



Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología

ISSN: 1900-5407

Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

Manzanelli, Macarena Del Pilar

Conflictos y estrategias de reivindicación territorial en la comunidad
diaguita Pueblo Tolombón, valle de Choromoro (Noroeste argentino)*

Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 46, 2022, Enero-Marzo, pp. 123-150
Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda46.2022.06>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81470268006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Conflictos y estrategias de reivindicación territorial en la comunidad diaguita Pueblo Tolombón, valle de Choromoro (Noroeste argentino)*

Macarena Del Pilar Manzanelli**

Universidad Nacional de La Matanza – Conicet, Argentina

<https://doi.org/10.7440/antipoda46.2022.06>

Cómo citar este artículo: Manzanelli, Macarena Del Pilar. 2022. “Conflictos y estrategias de reivindicación territorial en la comunidad diaguita Pueblo Tolombón, valle de Choromoro (Noroeste argentino)”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 46: 123-150. <https://doi.org/10.7440/antipoda46.2022.06>

Recibido: 15 de noviembre de 2020; aceptado: 13 de mayo de 2021; modificado: 10 de junio de 2021.

Resumen: en este artículo analizo prácticas de territorialización/territorializadoras y de afirmación de sentidos de pertenencia de la comunidad Pueblo Tolombón (valle de Choromoro, Tucumán, Argentina). El análisis se hace en un contexto de reconocimiento estatal a la diferencia étnica y, a su vez, de incremento de conflictos en la zona durante los últimos cinco años. En el escrito indago por la creación de marcas territoriales, como la reforma con simbología diaguita de la fachada del Centro de Atención Primaria de Salud en la base Gonzalo y la exhibición de objetos materiales o materialidades pertenecientes a antepasados diaguitas en escuelas del territorio. Los interrogantes que dispararon este análisis fueron: ¿qué motivos subyacen a la realización de estas marcas territoriales?, ¿cómo se constituyeron?, ¿qué

* Algunas de las reflexiones del presente artículo se derivan de mi participación en la beca Doctoral Interna otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet) y en los proyectos de investigación CyTMA2 DER-044 y Pronicet D044, provenientes del Programa de la Investigación Científica, Transferencia de Tecnología e Innovaciones de la Universidad Nacional de la Matanza y del Programa de Incentivos a Docentes Investigadores de la Secretaría de Políticas Universitarias, respectivamente.

** Doctora en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Magíster en Antropología Social de la Universidad Nacional de San Martín y licenciada en Ciencia Política de la Universidad Nacional de La Matanza, Argentina. Becaria Posdoctoral Conicet y Profesora Adjunta en la carrera Licenciatura en Ciencia Política, Departamento de Derecho y Ciencia Política, Universidad Nacional de La Matanza, Buenos Aires, Argentina. Entre sus últimas publicaciones están: “La distancia entre cuerpos reales y cuerpos imaginados. Marcas corporales/emocionales en dos comunidades diaguitas del Valle de Choromoro (Argentina)”, *Boletín Sapiens Research* 11, n.º 1 (2021): 39-47, <https://www.srg.com.co/bcsr/index.php/bcsr/article/view/385>; “La propiedad comunitaria indígena como issue social. El análisis de anteproyectos de ley en Argentina (2015 a la actualidad)”, *Postdata* 26, n.º 1 (2021): 71-106, <http://www.revistapostdata.com.ar/v2/wp-content/uploads/2021/05/postdata-26-1-manzanelli.pdf>

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

criterios consideraron los/as tolombones/as para seleccionar determinados elementos? y ¿qué espacios fueron seleccionados para visibilizarlos? El análisis parte de enfoques interdisciplinarios —como la antropología, la geografía crítica y la arqueología— que problematizan las nociones de espacialidad, agenciamiento de sectores excluidos y patrimonio cultural. Para llevar a cabo este trabajo empleé el método etnográfico. Se hizo uso de técnicas de observación participante y entrevistas realizadas entre los años 2017 y 2019. Como conclusión a este análisis se puede afirmar que los/as tolombones/as mediante estas iniciativas se posicionaron como sujetos políticos y de derecho al reafirmar su sentido de pertenencia y al gestionar de forma autodeterminada su cultura material. Asimismo, con estas marcas la comunidad deslegitimó imágenes estigmatizadoras, elaboradas por los sectores dominantes —estatal y terrateniente—, que los han definido como reliquias del pasado. El caso trabajado contribuye a los estudios que visibilizan los sentidos espirituales y comunitarios entrelazados en torno a prácticas territoriales y usos de materialidades ya no consideradas como objetos fosilizados ni mercantilizados. Dichas prácticas, a su vez, constituyen bases afectivas, políticas y dolientes de los procesos de reivindicaciones territoriales y cuentan con la potencialidad de exhibir otras cartografías y temporalidades posibles. Son prácticas que hacen explícitas las continuidades dinámicas de pasado-presente —sin escisiones—. Por último, este trabajo invita, por un lado, a indagar cómo estas prácticas territorializadoras influyen en procesos de reemergencia étnica y, por otro lado, a repensar lógicas de gestión etnogubernamental paternalistas y esencialistas.

124

Palabras clave: conflictos territoriales, cultura material, espacialidad, estudios interdisciplinarios, Pueblo Tolombón, simbología diaguita.

Conflicts and Territorial Claim Strategies in the Diaguita Community of Pueblo Tolombón, Choromoro Valley (Northwest Argentina)

Abstract: In this article, I analyze territorializing practices/practices of territorialization, and the assertion of a sense of belonging made by the Pueblo Tolombón community (Choromoro Valley, Tucumán, Argentina). The analysis is conducted in a context of state recognition of ethnic difference and, at the same time, of increasing conflicts in the area over the last five years. I investigate the creation of territorial markers, such as the renovation with Diaguita symbols on the façade of the Primary Health Care Centre at the Gonzalo base, and the display of material objects or materialities belonging to Diaguita ancestors in schools throughout the region. The following questions triggered this analysis: What were the motives behind the making of these territorial markers? How were they constituted? What criteria did Tolombones consider in order to select certain elements? And, what spaces were selected to make them visible? The analysis is based on interdisciplinary approaches

—such as anthropology, critical geography, and archaeology— that problematize the notions of spatiality, the agency of excluded sectors, and cultural heritage. The method I used to carry out this work was ethnographic. Participant observation and interview techniques were used between 2017 and 2019. To conclude this analysis, I can affirm that through these initiatives, the Tolombones positioned themselves as political and legal subjects by reaffirming their sense of belonging and by self-determinedly managing their material culture. The community used these markers to delegitimize stigmatizing images created by the dominant sectors —state and landowners— that have portrayed them as relics of the past. The case study contributes to studies that reveal the spiritual and community meanings interwoven around territorial practices and uses of materialities that are no longer considered fossilized or commodified objects. These practices, in turn, constitute the affective, political, and grief-based foundations of the processes of territorial claims and hold the potential to exhibit other possible cartographies and temporalities. Such practices explore dynamic past-present continuities, with no divisions. Finally, this work calls on us, on the one hand, to investigate how these territorializing practices influence processes of ethnic re-emergence and, on the other, to rethink paternalistic and essentialist logics of ethno-governmental management.

Keywords: Diaguita symbolism, interdisciplinary studies, material culture, Pueblo Tolombón, spatiality, territorial conflicts.

Conflitos e estratégias de reivindicação territorial na comunidade diaguita Pueblo Tolombón, valle de Choromoro (noroeste argentino)

Resumo: neste artigo, analiso práticas de territorialização / práticas territorializadoras e de afirmação de sentidos de pertencimento da comunidade Pueblo Tolombón (valle de Choromoro, Tucumán, Argentina). A análise é feita num contexto de reconhecimento estatal da diferença étnica e, por sua vez, de aumento de conflitos na área durante os últimos cinco anos. Neste texto, indago pela criação de marcos territoriais, como a reforma com simbologia diaguita da fachada do Centro de Atenção Primária de Saúde na base Gonzalo e a exibição de objetos materiais ou materialidades pertencentes a antepassados diaguitas em escolas do território. Os questionamentos que levaram a esta análise foram: que motivos subjazem à realização desses marcos territoriais? Como foram constituídos? Que critérios os/as tolombones/as consideraram para selecionar determinados elementos? E quais espaços foram selecionados para visibilizá-los? A análise parte de abordagens interdisciplinares — como a antropologia, a geografia crítica e a arqueologia — que problematizam as noções de espacialidade, agenciamento de setores excluídos e patrimônio cultural. Para realizar este trabalho, empreguei o método etnográfico. O uso de técnicas de observação participante e entrevistas foi feito entre 2017 e 2019. Como conclusão

desta análise, pode-se afirmar que os/as tolombones/as, mediante essas iniciativas, posicionaram-se como sujeitos políticos e de direito ao reafirmar seu sentido de pertencimento e ao administrar, de forma autodeterminada, sua cultura material. Além disso, com esses marcos, a comunidade deslegitimou imagens estigmatizantes, elaboradas pelos setores dominantes — estatal e terratenente —, que os defendem como relíquias do passado. O caso analisado contribui para os estudos que visibilizam os sentidos espirituais e comunitários entrelaçados em torno de práticas territoriais e usos de materialidades já não consideradas como objetos fossilizados nem mercantilizados. Essas práticas, por sua vez, constituem bases afetivas, políticas e sofredoras dos processos de reivindicações territoriais e contam com a potencialidade de exibir outras cartografias e temporalidades possíveis. São práticas que tornam explícitas as continuidades dinâmicas de passado-presente — sem excisões. Por último, este trabalho convida, por um lado, a questionar como essas práticas territorializadoras influenciam em processos de reemergência étnica e, por outro, a repensar lógicas de gestão etnogovernamental paternalistas e essencialistas.

Palavras-chave: conflitos territoriais, cultura material, espacialidade, estudos interdisciplinares, Pueblo Tolombón, simbología diaguita.

Durante los últimos cuarenta años en América Latina en general, y en Argentina en específico, ha emergido un marco de derecho de reconocimiento a la identidad indígena y a su preexistencia territorial (Carrasco 2000; Gordillo y Hirsch 2010; Sieder 2002). No obstante, a pesar de dichos avances formales, persisten los conflictos por los territorios tradicionalmente indígenas. Esto se debe, en primer lugar, al avance de actividades extractivistas de recursos naturales y al crecimiento de negocios inmobiliarios, turísticos y de patrimonialización y, en segundo lugar, al tono peyorativo y paternalista con el que se suele tratar a los pueblos originarios (Citro *et al.* 2017; Herrera 2017). Ante este escenario de ambigüedad, los pueblos originarios organizados han continuado con sus reivindicaciones identitarias y territoriales de autodeterminación, con reclamos por el cumplimiento de sus derechos y con cuestionamientos a las posturas deslegitimadoras de los sectores de poder —estatales y privados— (Leal 2017; Manasse 2019; Palladino 2020; Rodriguez Barreto dos Passos 2019).

En este trabajo analizo las estrategias de defensa territorial de la comunidad diaguita Pueblo Tolombón, (valle de Choromoro, actual provincia de Tucumán, Noroeste argentino). A esta comunidad se le han vulnerado sus derechos a gozar del acceso y uso del territorio. Esto se debe a las constantes deslegitimaciones por parte las familias terratenientes para adueñarse del territorio usando las retóricas de

“indios truchos” o “ya no existen indios”¹. Para llevar a cabo el análisis me detengo en la creación de dos marcas territoriales. Vale aclarar que entiendo a estas como prácticas estratégicas, por un lado, de revitalización material y simbólica del territorio y, por otro lado, de legitimación del sentido de pertenencia e identidad de la comunidad. Las marcas territoriales analizadas en este trabajo son: primero, la reforma y redecoración con simbología diaguita de la fachada del Centro de Atención Primaria de Salud (en adelante CAPS) en la base Gonzalo y, segundo, la exposición de objetos materiales o materialidades en escuelas del territorio.

El trabajo está organizado de la siguiente manera. Primero, detallo la perspectiva teórica desde la cual llevé adelante el trabajo de investigación. Segundo, específico la metodología. Tercero, presento, por un lado, la comunidad Pueblo Tolombón, su ubicación geográfica y sus características sociales y de distribución del espacio y, por otro lado, la historia sobre los conflictos territoriales que ha padecido la comunidad y que enmarca las acciones territorializadoras. Cuarto, desarrollo las estrategias territorializadoras impulsadas por los/as tolombones/as: el trabajo de redecoración con simbología diaguita la fachada del CAPS y la exhibición de objetos materiales, encontrados a lo largo del territorio, en las escuelas. Finalmente, concluyo con reflexiones y aportes acerca de lo analizado al indicar cómo estas prácticas se convirtieron en marcas territoriales. Para ello, explico su incidencia en el proceso de reafirmación de su sentido de pertenencia territorial y en la defensa de sus derechos frente a sectores dominantes que deslegitiman su posesión y permanencia.

Territorios: entre apropiaciones dominantes e invisibilidades y agenciamientos indígenas

Este trabajo tiene dos bases teóricas claves. Por un lado, el enfoque de fricción interétnica permitió ahondar en las relaciones entre los pueblos indígenas, instituciones estatales y otros actores privados, al focalizar en las relaciones asimétricas de poder (Pacheco de Oliveira 2004). Por otro lado, los estudios etnopolíticos y biopolíticos facilitaron la indagación sobre, primero, los procesos de subjetivación étnica; segundo, los condicionamientos de la gestión etnogubernamental —sus clasificaciones y formas de territorialización— y, tercero, otras formas posibles de agenciamiento y trayectorias por parte de los pueblos indígenas que han cuestionado los límites de los dispositivos y reconocimientos estatales (Katzer 2016).

En este marco de interrelaciones, el territorio es concebido como una construcción sociohistórica de poder. Desde esta perspectiva, los procesos de (re)territorialización son las distintas acciones de reapropiación y resignificación del territorio —prácticas, usos y sus sentidos subyacentes—. En estos procesos, como se detalla a continuación, pueden intervenir distintos actores, no solo dominantes (Barabas 2004; Benedetti 2011; Lopes de Souza 2000; Raffestin 1993). En torno al territorio se suscitan conflictos por la legitimidad, control de los accesos,

1 Los registros de expresiones y categorías de los/as tolombones/as fueron destacadas entre comillas.

administración y posesión. Estos conflictos permiten vislumbrar y caracterizar, en primer lugar, la sedimentación de economías políticas de inclusión-exclusión territorial dominantes² (Briones 2005) y, en segundo lugar, las formas de uso y significación del territorio impulsadas por pueblos originarios.

Desde una mirada estado-céntrica³, los procesos de territorialización han establecido relaciones asimétricas entre un “nosotros-nacional” y un “otros-alternos” mediante la instauración de maquinarias estratificadoras y diferenciadoras. A lo largo de la historia moderna, se pueden señalar distintas modalidades de mercantilización y privación de los territorios. Durante la conformación del estado-nación monocultural, la instauración del sistema capitalista-liberal basado en la propiedad privada condujo al parcelamiento, privatización y despojo de las tierras de pueblos originarios —tal y como lo detallaré en el caso del Pueblo Tolombón— (Fandos 2007; Rodríguez 2015). En la actualidad estos procesos de territorialización han tomado otras modalidades ante los cambios de reconocimiento formal a la diferencia étnica. No obstante, el avance de la frontera neoextractivista y de proyectos de turismo siguen excluyendo a distintos colectivos, entre ellos, a los pueblos originarios, del acceso y usos autodeterminados de la tierra y de una distribución equitativa de los ingresos que esta genera (Briones 2005; Citro *et al.* 2017; Herrera 2017).

Los procesos de enajenación de los territorios estuvieron acompañados de 128 distintos dispositivos etnogubernamentales que establecieron clasificaciones sobre los tipos de poblaciones y su cultura material bajo tratamientos asimilacionistas y negacionistas. Un ejemplo fueron las exhibiciones de restos de pueblos originarios y su cultura material en museos. Estas exhibiciones, en consonancia con líneas evolucionistas, mostraban a los pueblos originarios como objetos expresiones de la autenticidad de culturas primitivas, resabios de un pasado fijo y prehistórico que debía desaparecer ante el avance de la civilización (Crespo 2011; Lindskoug 2019; Pizarro 2006). En estas sociedades las únicas voces legítimas eran las que respondían a los intereses soberanos nacionales y provinciales. De esta forma, se subalterizaba e invisibilizaba otras formas posibles de comprender y relacionarse con el territorio, como la de las familias originarias implicadas en este trabajo (Acuto y Flores 2019; Arenas 2011; Becerra *et al.* 2013; Benedetti 2012; Manasse 2019).

-
- 2 Las economías políticas de inclusión-exclusión territorial dominantes se encuentran estrechamente vinculadas a las categorías y representaciones étnicas generadas hacia los pueblos originarios. En otros términos, las delimitaciones acerca de qué espacios los pueblos originarios pueden ocupar se condice con las imágenes sociales recreadas y reproducidas. En este sentido, resulta importante recordar que la etnicidad es un principio clasificador de las relaciones sociales y marcador de identidad, que no es natural, sino que se encuentra condicionado por las posiciones asimétricas de los grupos y actores sociales dentro de una misma economía política (Comaroff y Comaroff 1992).
- 3 En concordancia con Philip Abrams (1988), el término *estado* se encuentra escrito en minúscula con el fin de desmitificarlo. El autor señala la distinción entre las nociones de “*idea-estado*” y “*sistema-estado*”. La primera alude a los sentidos omnipresente, de unicidad y neutralidad que toma el “*Estado*” como fuente de derecho y legitimidad totalizadora; mientras que la segunda entiende al “*estado*” como un conjunto heterogéneo de actores, organigramas, sectores y prácticas.

Desde el escenario local, Noroeste argentino, un ejemplo de la apropiación de la cultura material originaria y su incorporación como patrimonio provincial fue el ocurrido con los mojones —piedras erguidas con figuras antropomorfas— encontrados en la zona de valle de Tafí, provincia de Tucumán. El arqueólogo Juan Bautista Ambrosetti, hacia fines del siglo XIX, fue la voz científica legitimada para recrear la historia de dichos monolitos. Ambrosetti renombró estas piedras como menhires, las definió como elementos de un pasado remoto y las incorporó a la historia local autóctona de acuerdo con los intereses de los sectores dominantes provinciales y nacionales. Dicha introducción de los menhires al patrimonio provincial, previa extracción de sus lugares de origen, representó para los pueblos diaguitas una ruptura de su conexión con sus antepasados y sus memorias. Los mojones (mehires) fueron muestras de una identidad pura-auténtica cosificada, objetivada y naturalizada (Manasse y Carrizo 2016; Mastrángelo 2001).

En las últimas décadas, se han impulsado políticas de integración étnico-cultural junto a iniciativas de etnodesarrollo multicultural (Acuto y Flores 2019; Ayala 2014; Becerra *et al.* 2013; Citro *et al.* 2017; Lindskoug 2019). Algunos ejemplos de estas políticas e iniciativas son los siguientes proyectos: primero, la declaración de la Quebrada de Humahuaca (Noroeste argentino) como Patrimonio de la Humanidad en el año 2003 y, segundo, la declaración del proyecto Qhapaq Ñan —es decir, caminos ancestrales incas extendidos entre Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile— como Patrimonio de la Humanidad por la Unesco en el año 2014. Ambos proyectos han sido criticados por la mercantilización que hacen del pasado y la presión de privatización que generan sobre el patrimonio y sus materialidades, clasificadas como bienes-cosas o mercancías turísticas (Acevedo y López 2017; Citro *et al.* 2017; Herrera 2017; Lindskoug 2019; Losson 2017; Mancini, Acevedo y López 2017). En otros términos, con este tipo de proyectos se han reconfigurado las relaciones coloniales de dominación, ya no desde la negación y exclusión, sino desde la inclusión. Estas políticas e iniciativas combinan, por un lado, nuevas formas de clasificación de las diferencias culturales y, por otro lado, figuras etnogubernamentales estatales de reconocimiento y legitimación de los pueblos indígenas. Sin embargo, dicho reconocimiento se hace bajo principios y categorías normalizadoras, esencializadoras o de auto-exotización. Además, se delimita su accionar a un territorio y a una cultura-etnia y se les considera como recursos dispuestos en la lógica comercial-mercantil eurocentrista (Ayala 2014; Herrera 2017).

Otras lecturas: agenciamientos, espacialidad y patrimonio cultural

Distintas investigaciones desde la antropología, la geografía y la arqueología, a las que se adscribe este texto, habilitan otros análisis sobre los procesos de territorialización. En primer lugar, estas incluyen las voces de quienes han sido subalternizados y excluidos, por lo tanto, colaboran en la comprensión de procesos de reappropriación del territorio (Arenas 2011; Enderé y Chaparro 2013; Lindskoug 2019; Manasse 2019; Mancini, Acevedo y López 2017). Contemplar los agenciamientos

de sectores vulnerabilizados permite dar cuenta de los procesos y actividades que resguardan, conservan. A su vez, estos trabajos revalorizan los elementos —materiales o inmateriales— de las comunidades vinculados con su identidad, conocimientos locales, experiencias e historia en contextos de deslegitimación por parte de sectores dominantes (Acuto y Flores 2019; Ayala 2014; Benedetti 2012; Citro *et al.* 2017; Corimayo y Acuto 2015; Haber 2007; Nivón 2008). Las marcas y reapropiaciones simbólicas y materiales del territorio visibilizadas en estas investigaciones representan (des)marcaciones políticas. Es decir, son cartografías de la resistencia porque trazan nuevas líneas y coordenadas en el territorio. Dichas marcaciones son disidentes respecto a las intervenciones realizadas por los estados nacional, provincial y sectores privados (Alonso 1994; Briones 2005; Maidana 2012; Pacheco 2004; Vivaldi 2010).

Los enfoques que han incluido la agencia de colectivos subalternizados permiten también comprender que los procesos de territorialización —usos, accesos del territorio, cultura material, restituciones de restos humanos— poseen implicaciones emocionales y corporales. Al cuestionar las lógicas de los sectores dominantes, dichas prácticas territoriales-políticas orientan los procesos de lucha, resistencia y de reconstrucción de pueblos que fueron fracturados y fragmentados. Estas prácticas se vuelven partícipes de cosmopolíticas, es decir, les disputan a sectores dominantes espacios en donde tienen la posibilidad de reexistir de otro modo y de vislumbrar otros sentidos sobre la forma de relacionarse (Jofré 2020; Ramos 2005; Rodriguez Barreto dos Passos 2019).

130

En segundo lugar, Lawrence Grossberg ([1996] 2003) llamó la atención sobre las lógicas de espacialidad y su potencial para repensar posicionamientos de colectivos alternos a partir de sus críticas a la identidad moderna de la unidad del sujeto con la temporalidad⁴. El autor señala que la subjetividad es espacial. Es decir, la gente experimenta el mundo desde una posición particular, no solo temporal, sino también territorial. Los marcos espaciales indican la manera en que diversas personas “graban su forma en el suelo mismo y estructuran sus remembranzas a partir de esta” (Ramos 2011, 133 citado en Palladino 2020, 88). En sintonía, los territorios antes de ser concebidos como espacios inertes son construcciones sociohistóricas imbuidos de usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales y formas diversas de organización social (Leal 2017; Palladino 2020). En términos de Alicia Barabas (2004), el etnoterritorio alude a un espacio tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido mnemónico y emocional que cada grupo reconoce como propio. En otras palabras, es allí donde las personas conforman un grupo al mantener su continuidad física y social-cultural mediante lazos de parentesco, prácticas, memorias y saberes trasmítidos de generación en generación.

En tercer lugar, en la última década los aportes de la arqueología pública sobre nuevas prácticas de conservación y preservación en museos han hecho explícito que detrás de todo objeto exhibido en una exposición o colección se encuentran

4 Dicha unidad refiere al sujeto como conciencia interna del tiempo, como construcción temporal de la diferencia y a la agencia como desplazamiento temporal de la diferencia.

sus redes de interacción social. Desde estas perspectivas, la cultura material no es estática, pasiva y exógena (Corimayo y Acuto 2015; Manasse 2019), sino que incluye procesos de simbolización que afectan las características dadas a los espacios. Es así como dichas marcas no solo se encuentran constituidas por el soporte material elegido —los elementos, figuras y/u objetos— sino también, por el proceso de simbolización —sentidos y significados— adjudicado (Ataliva 2008; Maidana 2012). Estas ideas reflejan que los procesos de reemergencias étnicas-culturales de los últimos cuarenta años no implican únicamente reconocimientos de identidades y afiliaciones en tanto clasificaciones etnogubernamentales, sino también, reivindicaciones de modos de pertenencia (Manasse 2019; Vivaldi 2010).

Metodología

Este trabajo es producto de la investigación doctoral realizada durante cuatro estadias: primero, durante julio y agosto de 2017, luego, en enero y febrero de 2018, posteriormente, en julio y agosto de 2018 y, por último, en enero de 2019. Inicialmente realicé la Consulta Libre, Previa e Informada en asambleas comunitarias⁵. Me basé principalmente en técnicas de observación participante —charlas informales, toma de notas de campo, participación en actividades diarias, asambleas comunitarias y ceremonias— y en entrevistas semiestructuradas. El método etnográfico reflexivo es un modo particular y colectivo de conocimiento, de ser, hacer, sentir y estar con los otros (Katzer 2019). De acuerdo con esto las tareas de observación y participación se complementaron a fin de comprender los marcos interpretativos y sensibilidades de los actores en las situaciones de interacción, en este caso los sentidos asignados al territorio y su relación con la cultura material.

Mi inquietud por las materialidades emergió durante los primeros viajes al conversar sobre los conflictos y sobre cómo era vivir día a día en el territorio. Durante las interacciones comenzó a llamarme la atención las reiteradas menciones y muestras por parte de comuneros/as de restos de ollitas, tinajas, urnas, morteros, entre otras piezas, en su mayoría cerámicas recuperadas de la zona, que eran conservadas con

5 La Consulta Libre, Previa e Informada constituye, por un lado, un requerimiento legal establecido en el artículo 6º del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y en la Declaración de la Organización de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) (artículos 19, 30 y 57). Por otro, y en consonancia, es una herramienta de reivindicación de los pueblos originarios como sujetos de derecho y políticos con libre autodeterminación dado que se basa en la obligación de actores estatales y privados de consultarles en relación a actividades, proyectos u acciones que los pudieren afectar directa o indirectamente —de carácter extractivo, investigaciones científicas, emprendimientos turísticos, viales, inmobiliarios, eventos artísticos y/o deportivos, declaratorias de Patrimonio de la Humanidad, medidas legislativas o administrativas, entre otras— (Fajardo 2009). El procedimiento consiste en cumplir requisitos que respeten los principios de transparencia, flexibilidad, información oportuna y exhaustiva e interculturalidad (Enotpo 2014). Específicamente en el caso de investigaciones se requiere explicitar el plan de trabajo propuesto, instituciones y actores participantes en las reuniones que los pueblos originarios, sus comunidades y organizaciones señalen —por ejemplo, las asambleas comunitarias— y quedar a disposición de lo que resuelvan, es decir, si aprueban o no realizar la investigación y si se realizan observaciones al proyecto. Asimismo, a lo largo del transcurso de la pesquisa se debe compartir la información trabajada de forma clara y oportuna.

mucho cuidado. Entre los relatos, me indicaban cómo habían sido encontradas las piezas y me daban especificaciones sobre los diseños que contenían, como el suri, la rana, las serpientes y algunas figuras mixtas que combinaban distintas partes de animales. Al transcribir las notas de campo, desgrabar las entrevistas y releer este material a la luz del abordaje teórico, identifiqué nuevas preguntas sobre las prácticas y formas colectivas que reflejan sentidos de pertenencias territoriales: ¿qué elementos lo integran?, ¿por qué lo integran? y ¿qué representan? En las siguientes estadías indagué en los diseños que se encuentran en el CAPS de la base Gonzalo y su simbología.

Pueblo Tolombón

La comunidad indígena Pueblo Tolombón pertenece al pueblo-nación diaguita. Desde el año 2001, los/as tolombones/as cuentan con el reconocimiento estatal a través de su inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re. Na.Ci) como Comunidad Indígena Pueblo Tolombón, con personería jurídica N.º 053/2001 y relevamiento territorial N.º 576. Tolombón se encuentra ubicada en el Segundo Distrito del Departamento de Trancas, valle de Choromoro, dentro de la micro-región Cuenca Tapias-Trancas⁶, al noroeste de la provincia de Tucumán. Esta zona responde burocrática y administrativamente tanto a dicha comuna —bases Gonzalo y Potrero— como a la comuna de San Pedro de Colalao —bases Rearte, Tacanas Chicas, Tacanas Grandes y Hualinchay— (figura 1).

132

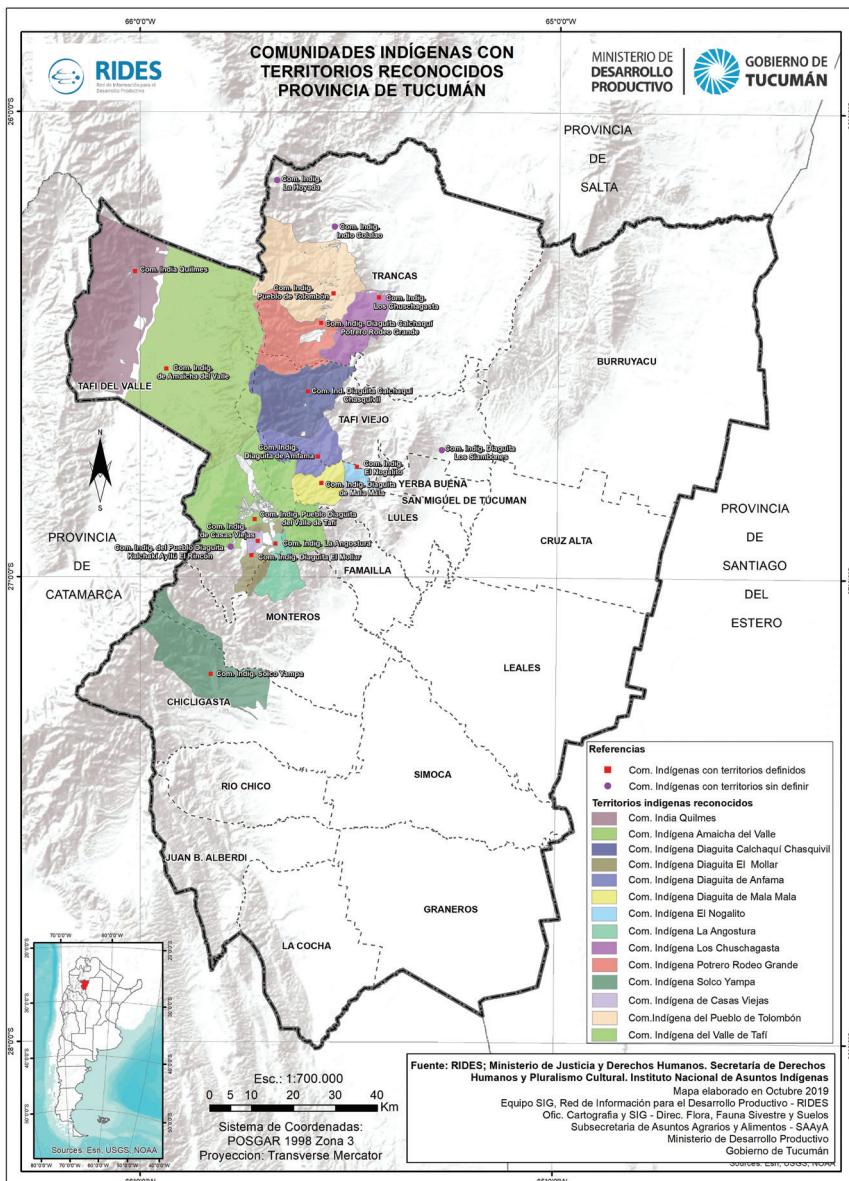
Actualmente, posee una extensión de aproximadamente 45 000 hectáreas. Sus límites son hacia el este con la Comunidad Indígena los Chuschagasta, al sur con las Comunidades Indígenas de Potrero Grande, al norte con la Comunidad Indígena Indio Colalao y al oeste con la Comunidad Indígena Amaicha del Valle. La comunidad es contigua a Los Chuschagasta. Se organiza en diez bases, seis de ellas territoriales: Potrero, Gonzalo, Rearte (o Rearte Sur), Tacanas Grandes, Tacanas Chicas y Hualinchay; y cuatro bases de apoyo: tres en Tucumán (Los Nogales, El Cadillal y Tafí Viejo) y una en el Sur del Conurbano Bonaerense (Temperley, provincia de Buenos Aires). Tolombón ha integrado desde el año 2011 el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (Enotpo).

Pueblo Tolombón se compone de aproximadamente 300 familias reconocidas y censadas. Estas personas residen tanto a lo largo de las seis bases territoriales, como en las bases de apoyo. Varias de ellas han migrado en búsqueda de nuevas oportunidades de empleo y educación. En cuanto a las bases territoriales, en Potrero, Gonzalo y Tacanas Chicas se encuentra la mayor cantidad de familias, con 200 comuneros/as aproximadamente. Luego, en las bases de Rearte y de Tacanas Grandes viven alrededor de 15 familias y en Hualinchay habitan cerca de 85 familias. Las bases de apoyo se mantienen en comunicación constante. Por ejemplo, quienes migraron viajan al territorio para

6 La cuenca Tapias-Trancas se localiza en el valle de Choromoro y pertenece a la provincia Hidrogeológica de las Sierras Subandinas; constituye una cubeta tectónica flanqueada por los cordones de cumbres Calchaquíes y Medina-Candelaria a occidente y oriente (Arenas y Ataliva 2017).

participar de actividades comunitarias como yerras o marcadas de animales y celebraciones a la Pachamama. También organizan, por un lado, movilizaciones en las ciudades para reclamar por los continuos avasallamientos en territorio y, por otro lado, bingos para recaudar dinero y así afrontar los gastos de las causas judiciales.

Figura 1. Comunidades indígenas con territorios reconocidos en la provincia de Tucumán



Fuente: mapa de la Red de Información para el Desarrollo Productivo —Rides—, Ministerio de Desarrollo Productivo del Gobierno de Tucumán; Instituto Nacional de Asuntos Indígenas —INAI—, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la República Argentina, 2019. <http://rides.productontucuman.gob.ar/comunidades-indigenas-con-territorios-reconocidos-prov-de-tucuman/>

Pueblo Tolombón se reorganizó como comunidad indígena hacia fines de la década de 1990. En este momento emergió un marco de derecho que reconoció las diferencias étnicas, la preexistencia indígena y sus derechos a la posesión y propiedad comunitaria. Esta comunidad cuenta con un estatuto —creado en el año 2001— en el que se aprueba la creación de una Comisión Comunitaria. En la comisión hay distintos roles: cacique, secretarios/as, tesoreros/as, consejo de delegados/as —uno/a por cada base— y la Asamblea General como autoridad principal. Otros cargos en la comunidad de Tolombón son el de tutor/a o facilitador/a intercultural. Estas personas son las encargadas de instruir a los/as jóvenes sobre la historia, identidad y cultura del Pueblo Tolombón, articular con las escuelas y gestionar becas interculturales. Los/as comuneras son quienes se encuentran censados/as e incluidos/as en el padrón de la comunidad. Asimismo, y más allá de este formalismo, el término refiere a quienes se sienten parte de la comunidad y participan de las actividades comunitarias mediante relaciones de reciprocidad (Manzanelli 2020).

Las decisiones se toman mediante asambleas comunitarias generales. Algunas asambleas se hacen de acuerdo con la urgencia de los temas a tratar, como son los repentinos intentos de desalojo. A las asambleas asisten la mayor cantidad de comuneros/as. Otras son programadas con mayor antelación. En estas se debaten otras cuestiones como la gestión de becas educativas y programación de actividades como talleres —en los últimos cinco años decrecieron estas actividades ante la gran cantidad de conflictos—. Asimismo, y dada la extensión del territorio y las dificultades para acercarse, se realizan reuniones por base y entre delegados/as, quienes se mantienen comunicados por radio.

Resulta importante destacar que desde el proceso de reorganización como comunidad indígena y ante los continuos conflictos territoriales la preservación de su cultura material y simbología comenzó a tomar mayor importancia, tal como se refleja en su estatuto:

Artículo V. [...] Mantener la autodeterminación como Pueblos indígenas, libertad de expresión, solidaridad e igualdad [...]. Preservar y resguardar nuestro patrimonio Histórico Cultural, sitios sagrados, menhires, cementerios, etc. Artículo IX. Rescatar y fortalecer las fechas, conmemoraciones de nuestros líderes [...]. Artículo X. [...] El patrimonio de la Comunidad Indígena Pueblo de Tolombón está en el territorio que componen montañas, ríos, arroyos, vertientes naturales, plantas y animales [...]. Artículo LXIII. El patrimonio de la Comunidad Indígena Pueblo de Tolombón es [...] la propiedad del cultivo de la tierra y trabajos de plantas y animales, conocimiento genético, conocimiento medicinal propio, música, letras, exposiciones lingüísticas [...]⁷. (Estatuto Comunidad Indígena Pueblo Tolombón. Reforma del año 2007)

7 La información del Estatuto no es un documento de acceso público, por lo tanto, este se reconstruye a partir de las notas del diario de campo personal con base en las entrevistas a miembros de la comunidad durante los años de investigación 2017-2019.

Organización social y distribución del territorio

Todas las bases cuentan con un servicio de colectivo de línea rural que las comunica con las ciudades de San Miguel de Tucumán, San Pedro de Colalao y Trancas, excepto la base de Rearte. Desde el cruce de las rutas N.º 312 y N.º 311 en la entrada de Gonzalo es posible llegar a Rearte ya sea en auto, a caballo, en moto o a pie. En general, todas las bases cuentan con servicios de luz eléctrica y almacenes, excepto una de las bandas del río Gonzalo, también llamado Las Lechuzas, donde el tendido eléctrico aún no se encuentra disponible.

Dentro del territorio de Tolombón se encuentran cinco escuelas: la N.º 214 Julián Ramos Valverde ubicada en la base de Gonzalo, la N.º 385 en la base Rearte y en Tacanas Chicas, las de Alta Montaña o Albergue N.º 358 Teniente Coronel P.A. Zelaya en Hualinchay y en Lara. Otro establecimiento educativo al que asisten los/as niños/as y jóvenes de la base Potrero es la escuela N.º 216 de la Comunidad Indígena vecina de Potrero Rodeo Grande. La comunidad cuenta también con CAPS en cada una de sus bases territoriales; a excepción de Tacanas Grandes, donde las familias comuneras deben dirigirse hacia Hualinchay o a Tacanas Chicas.

Encuentro algunas distinciones respecto a la organización y distribución del territorio. En Gonzalo, lugar donde se llevó a cabo una de estas actividades, la mayoría de las familias comuneras se localizan en la primera parte de la base. En el radio de una manzana se pueden apreciar algunas viviendas, la parroquia, el juzgado de paz, el CAPS y la escuela. Si se continúa por la ruta N.º 311 hacia Potrero, las casas de los/as tolombones/as se ubican sobre las dos bandas del río, aunque en su mayoría están del lado que bordea el “camino grande” por donde transita el colectivo. Estas viviendas cuentan con contenido eléctrico. Luego, por los lados de “cerro adentro” o camino hacia “las cumbres” la cantidad de viviendas disminuyen. En esta zona se encuentran esporádicamente puestos donde viven familias con sus ganados y con pantallas solares. En el camino hacia Rearte por la ruta N.º 311, las casas de los/as comuneros/as se ubican mayormente en altura y se accede a ellas por senderos comunitarios. En Tacanas Grandes y Tacanas Chicas, las casas se encuentran contiguas a lo largo de la ruta N.º 311; es decir, de un lado las casas y, del otro, los cercos de cada familia.

Los conflictos territoriales

Pueblo Tolombón posee numerosos conflictos debido a la extensión de su territorio y a la presencia de varias familias terratenientes. Estas problemáticas territoriales se enmarcan en tramas históricas de avasallamiento que datan del inicio de la conquista española. Hacia el año 1660, los/as tolombones/as fueron desnaturalizados/as desde el valle Calchaquí hacia el noreste de la Gobernación de Tucumán en los curatos de Trancas y de Colalao —cuenca Tapia-Trancas, valle de Choromoro— y encomendados a la familia Martínez de Iriarte. Si bien, poco tiempo después, junto al pueblo Colalao compraron 150 000 hectáreas de tierras de la estancia que figuraba

a nombre de Doña Ana María Martínez de Campusano y lograron una escritura, firmada y reconocida por la Corona Española (en el año 1679), los conflictos por el territorio no cesaron. Hacia mediados del siglo XVIII, la presión de las familias que disputaban parte del terreno se fundió con los intereses del estado provincial. Una de las encomenderas estaba casada con el gobernador Alejandro Heredia y entre sus objetivos se encontraban declarar a los territorios originarios como “baldíos” y crear allí escuelas rurales (Fandos 2007; Rodríguez 2015).

Durante el siglo XIX y comienzos del XX, el proceso de fraccionamiento de las tierras comunales se acentuó en un contexto de consolidación de economías de exportación del sector primario y de integración de la región del Noroeste argentino al resto del país. Los/as tolombones/as fueron incorporados/as como mano de obra a grandes latifundios para la producción ganadera bajo la figura de arriendos. Esta situación generó diversos litigios judiciales entre la población indígena y las familias de la élite local (Fandos 2007; Rodríguez 2015). Hacia las décadas de 1950 y 1960 llegaron la mayoría de las familias terratenientes actuales. Estas son: la de los apellidos López Pondal y Critto que poseen la finca denominada Las Criollas, ubicada entre las bases Gonzalo y Potrero, los/as Alurralde-Paz hacia la comunidad vecina de Rodeo Grande; los/as López de Zavalía, en Rearte donde actualmente ocupan el casco de la estancia; los/as Saleme y Torino, en Tacanas Grandes y Chicas; y los/as Peña y Andrada en Hualinchay⁸.

■ A partir de fines de la década de 1990 y comienzos de los 2000, las situaciones de hostigamientos, amenazas y hechos violentos fueron judicializadas. Hacia el año 2019, se llegó a contar con más de ochenta conflictos territoriales y causas judiciales, incluidas penales. Entre estos está el caso de la comunera Justina Velardez contra la familia terrateniente Critto por el intento de desalojo y quema de parte del bosque nativo ubicado detrás de su casa. Otro ejemplo es el conflicto del comunero Don Santos Ríos quien fue demandado por la familia terrateniente Guerinao —familiares de los terratenientes Critto— por la “mesada”⁹ ubicada en una de las lomas de Gonzalo. Este conflicto se ha llevado a cabo desde el año 2005 en adelante. En el mismo año, el comunero Román Ríos y su esposa Francisca Méndez tuvieron que sortear un intento de desalojo por parte de la familia terrateniente Critto. Luego, en noviembre del año 2016, a la familia Cayata —de la que uno de sus miembros, Jorge González, ocupó el cargo de autoridad tradicional-cacique— le fue arrebatado

8 Como ejemplo de los vínculos entre las élites terratenientes y el poder político se encuentra Miguel Critto, quien fue gobernador de la provincia de Tucumán entre los años 1930 y 1943 y realizó proyectos de infraestructura pública y turismo en la zona. En diversas charlas los/as comuneros/as me relataron sobre los lazos de parentesco que mantuvieron las familias terratenientes. Una de las hijas de Adolfo López Pondal, María Benjamina López Pondal, se casó con Miguel Critto. Por su parte, sus hijas también entablaron matrimonio con otros miembros de familias terratenientes —Guerinao, Massalin (familia tabacalera) y Peña Guzmán—. Así, reafirmaron el control sobre el territorio de Pueblo Tolombón e influyeron en obras de vialidad y de plantaciones de pinos, con lo que afectaron a la flora local. Asimismo, la familia terrateniente López de Zavalía ha integrado el Poder Judicial de la provincia de Tucumán y Andrada fue delegado comunal de San Pedro de Colalao.

9 Planicie utilizada como cerco de siembra comunitario compartido por las familias comuneras.

un cerco comunitario en manos de la familia terrateniente Critto. En esta ocasión, además quemaron el denominado “quincho comunitario”¹⁰. Un año más tarde, los terratenientes Critto quemaron la casa del comunero Juan Cruz, en la entrada de la base de Gonzalo. Otra de los/as comuneros/as afectados/as fue la tutora/facilitadora intercultural Isabel Velardez y su esposo Ceferino Méndez, quienes fueron acusados de cuatrismo —robo de animales— por parte de la familia terrateniente Critto.

A pesar de que Pueblo Tolombón obtuvo el reconocimiento como comunidad indígena, los derechos territoriales colectivos proclamados no fueron respetados por el Poder Judicial provincial y las situaciones de violencia por parte de los terratenientes continuaron. Entre estas, se encuentran intentos de desalojos y deslegitimaciones —“indios truchos” o “ya no existen indios”—. Ambas acciones parten desde la negación y de la necesidad de banalizar, cosificar y vaciar de sentido al vínculo que mantienen las familias con sus territorios, sus usos y prácticas. Estas situaciones reavivaron en los/as comuneros/as miedos y desánimo comunitario. Ante esta situación, los/as tolombones/as comenzaron a hacer valer y dar cuenta que no solo son sujetos de derecho, sino que también son sujetos políticos colectivos con capacidad de cuestionar las categorías estatales (Manzanelli 2021; 2020).

La reforma del Centro de Atención Primaria de Salud

En el marco de la agudización de los conflictos territoriales, la comunidad de Tolombón realizó acciones para resignificar su posesión ancestral sobre el territorio; lo marcaron, señalizaron y visibilizaron. Para ello, los/as tolombones/as participaron activamente para fortalecerse identitariamente, incidir en espacios institucionales, educativos y sanitarios —como los que se trabajarán en este texto— y afrontar los intentos de desalojos. Entre ellos/as se encontraron la autoridad tradicional-cacique Rufino Morales; la tutora Isabel Velardez y Américo Velardez, quienes trabajan en la escuela de Gonzalo; Domingo Mamaní, delegado de la base de Rearte; Carlos Villagra en su rol de Secretario General; Aurelio Velardez quien es agente sanitario en el caso de CAPS de Gonzalo; y comuneros/as de la base de apoyo, entre ellos/as Mercedes y Noemí Velardez, entre otros. Aquí me interesa destacar la reforma del Centro de Atención Primaria de Salud (CAPS) en la base de Gonzalo iniciada en el año 2015. La reforma incluyó la colocación de simbología diaguita en su fachada, junto a la puerta de entrada. La propuesta de reparación de la unidad sanitaria surgió por parte de la delegación comunal de Choromoro y del equipo médico, quienes convocaron a un arquitecto para realizar dicha renovación. La propuesta del CAPS fue retratar el genoma humano o ADN a través del dibujo de una cadena entrelazada como se observa en las figuras 2 y 3.

10 El quincho comunitario refiere al espacio con el que los/as tolombones/as contaban para realizar reuniones y asambleas comunitarias.

Figura 2. Fachada del Centro de Atención Primaria de Salud con simbología diaguita



138

Fuente: fotografía de la autora, base Gonzalo, Pueblo Tolombón, provincia de Tucumán, Argentina, 2018.

Figura 3. Centro de Atención Primaria de Salud en Gonzalo



Fuente: fotografía de la autora, base Gonzalo, Pueblo Tolombón, provincia de Tucumán, Argentina, 2017.

La decisión de realizar esta experiencia comenzó cuando al enterarse que se reformaría el CAPS, los/as tolombones/as decidieron participar sumando sus propios diseños relacionados con su entendimiento de la vida y del territorio. Además, en la comunidad consideraron que se trataba de una oportunidad única para dar cuenta de que su cultura se mantiene despierta, especialmente ante las fuertes acusaciones y denuncias por parte de las familias terratenientes. En distintas charlas con la comunidad se reiteraron expresiones como:

el lugar donde estamos viviendo nosotros mantiene una cultura, digamos, ¿no?
Por ahí a veces uno no se da cuenta de lo que nos dejaron nuestros antepasados.
Por eso llegó el momento de empezar a darnos cuenta que sí, que estamos, que
no nos han extinto. (Américo Velardez, base Gonzalo, comunicación personal
con la autora, 2018)

Menciono que dicha oportunidad fue única porque, por un lado, la unidad sanitaria es un espacio clave en el territorio debido a que allí asisten tanto los/as comuneros/as como otros/as pobladores/as (no integrantes de la comunidad) para atender su salud. Se trata de una de las tantas instituciones que a diferencia de otras —como la parroquia, el juzgado de paz y las escuelas vinculadas con las familias terratenientes del lugar, los Critto—, sí cuenta con la participación de la comunidad, entre ellos, del agente sanitario Aurelio Velardez. Por otro lado, la renovación del CAPS es importante dado que es una de las primeras construcciones, junto a la capilla, el juzgado de paz y la escuela, con los que uno/a se encuentra cuando ingresa a Tolombón, mientras que las casas de los/as comuneros/as se encuentran más bien “cerro adentro”, siendo poco visibles a primera vista. Asimismo, resulta importante considerar que las familias comuneras durante años han mantenido su cultura, prácticas colectivas y costumbres puertas adentro de sus casas sin reconocerse públicamente como indígenas y como Pueblo Tolombón. Esto se debe a los maltratos, discriminación y castigos por parte de las familias terratenientes y del personal de las escuelas.

Los/as tolombones/as para llevar adelante esta práctica territorializadora eligieron en asambleas comunitarias la iconografía que propondrían ante la unidad sanitaria. El criterio de selección de las figuras respondió a significados y relationalidades. En primer orden, los/as comuneros/as buscaron transmitir que en el territorio se encuentra lo esencial para su vida diaria mediante la elección de figuras zoomorfas como suris, víboras, jaguares, cóndores bicefálicos, ranas. Dichos elementos están también presentes en la cerámica prehispánica local y en la bandera del Pueblo Nación Diaguita. Esta simbología también se relaciona con los cuatro elementos vitales de la naturaleza —tierra, fuego, aire y agua—.

Al convivir en sus casas, pude apreciar que su vida diaria se encuentra marcada por las manifestaciones del territorio, de forma tal que su observación y escucha es crucial. Por ejemplo, los sonidos de animales como las ranas y aves, entre otros, guían a los/as comuneros/as al anunciar las lluvias y el frío, recursos fundamentales

para los ciclos de siembra y de cultivo. Al saber escuchar e interpretar los ruidos del río de acuerdo con los vientos, es decir si es “agua arriba” o “agua abajo”¹¹, se sabe su caudal de agua y de posibles tormentas. Asimismo, la tierra, exemplificada con el suri, adquiere relevancia en las distintas plantas medicinales que se encuentran en las casas y que, a partir de la transmisión oral, se conocen sus usos. Algunos ejemplos de esta relación con las plantas es el uso del molle —*Schinus molle*— y la meona —*Euphorbia serpens*— para malestares estomacales y de digestión y el sauco —*Sambucus*— para dolores de cabeza y estados febriles. Otros arbustos como el chalchal —*Allophylus edulis*— es empleado para realizar las tradicionales bebidas a base de alcohol “chicha” y “aloja”. Este arbusto también es usado en tortillas con algarrobas. Otros elementos como la paja, cañas y barro son utilizados para realizar paredes como quinchas, techos y adobes —ladrillos de barro— para las viviendas.

En sintonía, la comunidad decidió plasmar círculos amarillos y dorados que simbolizan algarrobas y granos de maíz. Este último es un alimento que se encuentra presente en diversas comidas como el locro, locrillo, chuya —polenta—, auchi y mote. Estas preparaciones son mezclas preparadas al cocer los granos. En el primer caso, es una comida de sabor dulce similar a la mazamorra, en el segundo, es salado e incluye carne vacuna, ovina o caprina. El maíz es un elemento central en las ofrendas a la Pachamama. Las palabras del comunero Juan Cruz reflejan que lo indispensable para la vida cotidiana, como estos alimentos, provienen de “la Pacha” o Madre Tierra:

140

■
vos ponete a pensar uno de dónde vive, vive de la Tierra [...]. Si la tierra nos da los productos para que nosotros comamos. De la tierra sale la papa, sale todo, la hacienda [...] y nosotros consumimos. O sea, lo que la tierra nos da lo que uno come [...]. (Juan Cruz, base Gonzalo, entrevista con la autora, 2018)

En segundo lugar, la comunidad inscribió en una de las paredes del CAPS otros aspectos centrales de su cosmovisión tal como la complementariedad. Según me explicaron los/as tolombones/as, la complementariedad refiere a que cada uno de los seres que integran el territorio, sean humanos o no, se encuentra en interdependencia y constante relación entre ellos. En otras palabras, el territorio es concebido como una totalidad, un ciclo circular. Cada elemento que compone al territorio —animales, plantas, ríos, cerros, personas humanas, entre otras entidades— necesita uno del otro. Dicha idea se puede apreciar en las imágenes mixtas de jaguares, serpientes, aves y humanos. A su vez esta representación resulta coincidente con la forma en que los/as tolombones/as organizan su vida social en base a lazos colectivos de reciprocidad. Es decir, en los intercambios desinteresados basados en el dar, recibir y devolver, tanto entre ellos/as como con el territorio, al cual se lo respeta. Este tipo de interrelación entre seres humanos y no humanos se evidencia cuando señalaron que todos “somos

11 Las expresiones “aguas arriba” y “aguas abajo” refieren a la dirección del caudal de agua del río y de los vientos. Por lo tanto, si se indica que el ruido proviene de “aguas arriba” significa que desde los cerros llegará una gran cantidad de agua, mientras que si se expresa que es desde “aguas abajo” se señala que más bien los vientos y, por lo tanto, el caudal de agua proviene desde zonas en descenso.

hijos de ella [...]. Es nuestro territorio [...]. Las plantas, los animalitos son parte del territorio [...], los ojos de agua son parte del territorio y son sagrados, eso es nuestro [...]” (Juan Cruz, base Gonzalo, entrevista con la autora, 2018).

En tercer lugar, los/as comuneros/as encontraron relevante representar la idea de continuidad y posesión territorial, el permanecer en el territorio a través las generaciones. Dicha continuidad puede ser apreciada en las guardas¹² seleccionadas para acompañar a las figuras zoomorfas. Estas contienen puntos y flechas sin alteraciones en sus recorridos; cada punto refleja los saberes y usos del territorio aprehendidos por sus ancestros, tal como también se puede apreciar en restos de ollas y otras piezas como tinajas encontradas a lo largo del territorio (figura 4).

Figura 4. Detalle de guardas en pieza de cerámica encontrada en el territorio



Fuente: fotografías de la autora, Potrero, Pueblo Tolombón, provincia de Tucumán, Argentina, 27 de julio de 2017.

En cuarto lugar, la comunidad decidió representar los sentidos de dualidad y de simetría dado que son otras de las connotaciones que caracterizan su relación con el territorio. Dichos sentidos se reflejan en las figuras compuestas de dos mitades, una con rasgos femeninos y la otra, masculinos. La noción de dualidad y simetría remite a la forma de vida y de pensamiento comunitario de los pueblos originarios, basado en dos fuerzas, una cósmica —el cielo— y otra telúrica —la Madre Tierra—. No obstante, este dúo no es comprendido de una forma dicotómica sino multidimensional y equilibrada donde cada parte se complementa con la otra.

Por último, el diseño de la cadena de ADN incorporada junto a los otros mencionados da cuenta de dos cuestiones. Por un lado, como señalé, el CAPS se trata de una institución sanitaria, cuya propuesta de reforma de su fachada no solo dependía de Pueblo Tolombón, sino que participaron otros actores que no pertenecen a la comunidad. En este sentido, la elección del ADN responde a que se trata de una representación universal de los seres humanos: el genoma humano.

12 Las guardas son un tipo de decoración, en este caso, son figuras o diseños horizontales y encadenados que se utilizan para complementar los diseños principales.

Dicha atribución de universidad evoca a que tanto “unos”, quienes no se autoidentifican como pueblos originarios, como “otros”, quienes sí se reconocen como tales, comparten la condición humana¹³. Este dato no es menor, si se considera que históricamente los pueblos originarios han sido tratados como seres inferiores, animales y/o objetos. Por otro lado, también la selección de la figura del ADN remite a las pruebas biológicas y raciales que se han hecho para comprobar si los pueblos originarios actuales, en este caso los/as tolombones/as, son efectivamente descendientes de quienes habitaron hace miles de años. Esta mirada ha sido criticada en cuanto ha sido utilizada para deslegitimar reivindicaciones de pueblos originarios ante la falta de pruebas genéticas. Ante este escenario, otros abordajes que apuntan a la interculturalidad han considerado la importancia de las prácticas sociales y culturales que mantienen estos pueblos, las cuales son transmitidas de generación en generación (Flores y Acuto 2015). En ese sentido la conjunción de una figura del ADN con la simbología diaguita muestra la intención de la comunidad de que quede representada también su cosmogonía, sentidos y conocimientos dadas a prácticas y usos territoriales, ya que, como se mostró, cada figura los evoca. En suma, la incorporación de la figura del genoma humano, tanto el sentido de universidad como el hecho que se encuentre junto a diseños diaguitas, abona a la idea de la interculturalidad y de legitimación del Pueblo Tolombón. A su vez, se opone a los distintos discursos deslegitimadores mencionados que han buscado negar el vínculo entre los habitantes actuales y el pasado indígena local.

142

Visibilidad de la cultura material en escenarios de disputa territorial

La comunidad Pueblo Tolombón exhibió elementos de su cultura material como parte de la comunidad educativa de las escuelas ubicadas a lo largo del territorio. Estas exhibiciones se dieron en situaciones de deslegitimación por parte de las familias terratenientes y de otros actores. Ejemplos de dichas exhibiciones fueron los festejos del Centenario en la escuela N.º 214 de la base Gonzalo y la N.º 216 de la comunidad indígena vecina de Potrero Rodeo Grande.

En el año 2016 se realizó el festejo del Centenario de la escuela N.º 214 de la base Gonzalo. En charlas con Isabel Velardez, ella me relató lo sucedido en aquel festejo. Para ese evento la comunidad no había sido consultada ni invitada a participar debido a que su organización estuvo en manos de miembros de la familia terrateniente Critto. Resulta importante recordar el clima de tensión en que se realizó este evento.

En el año 2016 la comunidad realizó talleres en dicha escuela de Gonzalo. En ese momento participaron los/as comuneros/as Nancy Chocobar, Gerónima Ríos y

13 “Unos y otros” alude a la construcción de un “nosotros nacional” y “otros internos” o alteridades, tal como se ha diferenciado y denominado a estos últimos, quienes no han sido incluidos dentro del prototipo de ciudadano normalizado (Briones 2005).

Pedro Velardez (comuneros/as de la base de apoyo, en Buenos Aires), la tutora Isabel Velardez y un abogado del Pueblo-Nación Atacama, Miguel Casimiro. La charla ofrecida contó con la presencia de todos los cursos de la escuela —primaria y secundaria— y tuvo como objetivo contar sobre la cultura diaguita, su espiritualidad y sobre los derechos a la preexistencia y a la posesión territorial que los reconoce como sujetos de derecho y políticos. Asimismo, en la charla les interesaba enfatizar en los hostigamientos recibidos, principalmente por parte de los terratenientes Critto, quienes para esos tiempos habían quemado el “quincho comunitario” y usurpado los cercos comunitarios de la familia Cayata.

Así, Isabel y otros/as comuneros/as presentes indicaron que su intención fue “que los niños y niñas de la comunidad puedan saber sobre la identidad diaguita y además sobre los conflictos que hay en el territorio”. Sin embargo, tal como también relataron, este ciclo de charlas fue interrumpido por denuncias de los terratenientes Critto presentadas en el Ministerio de Educación de la provincia de Tucumán, debido a que no querían que en la escuela se hablase de “tema indígena”. La intervención de los/as tolombones/as era interpretada como un adoctrinamiento a los/as estudiantes por parte de “gente que viene de afuera”, “indios truchos que manda el INAI”. Además, los/as tolombones/as señalaron que familia terrateniente se excusó y presionó a la escuela diciendo que ellos “habían donado parte de su territorio” para que se construyera el edificio —como también la capilla— negando nuevamente la preexistencia de la comunidad. De hecho, la familia terrateniente se hizo conocer en la zona como quien donó terrenos para que se construyera la escuela de la base de Gonzalo, lo cual refleja nuevamente el trato negacionista hacia la comunidad. La escuela, por su parte, tuvo como respuesta la toma de distancia del director con la comunidad y, por un tiempo, “cerrarle las puertas” a la comunidad en la escuela. En consecuencia, a pesar de que la comunidad no fue invitada, en asambleas comunitarias decidieron irrumpir en el festejo exponiendo distintos objetos materiales encontrados a lo largo del territorio.

Considerando estos antecedentes, toma relevancia la decisión de exhibir elementos de su cultura material durante los festejos del Centenario en el establecimiento educativo. En dicho momento, colocaron objetos que emplearon sus antepasados-ancestros como conanas, parideras, urnas, ollitas, tinajas, entre otras, explicando por qué esos vestigios son parte de su herencia ancestral. “Sí, agarramos una lonita, una mesa y nos pusimos a colocar las piezas, con toda la simbología nuestra” (conversación con Isabel Velardez. Base Gonzalo, Pueblo Tolombón, febrero de 2018), indicaron. Así, explicaron sobre los diseños que contienen los restos de piezas cerámicas, por ejemplo, el suri, la rana, las víboras, entre otros y los significados que poseen para la cosmovisión diaguita. Isabel me señaló, “no queríamos que piensen que era un anticuario, sino que conozcan nuestra cultura a través de las vasijas, de las hachitas, los morteritos, de todo” (conversación con Isabel Velardez. Base Gonzalo, Pueblo Tolombón, febrero de 2018).

Junto a la importancia dada a las materialidades y a la cultura plasmada en ellas, los/as tolombones/as transmitieron que estos elementos se encuentran a diario en el territorio y continúan siendo utilizados por las familias. En otros términos, no se trata de vestigios fosilizados e inertes, sino que la comunidad también mostró que estas piezas expresan su cultura presente. Es una continuidad que no se condice con la fractura que instauró el relato oficialista de un pasado indígena remoto y fosilizado. En este sentido, Isabel me indicó que, cuando le preguntaban, por ejemplo, por qué las vasijas tenían dibujadas la figura de una rana, ella se tomaba su tiempo para explicar que el canto de las ranas y sapos, anuncian las lluvias. Por esa razón ella indicaba que las ranas simbolizan el agua, el cual es uno de los cuatro elementos vitales para su cosmovisión diaguita, tal como desarrollé en el capítulo anterior.

Es relevante el hecho de que la comunidad de Tolombón, decida exponer su cultura material, explicar los sentidos que tienen estas piezas para la comunidad de Tolombón, cómo son sus usos en el presente y los sentidos territoriales plasmados en los diseños. Especialmente esto adquiere relevancia en un contexto donde terratenientes los/as han deslegitimado. Este hecho enuncia no solo una revitalización de la cultura material como valor identitario (Ataliva y Arenas 2017; Benedetti 2012), sino también la búsqueda de un lugar de enunciación y de posicionamiento ante tratamientos negacionistas.

144

■ **Figura 5.** Pieza de cerámica encontrada en el territorio seleccionada para exposiciones en la escuela de Potrero



Fuente: fotografías de la autora, Potrero, Pueblo Tolombón, provincia de Tucumán, Argentina, 2018.

Dos años después de este suceso sobrevinieron los festejos del Centenario de la escuela N.º 216 de la comunidad vecina Potrero Rodeo Grande, donde la comunidad de Tolombón se hizo presente. Para tal evento, los/as tolombones/as decidieron comunitariamente presentar algunas piezas cerámicas, como ollas y tinajas, y calzado que usaban sus antepasados, explicando cómo eran utilizadas, los sentidos y significados de su iconografía y los usos dados en el presente (figura 5 y 6). En esta ocasión, previo a su participación, las autoridades tradicionales de la comunidad conversaron con el

personal de la escuela de Potrero-Rodeo Grande para la planificación de la actividad. Estas piezas estuvieron acompañadas de la bandera del Pueblo-Nación Diaguita y de fotografías elegidas previamente por la comunidad, entre las cuales se encuentran imágenes de comuneros/as realizando trabajos en las yerras.

Figura 6. Calzado seleccionado para exposiciones en la escuela de Potrero



Fuente: fotografía de la autora, Potrero, Pueblo Tolombón, provincia de Tucumán, Argentina, 2018.

Reflexiones finales

En este artículo presenté dos prácticas territoriales impulsadas por Pueblo Tolombón en un contexto de agravamiento de los conflictos territoriales y deslegitimación de la posesión territorial: la creación de marcas territoriales al reformar y redecorar con simbología diaguita la fachada del CAPS en la base Gonzalo y la exposición de materialidades en escuelas ubicadas en el territorio. Entre los principales resultados y aportes se encuentran los siguientes puntos. En primer lugar, la selección de estos elementos por parte de la comunidad no fue azarosa, sino que decidieron qué figuras se plasmarían en la fachada de la unidad sanitaria. La iconografía fue elegida por ser representativa de su vida comunitaria, al referir a lo que es propio indígena-diaguita. Los diseños se convirtieron en una marca territorial mediante el proceso deliberado de asignación de sentidos representativos para un colectivo. La recuperación de dichos sentidos, ante históricas narrativas que los han cosificado y mercantilizado, resulta clave. Las materialidades no son objetos inertes, sino que participan de una red de vínculos con el territorio que atraviesan la vida diaria comunitaria y espiritual de los/as tolombones/as. Es una íntima relación basada en la observación

y conocimiento de la naturaleza y del territorio, entendidos como una totalidad y entidades que poseen agencia, con las cuales se debe vivir en equilibrio.

En segundo lugar, estos sentidos permiten dar cuenta de la importancia de la espacialidad. Entendiendo este concepto no como subsumido a lógicas temporales dominantes ni a lecturas objetivadas y naturalizadas, sino en tanto a reivindicaciones de modos de pertenencia, desde los cuales emergen agenciamientos indígenas. Los/as tolombones/as comenzaron a territorializar el pasado al recuperar y conservar junto a las piezas, conocimientos locales, su relación con el territorio y sus memorias. Asimismo, al enfatizar en las experiencias territoriales, emergen otras comprensiones de la temporalidad. En las materialidades, el pasado y el presente, antes que escindirse, muestran la continuidad a lo largo del tiempo. El pasado reconfigura al presente. Por ello estas prácticas son performativas, territorializantes/territorializadoras —sin separación—.

En tercer lugar, estos sentidos de pertenencia territorial alternos a las visiones dominantes habilitan otras lecturas que contemplan las emociones en los procesos de lucha. Estas prácticas territoriales se caracterizan por ser dolientes, afectivas y políticas. Son prácticas que resignifican experiencias traumáticas vividas en contextos de conflictos y dan cuenta de una forma de sentirse y pensarse colectiva y territorialmente. Asimismo, estas acciones deliberadas y comunitarias de preservar y gestionar estas piezas constituyen actos de patrimonialización disonantes. En otros términos, trazan nuevas líneas y resignifican coordenadas en el territorio disidentes con respecto a las intervenciones realizadas por los estados nacionales, provinciales y sectores privados.

146 ■

En cuarto lugar, otro aspecto sobresaliente del proceso de marcación del territorio se refiere a que los/as tolombones/as han cuestionado imágenes folclorizadas y deslegitimadoras tanto de quienes se quieren adueñar de sus tierras y territorios —familias terratenientes— como también de otros actores —personal educativo—. Al decidir intervenir y participar de la fachada de una institución estatal, como es el CAPS —una de las principales construcciones que se encuentra cuando se arriba a la base Gonzalo— y al ser ellos/as mismos/as quienes presentaron su cultura material en espacios como las escuelas, reivindicaron su histórica posesión y pertenencia en el territorio de Tolombón. De esta forma, estas iniciativas habilitan otra forma de representar el territorio desde su cosmovisión, identidad y bagaje cultural, al mostrar que su cultura e identidad se mantiene viva y que su posesión territorial ha sido continuada en el territorio.

En quinto lugar, dado que estas prácticas se encuentran en un contexto más amplio, permite, por un lado, pensar cómo se insertan e inciden en los procesos más amplios de reemergencias étnicas. Si se consideran las clasificaciones etnogubernamentales multiculturalistas, Pueblo Tolombón se reorganizó como comunidad indígena y en su estatuto incluyó la importancia de la preservación de su patrimonio —la revalorización de ollitas, hachitas, morteritos y urnas con restos óseos—. Es decir, dichas materialidades adquirieron el carácter de muestras del paso de sus antepasados y, a su vez, pruebas de preexistencia y de la posesión histórica, continuada y ancestral que mantienen en el territorio.

Por último, estos análisis de marcación del territorio indígena nos permiten profundizar en líneas de investigación en dos sentidos. Si estos procesos de territorialización constituyen un patrimonio disonante en cuanto reinscriben cartografías de resistencia, podemos indagar, por un lado, en cómo redefinen e interpelan a los procesos de autorreconocimiento identitarios. Por otro lado, invita a repensar cómo estas prácticas territorializadoras enriquecen interrogantes sobre las reconfiguraciones de los distintos dispositivos etnogubernamentales que gestionan la cultura material bajo lógicas neocoloniales y tratamientos paternalistas.

Referencias

1. Abrams, Philip. 1988. "Notes on the Difficulty of Studying the State (1977)". *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 58-89. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00004.x>
2. Acuto, Félix A. y Carlos Flores, comps. 2019. *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: UNLaM; Enotpo; Imago Mundi.
3. Alonso, Ana María. 1994. "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405. <https://dx.doi.org/10.1146/annurev.an.23.100194.002115>
4. Arenas, Patricia. 2011. "Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad aché de Ypetimi. Paraguay". *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 1 (1): 1-5. <https://dx.doi.org/10.4000/corpusarchivos.894>
5. Arenas, Patricia y Víctor Ataliva. 2017. *Las comunidades indígenas: etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi; Ente Provincial Bicentenario.
6. Ataliva, Víctor. 2008. *Arqueología, memorias y procesos de marcación social (acerca de las prácticas sociales pos-genocidas en San Miguel de Tucumán)*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
7. Ayala Rocabado, Patricia. 2014. "Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile)". *Estudios Atacameños* 49: 69-94. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000300005>
8. Barabas, Alicia M. 2004. "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico". *Alteridades* 14 (27): 105-119. <http://www.redalyc.org/pdf/747/74702706.pdf>
9. Becerra, María Florencia, Carolina Crespo, María Victoria Pierini, Violeta Ramírez, Lorena Rodríguez, Bettina Sidy y Sandra Tolosa. 2013. "Dinámicas de poder y de saber en la reconstrucción de la Ciudad Sagrada de Quilmes (Tucumán 1977-1981)". *Alteridades* 23 (46): 67-77. <http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v23n46/v23n46a6.pdf>
10. Benedetti, Alejandro. 2011. "Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea". En *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía* coordinado por Patricia Souto, 11-82. Colección Libros de Cátedra, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.
11. Benedetti, Cecilia Mariana. 2012. "Producción artesanal indígena y comercialización: entre los 'buenitos' y los 'barateros'". *Maguaré* 26 (1): 229-262. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/article/view/35288>

12. Briones, Claudia. 2005. "Formaciones de alteridad. Contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, editado por Claudia Briones, 11-44. Buenos Aires: Antropofagia.
13. Carrasco, Morita. 2000. *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: Vinciguerra; Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IGWIA).
14. Citro, Silvia, Yanina Mennelli y Soledad Torres Agüero. 2017. "Cantando al patrimonio...: las expresiones indígenas, entre discursos globales y creatividades locales". *Antípoda Revista de Arqueología y Antropología* 29: 175-197. <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.08>
15. Comaroff, Jean y John Comaroff. 1992. "Of Totemism and Ethnicity". En *Ethnography and the Historical Imagination*, 49-67. Boulder: Westview Press.
16. Corimayo, Hilda y Félix Acuto. 2015. "Saber indígena y saber arqueológico en diálogo: interpretando la cultura material diaguita-kallchaqui". En *Personas, cosas, relaciones. Reflexiones arqueológicas sobre las materialidades pasadas y presentes*, compilado por Félix A. Acuto y Valeria Franco Salvi, 249-297. Quito: Abya-Yala.
17. Crespo, Carolina. 2011. "Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia, Argentina)". *Frontera del Norte* 23 (45): 231-256. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0187-73722011000100008&lng=es&nrm=iso
18. Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (Enotpo). 2014. *Protocolo de Consulta, Libre, Previa e Informada a Pueblos Originarios*. <https://drive.google.com/file/d/0B7mfpuTf3UWjdRQzdnZFpoc28/edit?resourcekey=0-AWSGQ5aKA3IdawuKiNEM>
19. Enderé, María Luz y María Gabriela Chaparro. 2013. "El rol del patrimonio arqueológico en la valorización social del Pasado. Visiones Divergentes entre comunidades de quebrada y valles de Jujuy". En *Al borde del imperio, paisajes sociales, materialidad y memoria en áreas periféricas del Noroeste argentino*, editado por Verónica Isabel Williams y María Beatriz Cremonte, 109-143. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
20. Fajardo Yrigoyen, Raquel. 2009. "De la Tutela a los Derechos de Libre Determinación del Desarrollo, Participación, consulta y Consentimiento: Fundamentos, balance y retos para su implementación". *Amazônica - Revista de Antropología* 1 (2): 368-405. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v1i2.294>
21. Fandos, Cecilia. 2007. "La Comunidad Indígena de Colalao y Tolombón (Tucumán) en la segunda mitad del siglo XIX: vínculos y estrategias. El caso Guaisman". Ponencia presentada a la I Jornadas Nacionales de Historia Social, 30-31 de mayo y 1 de junio de 2007, La Falda, Córdoba, Argentina. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9604/ev.9604.pdf
22. Flores, Carlos y Félix A. Acuto. 2015. "Pueblos originarios y arqueología argentina. Construyendo un diálogo intercultural y reconstruyendo la arqueología". *Intersecciones en Antropología* 16 (1): 179-194. <https://www.redalyc.org/pdf/1795/179541091011.pdf>
23. Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch, eds. 2010. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa*. Buenos Aires: La Crujía Editores.

24. Grossberg, Lawrence. (1996) 2003. “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?” En *Cuestiones de identidad cultural*, compilado por Stuart Hall y Paul Du Gay, 148-181. Buenos Aires: Amorrortu.
25. Haber, Alejandro. F. 2007. “Reframing Social Equality within an Intercultural Archaeology”. *World Archaeology* 39 (2): 281-297. <https://dx.doi.org/10.1080/00438240701259008>
26. Herrera Wassilowsky, Alexander. 2017. “Turismo patrimonial, identidad y desarrollo en el Perú”. *Indiana* 34 (1): 199-230. <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v34i1.199-230>
27. Jofré, Ivana Carina. 2020. “Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes”. *Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones Latinoamericanas* 9 (17): (en línea). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28908>
28. Katzer, Leticia. 2019. “La etnografía como modo de producción de saber colaborativo. Reflexiones epistemológicas y metodológicas”. En *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*, editado por Leticia Katzer y Horacio Chiavazza, 49-85. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
29. Katzer, Leticia. 2016. “‘Diferencia-como-colonia’ gubernamentalidad/biopolítica y vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial”. *Tabula Rasa* 25: 317-362. <http://www.revistatabularasa.org/numero-25/12Katzer.pdf>
30. Leal, Joselin. 2017. “Narrativas territoriales de la comunidad aymara de Chapiquiña en los altos de Arica”. *Revista Chilena de Antropología* 36: 234-254. <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/47491/49526>
31. Lindskoug, Henrik B. 2019. “Coleccionando naturaleza, creando cultura: construcción de la dicotomía naturaleza/cultura en museos”. *Antípoda. Revista de Arqueología y Antropología* 36: 11-32. <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda36.2019.02>
32. Lopes de Souza, Marcelo J. 2000. “O território: sobre espaço e poder. Autonomia e Desenvolvimento”. En *Geografia: conceitos e temas*, organizado por Iná. E. Castro, Paulo César da Costa Gomes y Roberto L. Corrêa, 77-116. Río de Janeiro: Bertrand.
33. Losson, Pierre. 2017. “The Inscription of Qhapaq Ñan on Unesco’s World Heritage List: A Comparative Perspective from the Daily Press in Six Latin American Countries”. *International Journal of Heritage Studies* 23 (6): 521-537. <https://dx.doi.org/10.1080/13527258.2017.1287117>
34. Maidana, Carolina. 2012. “Migrantes tobas (qom), procesos de territorialización y construcción de identidades”. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Naturales y Museo Universidad Nacional de La Plata.
35. Manasse, Bárbara. 2019. “Arqueología en el Valle de Tafí (provincia de Tucumán): algunas miradas sobre el pasado-presente de su gente”. *Revista del Museo de La Plata* 4 (1): 121-143. <https://doi.org/10.24215/25456377e072>
36. Manasse, Bárbara y Sergio Carrizo. 2016. “Relatos disciplinares que cercenaron presentes: interpretaciones sobre el pasado indígena del Valle de Tafí”. *Publicar - En Antropología y Ciencias Sociales* 20: 29-52.
37. Mancini, Clara Elisa, Verónica Judith Acevedo y Mariel Alejandra López. 2017. “Peñas blancas y sus narrativas: la construcción del discurso sobre el patrimonio cultural y la

- memoria local en Quebrada De Humahuaca (Jujuy, Argentina)”. *Diálogo Andino* 54: 153-180. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812017000300153>
38. Mastrángelo, Andrea. 2001. “Arqueología, tradición e identidad. La acción cultural sobre los menhires de la cultura Tafí – Tafí del Valle – Tucumán – Argentina”. *Mundo de Antes* 2: 119-135.
39. Manzanelli, Macarena. 2021. “Lecturas del pasado en procesos contemporáneos de reafirmación comunitaria. El caso de la Comunidad Pueblo Tolombón (Valle de Choromoro, Argentina)”. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 13 (26): 37-72. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/historelo/article/view/85410>
40. Manzanelli, Macarena del Pilar 2020. “‘Somos pueblo, con autodeterminación libre y colectiva’ reivindicaciones identitarias-organizativas de Los Chuschagasta y Tolombón”. *Tabula Rasa* 34: 109-130. <https://dx.doi.org/10.25058/20112742.n34.06>
41. Nivón Bolán, Eduardo. 2008. “Tradición y patrimonio como espacios de conflicto intercultural. Una perspectiva desde México”. En *Hegemonía e interculturalidad: poblaciones originarias y migrantes: la interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI*, compilado por Cristina García Vázquez, 77-103. Buenos Aires: Prometeo.
42. Pacheco de Oliveira, João. 2004. “¿Una etnología de los ‘indios misturados’? Situación colonial, territorialización y flujos culturales”. En *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, editado por Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán, 285-322. Buenos Aires: Prometeo.
- 150 ■ 43. Palladino, Lucas. 2020. “Construyendo el pasado territorial indígena. Comunalización y sentidos de pertenencia comechingón del Pueblo de La Toma (Ciudad de Córdoba)”. *Revista de Geografía Norte Grande* 75: 83-102. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022020000100083>
44. Pizarro, Cynthia. 2006. “Tras las huellas de la identidad en los relatos sobre el pasado”. *Cuadernos de Antropología Social* 24: 113-130. <http://revistascientificas.filoz.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4411>
45. Ramos, Ana María. 2005. “Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)”. Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.
46. Raffestin, Claude. (1980) 1993. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.
47. Rodriguez Barreto dos Passos, Lilliany. 2019. “Memória, afetividade e pertencimento: o povo Xetá e suas relações com as coleções etnográficas”. En *Derechos indígenas y patrimonio cultural*, editado por Carolina Maidana, Walmir Pereira y María Amalia Ibáñez, 229-249. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Edulp).
48. Rodríguez, Lorena. 2015. “Tierras comunales indígenas en Tucumán. Apuntes sobre un viejo problema en tiempos de reivindicaciones étnicas”. *Revista de Ciencias Sociales. Segunda Época* 7 (27): 47-66. <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1614>
49. Sieder, Rachel, ed. 2002. *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
50. Vivaldi, Ana. 2010. “El monte en la ciudad: (des)localizando identidades en un barrio toba”. En *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, editado por Gastón Gordillo y Silvia Hirsch, 101-121. Buenos Aires, La Crujía.