Rodríguez Saá, A. & Bolívar, J. (1989). *Los nuevos desafíos a la comunidad organizada*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

Rojas, J. F., Prieto, M. D. R., Álvarez, J., & Cesca, E. M. (2009). Procesos socioeconómicos y territoriales en el uso de los recursos forestales en Mendoza desde fines de siglo XIX hasta mediados del XX. *Proyección 7*, 33p.

Romá, M.C. y Sanz Ferramola, R. (2022). Lxs otrxs en nosotrxs: la alteridad huarpe-ranquel en la “inclusión” puntana. En C. Jofré (Ed.) *Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum* (Región de Cuyo, Argentina). San Juan: Editorial UNSJ.

Rosato, A, Y Boivin, M. (2013). Los tipos de análisis: etnográfico, comparativo y procesual. Diferencias, semejanzas y cruces. Presentado en VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Rose, N., & Miller, P. (1992). Political power beyond the state: Problematics of government. *British journal of sociology*, 173-205.

Rumsey, A. (2001). Tracks, traces, and links to land in Aboriginal Australia, New Guinea, and beyond. *Emplaced myth: space, narrative, and knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, 19-42.

Rusconi, C. (1961). *Poblaciones pre y posthispanicas de Mendoza* (Vol. I). Mendoza: Museo Historia Natural de Mendoza.

Saá, V. (1992 [1938]). *Psicología del puntano*. San Luis: Fondo Editorial Sanluisenseño.

_____ (1991 [1954]). *San Luis en la gesta sanmartiniana*. San Luis: Fondo Editorial Sanluisenseño.

_____ (1994). *San Luis, ciudad cabildo: 1594-1800*. San Luis: Fondo Editorial Sanluisenseño.

Said, E. (2004). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Samper, J. (2006). *San Luis: Entre el atraso y el autoritarismo*. Buenos Aires: Editorial Dunken.

Santamaría, G.R. (2011). El combate de la Laguna Amarilla: un rompecabezas histórico. *Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos 4*, 115-131.

Saldi, L. (2010). *Construcciones metonímicas opuestas de espacio - identidad - economía y sus entre-medios en el Noreste de Mendoza*. En Kula n°2.

_____ (2012). Procesos de comunalización y territorialización indígena: disputas, rupturas y alianzas en el caso huarpe (centro-oeste argentino). *Cuadernos Interculturales 19*, 137-171.

_____ (2013). Municipio, identidad cultural y comunidades indígenas. El caso huarpe en el noreste de Mendoza. *Identidades. Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia*, 48 – 71.

Sario, G. (2011). *Poblamiento humano en la provincia de San Luis: una perspectiva arqueológica a través del caso de la organización de la tecnología en Estancia La Suiza*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Schechner, R. (1974). From Ritual to Theatre and back: the structure/process of the efficacy-entertainment dyad. *Educational Theatre Journal* 26(4), 455-481.
<https://doi.org/10.2307/3206608>

_____ (2000). Ritual and Performance. En *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Nueva York: Routledge.

Scott, J.C. (1998). *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.

_____ (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México D.F.: Ediciones Era.

Segato, R. (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Seveso, E.J. (2018). Ciudad, seguridad y territorio: tendencias de estructuración en San Luis (2004-2017). *Trabajo y Sociedad* 31, 103-126.

Spivak, G.C. (1987). Can the Subaltern Speak? En Nelson C. & Grossberg, L. (Eds), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Chicago: University of Illinois Press.

Stefanoni, P. (2008). El nacionalismo indígena como identidad política: la emergencia del MAS-IPSP (1995.2003). En Levy, B. & Gianatelli, N. (comp.) *La política en movimiento identidades y experiencias de organización en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO.

Strathern, M. (1988). *The gender of the gift*. University of California Press.

Sturtevant, W. C. (1971). Creek into Seminole. En Leacock, E.B. & Oestreich Lurie, N. (Eds), *North American Indians in Historical Perspective* (pp. 92–128). Nueva York: Random House.

Sztulwark, D., & Gago, V. (2012). *Del 2001 al nuevo conflicto social: una genealogía de la gubernamentalidad actual*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.

Tamagnini M. & Pérez Zavala, G. (2010). *El fondo de la tierra. Destinos errantes en la Frontera Sur*. Serie Lo Fundamental N°1. Universidad Nacional de Río Cuarto.

Taussig, M.T. (1980). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Madrid: Traficantes de sueños.

Taussig, M.T. (1995). Maleficium: state of fetichism. En *The Nervous system* (pp. 111-140). Nueva York: Routledge.

Tobares, J.L. (1999). *La puntanidad*. San Luis: Fondo Editorial Sanluisenseño.

Tockman, J. (2019). *Relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado: Derechos colectivos y autonomía en Canadá*. Diversidad Institucional. Autonomía indígena y Estado Plurinacional en Bolivia. Extraído de: bitacoraintercultural.org

Trotsky, L. (1930). *Literatura y Revolución*. M. Aguilar, Madrid.

Trocello, M.G. (2008). *Régimen político neopatrimonialista. La cultura política particularista y la producción de “ciudadanos ciervos”* [Tesis de doctorado]. Universidad Pablo de Olavide.

_____ (2014). Régimenes neopatrimonialistas: apuntes acerca de los modos de ejercicio de la dominación política en América Latina. *Revista de Estudios Fronterizos del Estrecho de Gibraltar* 3, 1-15.

Turner, V. (1969). Symbols in Ndembu ritual. En Emmet, D., MacIntyre, A. (Eds.), *Sociological theory and philosophical analysis* (pp. 150-182). Londres: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-1-349-15388-6_8

_____ (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. Nueva York: PAJ Publications.

Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá.

Vacca, L.C. (2015). San Luis y sus otros: los ranqueles en el contexto provincial de fin de siglo XIX. *XI Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

_____ (2021). *Representaciones del pasado indígena desde el presente: dinámicas históricas y recientes en la (re)configuración de descendencias y/o pertenencias ranqueles en el sur de San Luis* [Tesis de doctorado inédita]. Universidad Nacional de San Martín.

Videla, H. (1962). *Historia de San Juan*. Buenos Aires; Academia del Plata.

Vignati, M. A. (1936). *Etnografía Moderna de las lagunas de huanacache. Habitación y graneros*. Buenos Aires: Imprenta y editora Coni.

_____ (1937). La pictografía de La Ciénaga, en la provincia de San Luis. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 1.

_____ (1942). La tercer colaboración de Aguiar relativa a los huarpes. *Boletín de la Sociedad de Antropología*, No3, 35-45.

Wallerstein, I. & Balibar, E. (1991). *Raza, nación y clase* (Vol. 16). París: Editorial IEPALA.

Wilde, G. (2005). Hacia una perspectiva situacional en el análisis del liderazgo indígena. Reflexiones a partir de los guaraníes históricos. En Wilde, G. & Schamber, P. (Comp.) *Historia, Poder y Discursos*. Buenos Aires: SB Editorial.

_____ (2011). Entre las tipologías políticas y los procesos sociales: elementos para el análisis de los liderazgos indígenas. *Anos 90*, 18 (34), 19-54. <https://doi.org/10.22456/1983-201X.26266>

Williams, R. (1983). *Hacia el año 2000*. Barcelona: Crítica.

_____ (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: ediciones Península.

Yúdice, G. (2006). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Zeballos, E. (1884). *Painé y la dinastía de los Zorros*. Buenos Aires: Editorial Hachette.

Zizek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones sequitur.



Universidad Nacional de Córdoba
2022 - Las Malvinas son argentinas

**Hoja Adicional de Firmas
Informe Gráfico**

Número:

Referencia: TESIS - Calderón Archina

El documento fue importado por el sistema GEDO con un total de 220 pagina/s.