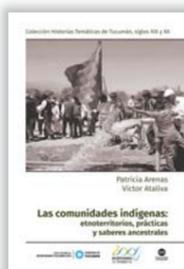




Desigualdades y fragmentación territorial en la Argentina durante la primera década del siglo XXI
Pablo Paolasso, Fernando Longhi y Guillermo Velázquez (coords.)



Ciudades en diálogo entre lo local y lo transnacional/global
Mónica Lacarrieu



Las comunidades indígenas: etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales
Patricia Arenas y Víctor Ataliva

Patrimonio es un concepto que, en los últimos años, ha sido ampliamente debatido; se lo ha discutido en el campo de las ciencias sociales y las humanidades y en el ámbito de la gestión y administración pública, se lo ha vinculado con el desarrollo turístico, aparece frecuentemente mencionado en los medios de comunicación y es disputado por grupos subordinados que empiezan a adquirir visibilidad y expresión propia. Ahora bien, ¿qué se entiende por patrimonio? Sin caer en una definición precisa y exhaustiva del término, se podría decir que son elementos (materiales o inmateriales), considerados bienes, que están relacionados con la identidad de un colectivo determinado, con su cultura, sus tradiciones e historia.

Este libro aborda el tema de la relación entre patrimonio y pueblos originarios en lo que hoy es Argentina. A diferencia de otros trabajos publicados sobre la temática, en este volumen se presenta la voz originaria en primera persona. En efecto, a lo largo de los distintos capítulos el lector podrá interiorizarse, a través de la vocería de referentes, delegados, autoridades y colectivos indígenas, sobre qué consideran patrimonio los pueblos originarios y cuál es el vínculo que se establece con estos elementos.



www.edicionesimago mundi.com



Patrimonio y pueblos originarios.
Patrimonio de los pueblos originarios

Félix A. Acuto y Carlos Flores (comps.)

Félix A. Acuto y Carlos Flores
compiladores



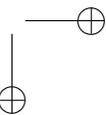
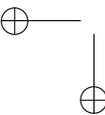
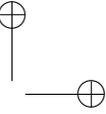
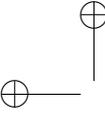
Patrimonio y pueblos originarios.
Patrimonio de los pueblos originarios

Félix A. Acuto. Investigador del CONICET en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (CABA), profesor adjunto del Departamento de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Nacional de la Matanza y miembro del equipo técnico intercultural del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO).

Carlos Flores. Delegado de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita, Salta y referente del ENOTPO. Es autor, junto a Félix A. Acuto, de «Pueblos originarios y arqueología argentina. Construyendo un diálogo intercultural y reconstruyendo a la arqueología» publicado en el volumen 16 (2015) de la revista *Intersecciones en Antropología* (Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires).



Patrimonio y pueblos originarios.
Patrimonio de los pueblos originarios



Félix A. Acuto y Carlos Flores
(compiladores)

Patrimonio y pueblos originarios.
Patrimonio de los pueblos originarios



ediciones
**IMAGO
MUNDI**



Colección Bitácora Argentina
Dirigida por Alejandro Falco

Félix A. Acuto | Carlos Flores (compiladores)

Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios. 1a ed. Buenos Aires: 2019.

192 p.; 15x22 cm.

ISBN 978-950-793-336-3

1. Antropología. I. Título.

CDD 305.898

Fecha de catalogación: 28/05/2019

Derechos de autor 2019, Félix A. Acuto y Carlos Flores

Derechos de edición 2019, Ediciones Imago Mundi

Derechos de edición 2019, UNLaM

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina, tirada de esta edición: 500 ejemplares

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor. Este libro se terminó de imprimir en el mes de junio de 2019 en Gráfica San Martín, Güiraldes 2723, San Martín, provincia de Buenos Aires, República Argentina.

Índice general

Prólogo	IX
1 Patrimonio y pueblos originarios, patrimonio de los pueblos originarios: una introducción. Félix A. Acuto y Carlos Flores	1
2 Ciencia, patrimonio y pueblos originarios. Reflexiones críticas desde la perspectiva mapuche. Roberto Ñancuqueo	35
3 Para caminar bien sobre el territorio. Rosalía Barra	49
4 Pueblo Mapuche, patrimonio, restitución y espiritualidad. Luis Pilquiman	55
5 El resurgir del Pueblo Gúnün a kúna: los que somos iguales. N. G. Daniel Huircapán	65
6 Para ser todos un mismo cuerpo. Ariel Navanquiri	79
7 El camino del Pueblo Huarpe Pinkanta. El territorio como vida y como escuela. Miguel Roque Gil	83
8 <i>Ñaq hnca’altaec ra lataġac na Qom</i> (La identidad como patrimonio del Pueblo Qom). Tonaġauai Legoye (Gabina Ocampo)	91
9 Nuestro patrimonio es el territorio. Mburuvicha Simón Catuari	101
10 Proyecto «Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar», Comunidad Los Chuschagastas, Pueblo Nación Diaguita. Andrés Mamani, Audolio Chocobar y Nancy Chocobar	107
11 Territorio, identidad, preexistencia y patrimonio desde la perspectiva del Pueblo Nación Diaguita. Juan Sebastián Condori y Esteban Santos Alancay	123
12 Defendiendo los sitios sagrados del Pueblo Tastil. Lucio Germán Zerpa	131

VIII • Índice general

13	El patrimonio atacameño en el presente. Iván Arjona Acoria	137
14	El transitar del Pueblo Atacama. Comunidad Likan Antay Corralitos	153
15	No perder la cultura de nuestros abuelos para poder crecer como pueblo. Eulalia Arjona y Julia Martínez	165
	Bibliografía	169

Prólogo

Luis E. Busnelli

.....

Desde el año 2012 se viene desarrollando en el Departamento de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) una línea de investigación orientada al estudio de la reemergencia identitaria y organizativa de los pueblos originarios en Argentina, del marco de derecho indígena, de los conflictos territoriales por los que actualmente atraviesan los pueblos originarios, y de los consecuentes procesos de apropiación simbólica y material de los territorios que llevan adelante las comunidades. Estos proyectos no han estado solamente dedicados a actividades de investigación, sino que también han encarado sistemáticas tareas de extensión y vinculación con distintas organizaciones indígenas, tal como el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO), principal interlocutor de nuestro equipo de investigación. Estas actividades se han plasmado en jornadas y encuentros desarrollados en nuestra casa de estudios como así también en los territorios donde residen los pueblos originarios.

En ese marco, este libro es producto del intenso trabajo realizado por este equipo de investigación liderado por Félix Acuto, docente e investigador de nuestra casa de estudios. A lo largo de sus páginas, el lector podrá adentrarse en la relación que los pueblos originarios mantienen con su patrimonio cultural, las disputas que existen sobre este, el papel del Estado en la apropiación del patrimonio indígena y el marco de derecho contemporáneo que dota a los pueblos originarios de derechos sobre su patrimonio histórico y ancestral. Se destaca en este volumen la puesta en práctica de la interculturalidad como estrategia de generación de conocimientos y como práctica del diálogo cívico. A diferencia de otros trabajos realizados sobre esta misma temática, aquí las voces indígenas aparecen en primera persona y no absorbidas y/o mediadas por la voz y la perspectiva académica. En los distintos capí-

X • Luis E. Busnelli

tulos de este volumen, referentes y organizaciones indígenas discuten qué consideran su patrimonio cultural, cuál es la relación histórica que han mantenido con éste y cuáles son sus reclamos y proyectos.

Queda por decir que celebramos los frutos que producen los proyectos de investigación acreditados en el Departamento de Derecho y Ciencia Política de la UNLaM. El esfuerzo realizado por nuestros investigadores se materializa en trabajos de excelencia como el presente libro, el cual constituye un significativo aporte a la discusión intercultural e interdisciplinaria sobre patrimonio y pueblos originarios en la Argentina actual.

San Justo, abril de 2019

Dr. Luis E. Busnelli

Decano

Departamento de Derecho y Ciencia Política.

Universidad Nacional de La Matanza

Capítulo 1

Patrimonio y pueblos originarios, patrimonio de los pueblos originarios: una introducción

Félix A. Acuto* y Carlos Flores**

.....

Este libro aborda el tema de la relación entre patrimonio y pueblos originarios en lo que hoy es Argentina.¹ A diferencia de otros trabajos publicados sobre la temática, en este volumen se presenta la voz originaria en primera persona. En efecto, a lo largo de los distintos capítulos el lector podrá interiorizarse, a través de la vocería de referentes, delegados, autoridades y colectivos indígenas, sobre qué consideran patrimonio los pueblos originarios y cuál es el vínculo que se establece con estos elementos.

Patrimonio es un concepto que, en los últimos años, ha sido ampliamente debatido; se lo ha discutido en el campo de las ciencias sociales y las humanidades y en el ámbito de la gestión y administración pública, se lo ha vinculado con el desarrollo turístico, aparece frecuentemente

*.- Universidad Nacional de La Matanza e Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, CONICET.

**.- Delegado de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (Salta) y referente del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO).

1.- Este libro es producto de los trabajos de vinculación e investigación realizados en el marco del proyecto *Promoción del derecho indígena para el empoderamiento jurídico de los Pueblos Originarios*, PDTS 270 CIN-CONICET (2015-2017) y Programa Vincular UNLaM, Universidad Nacional de La Matanza (2018), en articulación con el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO).

2 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

mencionado en los medios de comunicación y es disputado por grupos subordinados que empiezan a adquirir visibilidad y expresión propia. Ahora bien, ¿qué se entiende por patrimonio? Sin caer en una definición precisa y exhaustiva del término, se podría decir que son elementos (materiales o inmateriales), considerados bienes, que están relacionados con la identidad de un colectivo determinado, con su cultura, sus tradiciones e historia. Estos elementos que un grupo considera idiosincráticos y parte de su herencia histórico-cultural, lo identifican y le permiten activar memorias particulares; memorias de eventos fundacionales o significativos en la historia de dicho colectivo. Además de una dimensión temporal, estos elementos poseen una dimensión espacial, vinculando a dicho colectivo con un territorio o una localidad puntual. Estos elementos materiales e inmateriales suelen ser atesorados y preservados, puestos en valor y, en algunos casos, exhibidos. El patrimonio es también un campo de disputa y conflicto entre identidades en competencia; identidades que aspiran a imponer sus memorias e historias y legitimar sus reclamos territoriales o sobre recursos puntuales, intentando, a la vez, borrar o invisibilizar otras identidades (Almirón *et al.* 2006; García Canclini 1999; Prats 1998; Silverman y Ruggles 2007). Por ser un terreno de disputa, lucha de poder y construcción de hegemonías, se ha reclamado que la apropiación, supresión y destrucción del patrimonio constituye una violación a los derechos humanos, ya que actos como estos colisionan con el derecho a la identidad e impiden la reproducción social de un colectivo determinado (Silverman y Ruggles 2007).

Debemos establecer desde el comienzo de esta introducción a un libro sobre patrimonio y pueblos originarios que patrimonio no es un concepto de los pueblos originarios y que los procesos de patrimonialización (de creación, protección y gestión de patrimonio) no han sido generalmente impulsados por dichos pueblos. Patrimonio, y la creación de este, se conecta directamente con el Estado y, en la modernidad, ha estado muy relacionado con la conformación de los estados-naciones. El patrimonio se ha constituido como una herramienta homogeneizante empleada por los estados-naciones modernos para construir y celebrar una identidad nacional omniabarcante, unificando a sus ciudadanos bajo un marco simbólico compartido. Este patrimonio está conformado generalmente por lugares, objetos y prácticas socioculturales que remiten a: 1) eventos fundacionales de la nación (campos de batalla, monumentos, objetos históricos), 2) la identidad e idiosincrasia nacional (una festividad, una tradición, un tipo de música, una prenda de vestir, un paisaje o lugar característico, una comida, etcétera). Este mismo proceso se ha visto replicado a nivel regional/provincial. Por

Patrimonio y pueblos originarios... • 3

supuesto que la creación del patrimonio implica un proceso selectivo y de mistificación a través del cual ciertos elementos son creados como si ellos mismos encarnasen la identidad nacional (o provincial para el caso), poniéndoselos en valor y preservándoselos. Simultáneamente, otros elementos son dejados de lado y olvidados por no encajar con la identidad y memorias que los estados-naciones buscan construir, celebrar e instituir como hegemónicas, y por estar relacionados con identidades negadas y que intentan ser eliminadas (Prats 1998).

Podríamos decir que los discursos científicos gestados por disciplinas como la historia, la geografía, la antropología, pero también la biología y la medicina, han jugado un papel activo en el proceso de legitimación de las identidades e historias oficiales; discursos que incluso se han transformado en regímenes de verdad (*sensu* Foucault 1996). Es así que, en este juego de invención de comunidades y tradiciones típico de los procesos de constitución de los estados-naciones modernos (Anderson 1993; Hobsbawm y Ranger 1983), el patrimonio está estratégicamente ajustado a las identidades, memorias e historias creadas y reivindicadas por los grupos de poder (Almirón *et al.* 2006, pág. 104).



¿Cuáles han sido las relaciones y las políticas patrimoniales de las sociedades y gobiernos modernos? Se podría decir que son al menos tres las cosas que suceden:

A. Aquello que se declara patrimonio se busca preservar por lo que se restringe y regula el contacto con él. El patrimonio se transforma así en algo estático que se saca de circulación para favorecer su conservación, convirtiéndose en dispositivos inertes que se colocan detrás de rejas o en vitrinas en museos. En la modernidad estamos acostumbrados a percibir al patrimonio como algo casi sacro que se remueve del mundo de la vida cotidiana para ponérselo en exhibición. Solemos entonces experimentar el patrimonio como espectadores pasivos; receptores de discursos oficiales armados, cerrados y legitimados por el saber científico; discursos sobre los cuales no tenemos demasiada injerencia u opinión. Paradójicamente, a veces el efecto es contrario al de crear memoria, ya que debido a esta pasividad se borra el evento que se trata de recordar. Si el patrimonio no se conecta con acciones concretas (celebraciones, encuentros, eventos académicos, discursos, etcétera), se tiende a olvidar.

B. Se lo investiga y se producen discursos expertos sobre este. En estos casos también, los encuentros más íntimos con los bienes pa-

4 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

trimoniales son restringidos, debiéndose contar con las credenciales pertinentes para poder acceder a ellos.

C. Se lo vuelve a poner en circulación (aunque una circulación regulada) y, en sintonía con la lógica de mercado del capitalismo, se lo transforma en mercancía orientada al consumo turístico. En el afán de generar dividendos a través de los bienes patrimoniales, el Estado ha accedido a ofrecer el patrimonio al consumo. Este se vende junto con una variedad de servicios (guías, tours, hoteles, etcétera) y mercancías turísticas (p. ej. artesanías y souvenirs vendidos en tiendas de regalos).² Podemos arriesgarnos a decir que en la actualidad el patrimonio se preserva, activa y pone en valor más por una cuestión de consumo que para que sirva como dispositivo identitario y de memoria.³

Por supuesto que para poder llevar adelante cualquiera de estos tres pasos, el Estado debe garantizar para sí el monopolio sobre el patrimonio. Esto lo ha logrado a partir de la instauración y promoción de un marco de derecho que le da la potestad de nombrar, definir y apropiarse de aquellos elementos que considera su patrimonio y, simultáneamente, ignorar e incluso destruir, si fuese necesario, aquello otro que no entra en la dimensión de lo patrimonial. Este es el caso de la ley 25.743 y de distintas leyes provinciales a través de las cuales el Estado argentino y los estados provinciales se han adjudicado para sí la preservación, protección y tutela del patrimonio arqueológico, así como también de objetos etnográficos y piezas de artesanía tradicional, definiéndolos como patrimonio cultural de la Nación o de la provincia, declarando a estos elementos como bienes de dominio público y estableciendo el interés del Estado por su conservación como parte del acervo cultural del Estado nacional o provincial y para su aprovechamiento científico y cultural (véase también Endere 2013, 2014; M. Rodríguez 2013). Los proyectos legislativos para promover el desarrollo de la actividad artesanal han ido también en esta misma dirección: el Estado inmiscuyéndose en las prácticas tradicionales de los pueblos originarios,⁴ al igual que los actuales debates orientados a elaborar una nueva ley de semillas, donde el Estado, pero también corporaciones transnacionales, buscan transformar una relación an-

2.- Para críticas a este proceso de mercantilización del patrimonio indígena véase Herrera (2014).

3.- Sumado a esto, podemos agregar que aquello declarado patrimonio ha sido objeto de acciones de saqueo y de comercialización en el mercado negro. Este ha sido el caso del patrimonio material de los pueblos originarios, el cual ha sido obtenido como botín de los sitios sagrados, incorporado a colecciones privadas (en muchos casos de familias blancas pudientes) e ilegalmente comercializado.

4.- Véase por ejemplo <http://www.senado.gov.ar/parlamentario/parlamentaria/315604/downloadPdf>.

Patrimonio y pueblos originarios... • 5

cestral (definiendo a las semillas como recursos y despojándolas de todo aspecto espiritual) y regular un patrimonio central de los pueblos originarios.



Como ha sido ampliamente discutido, a partir de su independencia a comienzos del siglo XIX, y en base a un proyecto ilustrado y positivista, Argentina se fue constituyendo como una nación blanca, occidental y moderna, lo que llevó a un proceso sistemático de erosión y erradicación de la identidad y las culturas originarias preexistentes, las cuales fueron relacionadas con la «barbarie» y el atraso que impedía el desembarco eficiente de la modernidad. A diferencia de países como México o Perú, donde al menos parte del patrimonio material de los pueblos originarios ha sido conservado, restaurado y estudiado por considerársele parte de la identidad y memoria nacional, las culturas originarias no tuvieron lugar en la construcción simbólica y material de un Estado-nación como la Argentina, que adoptó un posicionamiento monocultural, reivindicando raíces europeas y modernas, y promovió la de-indigenización de su población. Entonces la pregunta que surge en este punto es: ¿por qué el Estado argentino, así como varios estados provinciales, se han interesado y apropiado elementos de las culturas originarias preexistentes cuando las identidades y culturas originarias fueron tajantemente excluidas del proceso de construcción de la nación argentina y de la identidad de sus ciudadanos?

Más allá de los obvios intereses geopolíticos y económicos que estuvieron involucrados en el avance sobre los territorios de los pueblos originarios, y sobre los bienes naturales allí presentes, se puede afirmar que la atención que el Estado argentino (y podríamos decir todos los estados-naciones modernos) ha prestado sobre el mundo no occidental ha tenido que ver con la fascinación que el Otro y lo «exótico» han ejercido sobre la modernidad y sobre Occidente (Gosden y Knowles 2001; Said 1997; Stocking 1985). Esta fascinación emana del espíritu enciclopédico y conservacionista de la modernidad occidental: acumular conocimiento por el conocimiento mismo, ordenar, clasificar y registrar todo aquello que se considere que está al borde de la extinción física y cultural. Pero esta fascinación no ha sido inocente y solo por el afán de saber. Conocer, ordenar y clasificar ha sido una estrategia de control (sobre la naturaleza, sobre la población, sobre el mercado, etcétera).

En segundo lugar, podríamos decir que existe una cuestión soberana detrás de la usurpación que el Estado ha realizado sobre diversos elementos del patrimonio indígena. Los estados modernos adminis-

6 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

tran y regulan todo lo que está dentro de sus fronteras, creando legislaciones, instituciones y burócratas encargados de hacerlo. En Argentina esto ha sido así a pesar de que la historia y culturas originarias no han sido importantes en la construcción de la identidad nacional o provincial, y de que mucho del patrimonio de los pueblos originarios no ha sido considerado como un recurso estratégico desde el punto de vista económico.

Tercero, la herencia histórica y cultural de los pueblos naciones originarias también ha sido absorbida por tener cierta relevancia en la conformación de algunas identidades provinciales. Estas suelen ser construcciones híbridas compuestas por distintos elementos que son conjugados. Si bien el componente principal de estas identidades es todo aquello relativo a la tradición y cultura blanca e hispánica, a elementos devenidos de las etapas de la lucha por la independencia o de las etapas del proceso de construcción y consolidación de la nación, a las tradiciones vernáculas, tal como los gauchos, y/o a los aportes realizados por los componentes inmigratorios europeos, en algunos casos, aunque en menor medida, ciertos aspectos de lo indígena han sido reconocidos como parte de la historia de la provincia y, consecuentemente, incorporados en la identidad y la idiosincrasia provincial. Estas identidades totalizantes se muestran abrevando de una combinación de fuentes de límites borrosos, donde lo originario puede presentarse en calidad minoritaria. En pocas palabras, en el caso de algunas provincias de la Argentina, la identidad provincial ha sido construida tomando componentes de distintas fuentes, muchos de ellos vaciados de contenido, para dar lugar a una suerte de identidad híbrida (el famoso crisol de razas). Dentro de este proceso, algunos elementos de las culturas originarias, extremadamente estetizados y folclorizados, han sido preservados y agregados dentro de este patrimonio mixto que remite a la identidad provincial y a una nueva comunidad imaginada; a un «nosotros» provincial que en apariencia se declara multicultural pero que en la práctica busca neutralizar reclamos políticos (véase Rodríguez de Anca 2013; M. Rodríguez 2013; San Martín 2013). Así, la historia de los otros se transforma en la historia de nosotros (Gnecco y Ayala 2010).

A pesar de que los estados provinciales han tomado algunos elementos de las culturas originarias preexistentes a fin de conformar este nosotros mixturado declarado criollo,⁵ lo indígena es siempre presen-

5.- Como discute Briones (2005, pág. 26), esta mixtura ha sido declarada criolla para darle un sentido más cercano a lo hispánico y blanco que el que tiene la palabra mestizo, la cual connota una mayor proporción del componente indígena.

Patrimonio y pueblos originarios... • 7

tado como el ya extinto o el extremadamente marginal «buen salvaje» que aportó sus aspectos más «nobles» a la identidad provincial. Desde esta perspectiva, el indígena auténtico es aquel sumiso y apegado a las tradiciones, mientras que cualquier otro (persona o colectivo) que se posicione desde el reclamo como sujeto político y jurídico es inmediatamente desacreditado y considerado falso y oportunista. En este proceso, el patrimonio arqueológico, artes y artesanías, algunas prácticas culturales, melodías e instrumentos musicales o ciertos vocablos han sido incorporados selectivamente y a escala reducida (solo lo más llamativo y mejor conservado) y presentados como una de las fuentes que conformó la identidad y población presente. Como discute Rodríguez para el caso del pueblo tehuelche en la provincia de Santa Cruz: «... los discursos hegemónicos provinciales reducen a los “antiguos tehuelches” a símbolos identitarios celebrándolos como “nuestros indios”. Sus restos óseos se vuelven proveedores de información para el conocimiento general de la humanidad, sus tejidos, quillangos y otras producciones son apropiadas como “bienes-cosas” a ser exhibidas en museos, sus retratos se venden como mercancía turística y adornan edificios públicos, su lengua inspira los nombres de los edificios e instituciones, sus narrativas de origen mutan en leyendas y cuentos para niños con potencial para estimular la cohesión social y sus melodías y cantos familiares nutren los pilares del folklore local. Al apropiarse a los tehuelches como “nuestros ancestros”, las políticas de protección y rescate patrimonial, legitimadas en dispositivos científicos, camuflan actos de violencia en términos aparentemente inocuos como “nuestra tradición”, “nuestra cultura”, “nuestro folklore”» (M. Rodríguez 2013, pág. 87). En pocas palabras, lo originario es incorporado dentro del imaginario provincial para ser políticamente neutralizado a través de su estetificación, floclorización, cosificación y mercantilización.

Rodríguez de Anca (2013, pág. 26) discute un interesante ejemplo sobre esto: el himno de la provincia de Neuquén creado en 1991. Este himno ha sido titulado «Neuquén Trabún Mapu», traducéndose del *mapuzugun* (el idioma mapuche) al castellano como «Neuquén tierra de encuentros». La idea que se presenta es que esta provincia argentina es producto del encuentro y las mezclas entre pueblos, donde el aporte inmigratorio se destaca especialmente. A través de este himno se reconocen las raíces mapuches de la provincia, pero como buenas raíces estas están enterradas en el pasado remoto. Sumado a esto, a través de este himno, al igual que otros muchos dispositivos puestos en marcha por el Estado, lo mapuche se descontextualiza y resignifica. Como explica Rodríguez de Anca: «La fuerza de esta idea de mestizaje presente en el himno provincial no se sostiene solo a través de su enunciación

8 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

explícita, sino que adquiere fuerza y plausibilidad a partir de su construcción retórica, que implica un proceso de desparticularización... y apropiación a través de los cuales los vocablos y sentidos en *mapuzugun* se separan del marco cosmovisionario que les da sentido y se recontextualizan en función de la construcción de la “neuquenidad”» (Rodríguez de Anca 2013, pág. 27, cursiva en el original). Aquí también, como en el caso de las celebraciones folclorizadas y mercantilizadas a la Pachamama orientadas al turismo, el *mapuzugun* (o al menos algunas palabras aisladas), es desconectado de los sentidos propios y de la espiritualidad mapuche, para reconectarlo con una variedad de elementos que ayudan a construir una identidad que es, a decir verdad, occidental y moderna.

Cuarto, la usurpación del patrimonio indígena por parte del Estado y sus instituciones ha estado vinculada con la producción de saberes y la construcción de representaciones que han servido para negar e invisibilizar a los pueblos naciones originarias preexistentes en Argentina, o declarar a sus territorios como desiertos. Quien controla, por ejemplo, el patrimonio arqueológico, tiene control sobre lo que se hace con este y sobre lo que se dice de la historia indígena y la existencia de los pueblos originarios en la actualidad. Es importante entonces determinar quiénes han hablado por los pueblos originarios y qué han dicho sobre ellos. Sin dudas la ciencia (a través de disciplinas como la arqueología, el folclore, la bioantropología, la antropología y en cierta medida la medicina) se convirtió en el discurso oficial sobre lo indígena, mientras que los museos se constituyeron en los constructores de representaciones acerca de los pueblos originarios (representaciones difundidas al público general) y en los principales custodios de su herencia material. Debemos tener en cuenta que en las sociedades occidentales modernas, los saberes y discursos emanados desde la ciencia y sus instituciones han conformado estrategias de dominación mucho más efectivas que las represivas ya que han impuesto nominaciones y clasificaciones que luego han sido asumidas como propias por los mismos subordinados. En algún punto, y a partir de la existencia de diversos mecanismos de difusión, los subordinados dejan de darse cuenta de que ellos mismos entienden y ordenan el mundo con las mismas clasificaciones que les han impuesto los grupos de poder y que han servido para subordinarlos (Bourdieu 1999; Foucault 1996 Said 1997). En el caso de los pueblos originarios y sus descendientes contemporáneos, estas clasificaciones y nominaciones intentaron hacer desaparecer a la identidad indígena al no incluirla en sus esquemas y categorías. Los saberes científicos han contribuido (y en muchos casos siguen contribuyendo) a forzar sobre los descendientes de dichos

Patrimonio y pueblos originarios... • 9

pueblos otras identidades relacionadas con la institucionalidad de la modernidad, borrando simultáneamente las identidades indígenas del presente y justificando la conquista y los procesos civilizatorios que el occidente moderno ha aplicado sobre ellos (Curtoni 2004; Gnecco y Ayala 2010; Haber 2005, 2008). Las representaciones que instituciones museográficas o exhibiciones públicas han sabido hacer sobre los pueblos originarios los han preterizado, esfumándolos del presente (véase Chaparro 2013; Flores y Acuto 2015; Galimberti 2010; Quesada *et al.* 2007; Rodríguez de Anca 2013, entre otros, véase el análisis de varios ejemplos en Hernández Llosa *et al.* 2010). Cuando concurrimos a un museo de historia o de arqueología aprendemos que los pueblos originarios son algo del pasado. Muy raramente se presenta información sobre los pueblos indígenas en la actualidad, o para ser el caso sobre su participación en las luchas por la independencia, sus dinámicas e interrelación con el Estado durante el proceso de conformación de la república, o sobre las políticas aplicadas sobre ellos a lo largo de la historia argentina o en la actualidad. En los casos en que sí se hace referencia a los pueblos indígenas en el presente, se lo suele hacer del modo más folclórico posible. Los museos y exhibiciones no suelen ser un espacio de interacción y reflexión. Allí se presenta la perspectiva que la ciencia tiene de los pueblos originarios sin dar lugar a la voz de dichos pueblos. Esto es algo que podría realizarse si existiese la voluntad de hacerlo, pudiéndose tranquilamente organizar exhibiciones en las que participen los pueblos originarios y den su versión y perspectiva sobre su historia y presente.

El Estado occidental y sus instituciones han creado e impuesto una serie de nominaciones y clasificaciones orientadas a quitar identidad. Es interesante notar que muchos de los relatos científicos acerca de los pueblos naciones originarias (tanto exhibiciones museográficas, actividades de extensión y difusión, como producciones escritas orientadas al mundo académico como al público general) se siguen enunciado en pretérito, como si ya no existiesen más o como si no hubiera conexión entre los colectivos indígenas del pasado y los del presente. Así, y si uno de los principales objetivos de los pueblos indígenas y sus instituciones es demostrar la preexistencia y continuidad en los territorios a fin de sustentar su estatus como sujetos de derecho y sus reclamos territoriales, los discursos académicos que se han construido a partir de la herencia de los pueblos originarios, intencionalmente o no, van a contramano de este objetivo, contribuyendo con quienes cuestionan la continuidad identitaria, cultural y biológica indígena, apelando a categorías como mestizos, criollos o paisanos (Hernández Llosa *et al.*

10 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

2010).⁶ Entonces, cuando se representa a los pueblos originarios como pueblos del pasado, o inclusive se afirma su extinción,⁷ o cuando se habla de los territorios indígenas como desiertos,⁸ se clausura su estatus de sujeto social, político y de derecho. ¿Qué derecho tiene un pueblo de reclamar en la actualidad su identidad o su territorio si supuestamente la ciencia ha «demostrado» su desaparición? No debemos olvidar que el conocimiento científico tiene efectos que se traducen luego en políticas públicas o en la falta de ellas.

Pero estas representaciones no solo congelan a lo indígena en el pasado, borrándolo del presente, sino que también los han presentado en contrapunto directo con la modernidad y la civilización. Mientras la historia occidental, la historia del Estado-nación, se exhibe en museos de historia, todo lo que tenga que ver con los pueblos originarios se presenta, en muchos casos, en museos de ciencias naturales junto con rocas, animales disecados y dinosaurios. La primera lectura que esto produce es que los blancos tienen historia, tienen eventos fundacionales, tienen héroes, tienen prohombres; mientras que lo originario está más cerca de la naturaleza, adquiriendo el mismo estatus que una piedra de cuarzo, un árbol o insectos clavados sobre una plancha de tergotol. Sumado a esto, a diferencia de la sociedad blanca moderna, los pueblos naciones originarias parecieran no tener historia sino cosas seleccionadas por su valor estético o grado de exotismo y depuradas

6.- Véase por ejemplo: https://www.clarin.com/opinion/fantasma-diagu-itas-disputa-absurda-cruel-valles-calchaquies_0_r1UFd1Pal.html; https://tn.com.ar/politica/asi-es-la-guerra-por-la-tierra-en-tucuman-salta-y-neuquen_816334; <https://www.youtube.com/watch?v=Gepme00yZ1E> y <https://www.tribuno.com/salta/nota/2018-9-22-0-0-0-diagu-ita-calchaqui-punto-de-inflexion-en-el-conflicto-por-la-tierra>.

7.- Durante el siglo XX hubo variadas notas en medios de comunicación que hablaban de la muerte del último indígena de un pueblo específico. Véase por ejemplo https://www.clarin.com/sociedad/tierra-fuego-murio-ultima-ona-56-anos_0_Syuen_Tx0Fe.html.

8.- Los discursos sobre los desiertos, o los territorios pronto a ser desiertos debido a la inexorable extinción de sus habitantes, se remonta a tiempos coloniales pero fueron exacerbados durante el proceso de conformación de Argentina como Estado-nación moderno. Ejemplo claro de esto es la tan mentada Conquista del Desierto (1878-1885) llevada adelante por el Ejército nacional contra los pueblos indígenas preexistentes de la Patagonia. Sin embargo, estos discursos siguen estando activos. Con solo mirar los videos de promoción turística generados por los estados-provinciales en la actualidad, uno puede notar que lo que se muestra son paisajes y lugares sin personas. Se crea así la ilusión de que, al viajar, los turistas solo se encuentran con paisajes prístinos y territorios sin conflictos.

Patrimonio y pueblos originarios... • **11**

de situaciones de conflicto, luchas de poder y opresión.⁹ Estas cosas son exhibidas en vitrinas siguiendo muchas veces una lógica evolutiva lineal: de lo más «simple» a lo más «complejo».¹⁰

Ahora bien, los procesos de patrimonialización gestados y operados desde los estados modernos, y hoy día desde organismos internacionales, siguen activos. En la actualidad, la cuestión quizá ya no pase tanto por la construcción de representaciones, la imposición de identidades, historias y memorias y la clausura de lo no deseado a través de su invisibilización social, cultural y jurídica (aunque todo esto sigue estando activo), sino que el foco está puesto con más énfasis en lo económico. El provecho económico sobre el patrimonio de los pueblos originarios encuentra un antecedente en los coleccionistas privados quienes a través del saqueo de los sitios sagrados indígenas incautaron piezas arqueológicas destinadas a la comercialización nacional e internacional. En los últimos años, se ha puesto atención a la información genética de las poblaciones indígenas, tal como el caso del llamado Proyecto Genoma Humano, criticado por su conexión con laboratorios e industrias farmacéuticas transnacionales, por el tema del patentamiento y explotación comercial de la información genética obtenida y por la generación de un nuevo tipo de discriminación, o discriminación genética. Así también, ha emergido un interés por los saberes tradicionales de los pueblos originarios por parte de las industrias alimentarias, farmacéuticas y agroquímicas, lo que ha generado una amplia discusión sobre los derechos de propiedad intelectual (Endere y Mariano 2013; Pochettino *et al.* 2008, 2017; Smith *et al.* 2018; T. Williams 2017).

9.— Un caso que ejemplifica esto es el Museo Arqueológico de Cachi en la provincia de Salta, donde el contacto entre la población originaria y los colonizadores españoles se representó durante muchos años a partir de una serie de vasijas y objetos de metal sin mucha información, salvo la descripción de los materiales y una breve y simple explicación a través de la cual se comentaba que con la llegada española a la región los indígenas incorporaron elementos materiales europeos y modificaron la manera como pintaban sus cerámicas. Así, la sala sobre este período de contacto y colonialismo estaba limpiada de historias sobre las matanzas y desarraigos que este proceso trajo aparejado para el Pueblo Diaguita-Kallchakí. Similar ha sido el caso de publicaciones científicas dedicadas a la mera descripción, sin abordar el poder, el conflicto y la tragedia (p. ej. Tarragó 1984).

10.— No solo las exhibiciones museográficas y públicas han reemplazado la historia, la dinámica social, la espiritualidad y la lucha indígena con objetos, sino que las producciones escritas generadas por la arqueología han hecho lo mismo, abocándose a presentar y describir objetos en lugar de dar cuenta de procesos sociohistóricos.

12 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

Elementos pertenecientes a la pluralidad cultural originaria atraviesan en la actualidad un proceso de patrimonialización a fin de transformarlos en mercancías que, presentadas ilusoriamente como bienes públicos, son finalmente objeto de privatizaciones. Este es el caso de territorios indígenas que se declaran patrimonio biocultural, de territorios que son instituidos como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO (tal como la quebrada de Humahuaca y los caminos ancestrales a través del Proyecto *Qhapaq Ñan*), de sitios arqueológicos que son declarados de interés provincial o municipal y puestos en valor como atractivos turísticos, o de cuerpos de ancestros que son exhibidos con el fin de generar ganancias (tal como el caso del Museo de Arqueología de Alta Montaña o MAAM de la provincia de Salta).

Bajo la excusa de la celebración de la multiculturalidad y el respeto a la diversidad, hoy en día lugares, objetos, simbología, tradiciones y prácticas indígenas son puestos a disposición del mercado del turismo (véase Asensio y Pérez Galán 2012; Ayala 2014; Citro *et al.* 2017; Crespo y L. Rodríguez 2013; Herrera 2014, 2017, entre otros). Incluso municipios y provincias que sistemáticamente negaron a los pueblos originarios, reprimiendo las manifestaciones identitarias y culturales indígenas, hoy comienzan a darles cierto nivel de reconocimiento dentro de la lógica de la multiculturalidad neoliberal, de lo global versus lo local y de la experiencia de la autenticidad vernácula, para inmediatamente transformarlos en recursos y mercancías orientadas al consumo turístico (Crespo 2017). Un sitio arqueológico, unos hermanos indígenas cantando una copla u ofreciendo sus artes, un territorio indígena sin indígenas o un simulacro de ofrenda a la Pachamama son selectivamente activados y promovidos por organismos gubernamentales e instituciones académicas bajo la excusa de la celebración de la diversidad y el multiculturalismo. Por supuesto, no todo es reivindicado, narrado (las historias de opresión hacia los pueblos originarios son silenciadas) o puesto en valor, sino solo aquello no conflictivo, despolitizado y «pin-toresco». El Estado patrimonializa aspectos del mundo indígena para crear y administrar una escenografía de productos culturales donde da lugar al hermano originario «dócil» y dispuesto a participar en la lógica del mercado sin activar sus derechos o reclamos territoriales, reclamos que, por otra parte, siguen siendo estigmatizados e incluso criminalizados.¹¹

11.- Este ha sido claramente el caso en Argentina bajo la administración del presidente Mauricio Macri, patente en los discursos y las acciones que el Estado llevó adelante contra los reclamos mapuches en Cushamen y lago Mascardi durante 2017, entre varios otros casos; discursos y acciones que, además, han

Patrimonio y pueblos originarios... • 13

¿Quién se beneficia con la activación turística del patrimonio de los pueblos originarios? Cuando hablamos de las nuevas ofertas del turismo alternativo, tal como el ecoturismo, etnoturismo o turismo campesino, cuyos productos son experiencias en territorios originarios (culturales, ecológicas, estéticas, gastronómicas, de vida, etcétera), debemos ser conscientes que no en todos los casos los que los proponen y quienes se favorecen con estas actividades son los pueblos originarios y sus comunidades (véanse ejemplos en Asensio y Pérez Galán 2012; Herrera 2017). A pesar de que estos proyectos de desarrollo turístico, que cuentan con el aval de los estados, argumentan que estimularán el desarrollo económico de la comunidad local, esto rara vez sucede: las empresas turísticas no pertenecen a los pueblos originarios y las ganancias por las ventas de entradas a los museos no son compartidas con los colectivos indígenas.¹² La desigualdad social y la subordinación quedan intactas (Crespo 2017).

En conclusión, si bien desde la recuperación de la democracia en Argentina hacia fines de 1983 se ha producido un paulatino cambio en el estatus y situación de los pueblos originarios, existiendo hoy un marco de derecho que reconoce su preexistencia y garantiza el derecho a la identidad, a la posesión y propiedad comunitaria del territorio que tradicionalmente ocupan, a la gestión de sus recursos, a la educación intercultural bilingüe, a la consulta en casos de aplicarse medidas legislativas o administrativas que intervengan en los territorios y afecten los derechos colectivos de los pueblos indígenas y sus comunidades, entre

sido apoyadas y respaldadas desde varios medios de comunicación, tal como el Grupo Clarín y el diario *La Nación*.

12.- Un claro ejemplo de esto son los niños de Lullaillaco: tres niños enterrados en la cima del cerro Lullaillaco (provincia de Salta) en excelente estado de conservación y con un rico ajuar de objetos. Su hallazgo en 1999 desencadenó una serie de esfuerzos por parte del estado salteño por conservarlos y exhibirlos. Estos esfuerzos llevaron a la creación del Museo de Arqueología de Alta Montaña (MAAM), ubicado en un edificio señorial especialmente restaurado en el centro de la ciudad de Salta. A pesar de los reclamos de distintos colectivos, incluyendo el indígena, y a pesar de que la exhibición de cuerpos humanos en museos ha sido ampliamente criticada, acordándose no hacerlo (véase Acuerdo de Vermillón de 1990 y Declaración de Río Cuarto de 2005), este «hallazgo arqueológico» fue tomado por el estado provincial como un importante aporte al desarrollo turístico de la provincia. El Estado salteño apostó por este potencial y no se equivocó ya que el MAAM y las «momias» constituyen hoy día uno de los principales atractivos turísticos de la provincia, recibiendo cientos de visitantes diariamente. Además, el MAAM y los cuerpos de los tres niños han sido usados para promocionar turísticamente a la provincia y se han convertido en la imagen de variadas instituciones públicas y privadas salteñas.

14 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

otros; si bien en el nuevo contexto de multiculturalismo, aceptación y promoción de la diversidad se han desarrollado políticas de reparación histórica orientadas hacia minorías que por largo tiempo han sido sojuzgadas; y si bien las organizaciones territoriales e instituciones de los pueblos originarios preexistentes se encuentran desarrollando una activa lucha por su identidad, por su territorio y por recomponer y reactivar sus avasalladas prácticas culturales; las representaciones estigmatizantes sobre los pueblos originarios, su invisibilización y el incumplimiento de sus derechos aún persisten. El Estado nacional y los estados provinciales, la ciencia, empresas turísticas, las industrias farmacéuticas y hasta artesanos no indígenas, por una u otra razón, se siguen apropiando del patrimonio de los pueblos indígenas. En el contexto actual de la globalización, el multiculturalismo (no siempre ejercido desde el derecho y la reparación histórica sino desde lo políticamente correcto), el consumismo y el turismo masivo, las mezclas, desterritorizaciones y tendencias *New Age* se han incrementado y hoy lo indígena se convierte en mercancías (folclorizadas, estetizadas y apolíticas) orientadas al turismo y completamente vaciadas de contenidos. Así, se venden buzos o chaquetas con iconografía diaguíta del Noroeste de Argentina con la leyenda Patagonia Argentina, atrapasueños de los ojibwa, nación nativa de Norteamérica, se comercializan en los mercados de artesanías de la quebrada de Humahuaca como si se tratase de elementos de las culturas originarias de la región, artesanías mapuches son ofrecidas a la venta como elementos de la identidad provincial junto con personajes de leyendas europeas como los duendes, y festejos celebrando la Pachamama el 1 de agosto se ponen en escena en el Planetario de la ciudad de Buenos Aires.

Aunque se promulga la diversidad cultural y el respeto por las minorías, pareciera ser que las minorías que se aceptan son aquellas que no se involucran en procesos políticos de memoria histórica y que se predisponen a insertarse en las propuestas que surgen desde el Estado, tal como el desarrollo turístico. En pocas palabras, el hermano originario que muestra y vende sus artesanías, que abre las puertas de sus territorios al etnoturismo, que no relata historias sobre despojo y explotación, que ofrece sus productos y sus ceremonias o que toca la caja y canta para el público ávido de experiencias multiculturales, es el originario legítimo, auténtico y aceptado. Ahora, aquel que se posiciona políticamente como sujeto de derecho realizando demandas sobre sus territorios ancestrales, la administración de sus bienes naturales y culturales, la consulta y el cumplimiento efectivo de sus derechos, es inmediatamente visto de manera sospechosa y tildado de falso, puntero político o infiltrado de partidos de izquierda (véase

Patrimonio y pueblos originarios... • 15

también Sabatella 2013). Así, pareciera ser que el Estado, la justicia¹³ o los medios de comunicación¹⁴ son quienes establecen el parámetro de lo que es originario y auténtico versus lo que está supuestamente tergiversado, politizado (y por lo tanto occidentalizado), y sería oportunista e inauténtico.¹⁵



Históricamente, disciplinas como la arqueología, el folclore, la bioantropología y la museología tomaron ventaja de la sustracción legal y simbólica que el Estado nacional y los estados provinciales han realizado sobre el patrimonio indígena, para erigirse como los guardianes legítimos de dicho patrimonio y de los saberes producidos a partir de este. De acuerdo con las leyes patrimoniales nacional y provinciales, parte de la herencia ancestral de los pueblos originarios es convertida en bien público, un bien de toda la sociedad (Salerno *et al.* 2016), y solo aquellos especialistas con títulos universitarios certificantes pueden obtener permisos para estudiar, excavar, realizar rescates, poner en valor o restaurar sitios arqueológicos y transportar los materiales obtenidos en estos y analizarlos (incluyendo restos humanos). De acuerdo con estas leyes, no sería necesario realizar la consulta al pueblo originario correspondiente, a través de sus instituciones representativas, para realizar estas actividades sobre su patrimonio.¹⁶ Así, las leyes patrimoniales poseen la doble habilidad de adueñarse y conceder el patrimonio dejado por los pueblos originarios en el pasado a la custodia de ciertas instituciones y a la intervención y estudio de ciertas perso-

13.- Véase https://www.clarin.com/politica/corte-anulo-personeria-juridica-comunidades-mapuches_0_BJjkbeP07.html.

14.- Véase <https://www.youtube.com/watch?v=Gepme00yZ1E>.

15.- Esto fue claramente lo acontecido con el Pueblo Mapuche, especialmente durante el año 2017, cuando el gobierno a través de la voz de la ministra de Seguridad, Patricia Bullrich, y algunos medios de comunicación afines aviesamente transformaron sus reclamos por el derecho al territorio y a desarrollar libremente sus pautas culturales y espirituales en actos de terrorismo organizado.

16.- Esto está cambiando muy paulatinamente. En el año 2018 la Secretaría de Estado de Cultura de la provincia de Catamarca emitió la resolución 478/2017 que impone como requisito de cualquier investigación arqueológica, antropológica y paleontológica la obtención del consentimiento libre, previo e informado de las comunidades originarias reconocidas por la provincia. En el caso de la provincia de Tucumán, las leyes patrimoniales (ley 7.500 de 2005) establecen la creación de una Comisión Provincial del Patrimonio Cultural la cual debe contar con la participación de representantes de comunidades indígenas por considerar que el patrimonio está vinculado con sus intereses.

16 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

nas, clausurando simultáneamente su acceso a los pueblos originarios en el presente.

Estos procedimientos de clausura no solo han tenido que ver con el marco legal, sino que también han involucrado una batería de estrategias materiales y simbólicas, más pequeñas y sutiles, pero que igualmente marcan poderosamente la expropiación que el Estado realiza sobre el patrimonio indígena, desarticulándolo de sus vínculos territoriales en el presente para transformarlo en una reliquia del pasado. Un cambio en la nomenclatura (yacimiento arqueológico, sitio arqueológico, patrimonio, recurso cultural o atractivo turístico en lugar de sitio ancestral, lugar sagrado o territorio), la instalación de rejas para «proteger» a estos sitios, pasarelas que guían la circulación, carteles que cargan a estos lugares y sus cosas con otros sentidos y saberes, o el traslado de objetos y restos mortales indígenas a las vitrinas y depósitos de museos, institutos de investigación y universidades constituyen activos recursos de apropiación y alienación que apuntan a disociar los sitios, cuerpos y objetos ancestrales de los pueblos originarios de los sentidos, relacionalidad y lógicas territoriales indígenas actuales, transformándolos en bienes en exhibición: para observar y «aprender» lo generado por un saber que se presenta como experto, pero no para tocar o para opinar.¹⁷

En los últimos años ha tenido lugar un proceso crítico y reflexivo en el ámbito académico mundial, y de Suramérica y Argentina en particular, revisándose las nociones y usos hegemónicos que se han hecho sobre el patrimonio indígena, y los discursos coloniales producidos a partir y sobre este (Ayala 2007, 2014; Chaparro 2013; Curtoni 2009; Delfino 2007; Flores y Acuto 2015; Gnecco 1999, 2008; Gnecco y Ayala 2010; Haber 2005, 2008, 2010; Herrera 2014; Huircapán *et al.* 2017; Manasse y Arenas 2015; Quesada *et al.* 2007; Uribe y Alfaro 2003, entre otros). Así, el patrimonio se ha constituido en una temática destacada de las reuniones y publicaciones científicas, especialmente en los campos de la antropología y la arqueología (Angelo 2014; Pupio y Salerno 2014).

A pesar de estos cambios en la relación entre academia y los colectivos indígenas, la ciencia parece aún demasiado interesada en sus discusiones internas y dinámicas y problemáticas propias. Si bien ha habido una relativa apertura desde algunas disciplinas científicas hacia el reconocimiento de los pueblos originarios como sujetos de derecho, hacia la descolonización, la interculturalidad y la participa-

17.— El Proyecto *Qhapaq Ñan* es un claro ejemplo de esta estrategia (véase Herrera 2014; M. Korstanje y García Azcárate 2007).

Patrimonio y pueblos originarios... • 17

ción de los pueblos originarios en la gestión y estudio de su patrimonio, estas perspectivas siguen siendo minoritarias.¹⁸

Además, todavía se hacen presentes voces que desde el campo científico buscan deslegitimar los reclamos que los pueblos naciones originarias realizan sobre su herencia ancestral. Algunas de estas posturas en arqueología suelen plantear que lo que estudian es el pasado de la humanidad toda, disolviendo las historias y procesos sociales particulares de los pueblos indígenas dentro de la amplia categoría de «desarrollo humano». Así, cualquier reclamo que un colectivo originario pueda realizar desde lo cultural, político, identitario o espiritual queda licuado dentro de otro reclamo que presenta al patrimonio indígena como bien de la humanidad, y al conocimiento que se genera a partir de este como un conocimiento no hegemónico y apolítico, un saber para todos y sobre todos. Sumado a esto, este es mostrado como un conocimiento que sirve y beneficia a la sociedad general, mientras que otros intereses y perspectivas sobre el patrimonio son acusados de tendenciosos y ajustados a las ambiciones de unos pocos quienes, «pretendiendo ser originarios», buscan conseguir tierras o recursos del Estado.

Otra manera comúnmente empleada para deslegitimar los demandas indígenas sobre el patrimonio es poner en duda la autenticidad de la identidad originaria de quienes reclaman, ya sea porque antes no reivindicaban esta identidad, porque no viven de acuerdo con patrones estereotipados del ser indígena presentes en el imaginario occidental, porque están supuestamente politizados o guiados por intereses económicos, o porque en realidad no son del lugar y, por lo tanto, no pueden demostrar una conexión histórica con aquello que demandan. De acuerdo con estas posturas, para que un pueblo originario tenga derecho sobre su herencia histórica debería demostrar un vínculo histórico directo con la misma. En otras palabras, debería probar que fueron sus antepasados los constructores de los sitios arqueológicos o, en el caso de las demandas de restitución de restos mortales indígenas, que son los cuerpos de sus ancestros sanguíneos los que reclaman.

18.— Esto fue claro para nosotros y para aquellos delegados y autoridades indígenas que se acercaron a participar de los simposios sobre arqueología y Pueblos Originarios llevados a cabo durante el XVIII y XIX Congreso Nacional de Arqueología Argentina en las ciudades de La Rioja (2013) y San Miguel de Tucumán (2016) respectivamente. Si bien este simposio contó en ambas ocasiones con un nivel interesante de presentaciones y de público asistente, la temática sigue siendo claramente menor si se la compara con las cientos de ponencias (y publicaciones) que los arqueólogos realizan sobre problemáticas teórico-técnicas.

18 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

Estos posicionamientos parecieran no reconocer que los pueblos naciones originarias en Argentina fueron subordinadas a las estructuras, instituciones y leyes del Estado occidental (tanto moderno como colonial) y sujetas a expropiaciones y desarraigos. Así, muchas familias fueron forzadas a dejar sus lugares y obligadas a reasentarse en otros parajes donde podían ser mejor contraladas y aculturadas, y su mano de obra fácilmente extraída. Este reclamo de autenticidad, además, pareciera desconocer la noción de territorio de muchos pueblos originarios, imponiendo un sentido moderno a la relación entre personas, comunidades y lugar geográfico. El proceso de sujeción de las personas a ciertos localidades específicas es algo occidental y se ha profundizado con el Estado moderno (p. ej. a partir de fijar un domicilio legal y pagar impuestos en una comuna determinada). A diferencia de esto, para muchos pueblos originarios ser de un lugar no implica ser de un coordenada geográfica precisa, sino de un territorio amplio (Huircapán 2018, pág. 14). Además, estas posturas plantean una lógica temporal de cronología lineal, en donde en una línea de tiempo está el pasado y en otro punto de la línea el presente. Muy diferente a esto, la relación entre un colectivo indígena y lo que se ha denominado sitio arqueológico, objeto arqueológico o restos mortales antiguos, no es una relación pasado-presente, sino presente-presente. Los muros, las vasijas, las tumbas o los esqueletos indígenas antiguos son parte de la vida cotidiana en los territorios de los pueblos originarios, elementos y fuerzas que operan en el presente y con las cuales los colectivos y personas indígenas están vinculados en el presente (véase también Ayala 2010; Huircapán *et al.* 2017). Los sitios arqueológicos y las cosas que allí se encuentran no son reliquias del pasado que la gente contempla a la distancia, sino que son lugares significativos, vivos, activos y poderosos del presente; lugares que se usan y con los cuales se mantienen interacciones diversas (véase Herrera 2010).

Si bien cada día se difunden desde la academia perspectivas reflexivas y críticas abiertas a la descolonización, la multiculturalidad y a dar lugar a otras voces y otras historias, existen aún aspectos que necesitan ser profundizados y otros que preocupan. Uno de ellos es la persistencia en el empleo del eufemismo «comunidades locales», «pobladores locales» o «identidades locales» en lugar de comunidades indígenas, organizaciones territoriales de pueblos originarios o directamente pueblos originarios (p. ej. Menezes Ferreira *et al.* 2014; Montenegro 2009; Montenegro y Rivolta 2011; Nastri 2014). Este aparentemente sutil uso de la nomenclatura no solo continúa invisibilizando la identidad e institucionalidad indígenas y su continuidad y presencia en los territorios, sino que también niega a los pueblos originarios como sujetos de

Patrimonio y pueblos originarios... • 19

derecho. Desde estos discursos el patrimonio no pertenece a un pueblo originario sino a una comunidad cuya identidad es considerada mixta.

Algunos investigadores posicionados desde estas perspectivas críticas que se muestran como superadoras de las viejas visiones sobre el patrimonio, y sobre la relación entre ciencia y pueblos originarios, insisten en presentar al registro arqueológico como un recurso no renovable que necesita ser protegido y preservado (p. ej. Aschero *et al.* 2005). Se plantea que para esta tarea, la participación de expertos con respaldo académico e institucional es condición necesaria, tanto para investigar y conservar, como también para concientizar a los no expertos, entre ellos los hermanos originarios, de la necesidad de evitar entrometerse y modificar el patrimonio (Salerno *et al.* 2016). Como lo muestran Pupio y Salerno (2014), históricamente, e incluso en los últimos tiempos, la preocupación por la conservación y la arqueología pública orientada hacia la concientización han sido los ejes centrales discutidos en los congresos nacionales de arqueología argentina, tanto en simposios como en mesas redondas que han abordado el tema del patrimonio.

Esta cruzada por proteger y preservar el patrimonio pareciera estar poco preocupada por saber qué quieren hacer los pueblos originarios y sus instituciones con su patrimonio y cómo se relacionan con este, sino que apuntan a mantener a los colectivos indígenas al margen de los paisajes arqueológicos y de las investigaciones realizadas sobre este, para asegurar el acceso futuro de los científicos al registro arqueológico. Este ha sido el caso de procesos de restitución de restos mortales que han planteado la posibilidad de llevar estos restos desde museos a reservorios de cuerpos cogestionados por arqueólogos y comunidades de pueblos indígenas. Así, los cuerpos estarían accesibles para futuros estudios, obturándose la posibilidad de su reentierro en el territorio a través de las ceremonias pertinentes (Guichón *et al.* 2015).

Otra faceta de las perspectivas reflexivas y críticas en antropología y arqueología ha sido reconocer la necesidad de fortalecer los vínculos con las personas y colectivos que residen en los territorios en donde se desarrollan las actividades de investigación. Con este objetivo en mente, se han puesto en marcha programas de difusión y extensión, los cuales incluso se han convertido en un nuevo campo disciplinar que se ha dado a conocer como arqueología pública. Dentro de este creciente campo existen numerosos casos donde los académicos continúan bajando a los territorios un saber que es presentado como imparcial y legítimo, contándoles a los colectivos indígenas cómo era «realmente» su pasado y estableciendo qué es patrimonio y cuál es la relación que se debe entablar con este (Salerno *et al.* 2016, pág. 406). De este modo,

20 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

la participación indígena en las actividades de vinculación se limita a la de receptores de educación patrimonial para, en última instancia, convertirse en salvaguardas locales del patrimonio. Estas perspectivas entienden que comunicar el conocimiento es un acto válido de democratización (como si el conocimiento fuera neutral y no tuviera ningún impacto negativo) y perciben al no científico como público general sin aparentemente considerar que dentro de «público general» existen actores con intereses políticos sobre, y conexiones espirituales con, dicho patrimonio. Como comenta Herrera para el caso del Perú: «Los arqueólogos enriquecen sus trabajos con los conocimientos y saberes locales, retribuyendo a las comunidades con la contratación de jornaleros, con la entrega de informes técnicos – de poca utilidad práctica – o difundiendo sus conocimientos acerca del pasado. Esto último, sin embargo, lo hacen inspirados en un afán por educar a quienes, supuestamente, no conocen su pasado de manera adecuada, puesto que “educan” bajo la premisa que el único discurso válido sobre el pasado es aquel producido por la arqueología. Es raro hallar iniciativas conjuntas y sostenidas entre campesinos y arqueólogos que prescindan del paternalismo y busquen un diálogo intercultural horizontal» (Herrera 2010, pág. 139).

A fin de subsanar esta situación, y para que el conocimiento no sea emitido desde un solo lugar de enunciación, varios investigadores han comenzado a reclamar la necesidad de poner en práctica la multivocalidad (p. ej. Gnecco 1999; Rivolta *et al.* 2014, entre otros, y Atalay 2008 para el caso de Estados Unidos). Se ha criticado entonces el monopolio narrativo de la ciencia y su posición de autoridad, para dar lugar a otras voces y saberes, entre ellos los de los pueblos originarios. Desde aquí nos preguntamos: ¿han dejado de ser los hermanos y hermanas originarios meros informantes utilizados para enriquecer las narrativas arqueológicas?, ¿dónde están plasmadas las voces originarias en primera persona?, ¿cuáles son los espacios que la academia le ha dado a los pueblos originarios para que presenten y desarrollen sus perspectivas? Aunque muchos investigadores sigan esgrimiendo con orgullo la superación del colonialismo que supuestamente la multivocalidad ha traído, es aún poco lo que se ve de esto. Es interesante que incluso en un reciente libro en cuya introducción los autores la celebran (Menezes Ferreira *et al.* 2014), posicionándose en contra de que la voz del subalterno se presente mediada por la voz de la ciencia, reclamando que la antropología no puede y no debe ser el ventrílocuo del otro pues habla desde un espacio institucional y desde una posición de poder, y sosteniendo que las historias subalternas deben ser narradas desde la

Patrimonio y pueblos originarios... • 21

voz de los subalternos, ¡ni un solo capítulo del volumen da lugar a la voz del subalterno!

Multivocalidad no es simplemente respetar y sentarnos a escuchar la voz del otro, es principalmente darle lugar a esa voz y promover su participación. Multivocalidad no es presentar esas voces y saberes como evidencia, tal como se presentan datos obtenidos a través de diferentes métodos científicos (p. ej. Montenegro y Aparicio 2011; Montenegro y Rivolta 2011). Descolonizar la ciencia y promover la multivocalidad implica abrir los espacios académicos a los pueblos originarios para que sus voces sean escuchadas en primera persona y sin mediaciones. Y no solo abrir espacios a la voz indígena, sino también darle reconocimiento y dominio total sobre su patrimonio. Los trabajos de arqueología pública seguirán siendo actividades coloniales si lo que se busca es concientizar, divulgar y enseñar como forma de acercamiento (reafirmando el poder y autoridad de la ciencia) y si los espacios que se abren para escuchar la voz y perspectiva del otro luego son empleados como insumos para los propios investigadores (véase también Ayala 2014; Gnecco y Ayala 2010). No es lo mismo sentar hermanos y hermanas originarios en simposios en congresos como para tranquilizar nuestras angustiadas conciencias postcoloniales, que respetar los procesos de consulta a través de la institucionalidad representativa de cada pueblo originario, y darles real y equivalente participación a sus voces.

Aunque estas nuevas perspectivas disciplinares se muestran abiertas al reconocimiento y participación indígena en la gestión y estudio de su patrimonio, muchas quedan en el plano discursivo y a mitad de camino en lo que respecta a la práctica. Gnecco y Ayala plantean esto con claridad: «Muchos arqueólogos se contentan con ofrecer migajas culturales a las comunidades (un museo local, un video, una cartilla) mientras preservan su control sobre asuntos fundamentales (el diseño de las investigaciones, el destino de los hallazgos, la producción y diseminación de narrativas). Este es el caso de algunos proyectos en San Pedro de Atacama [Chile] que pregonan una arqueología comunitaria o participativa que no hace más que reproducir antiguas relaciones de poder: los nativos continúan siendo excelentes informantes, excavadores o ayudantes de laboratorio pero no participan en la toma de decisiones sobre su pasado y su materialidad... La arqueología multicultural se reacomoda al nuevo lenguaje participativo repitiendo, irreflexivamente, las prácticas heredadas desde los inicios de la arqueología, aunque ahora dentro la etiqueta de una arqueología que no niega al otro (según sus concepciones de negación) sino que se abre a la participación indígena sin participación» (Gnecco y Ayala 2010,

22 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

pág. 40). La ciencia claramente sigue hegemonizando la investigación y los discursos y representaciones sobre los pueblos originarios, su historia y su presente, siendo aún pocos los casos en los cuales se da lugar (un lugar equivalente) a la participación, la perspectiva y el saber indígena.

La multivocalidad requiere necesariamente de un cambio radical de paradigma (y por lo tanto de epistemología) para evitar que la última palabra la siga teniendo la ciencia, la cual continúa siendo percibida como la voz calificada. El paradigma que produjo la colonización de América y la subordinación de los pueblos originarios no nos garantiza que podamos alcanzar la multivocalidad. Trabajar sobre un paradigma (y una epistemología) diferente, donde se dé lugar equitativo a otro tipo de documentos y conocimientos que narran la historia y hablan de la cultura de los pueblos naciones originarias preexistentes, es un desafío de la ciencia. Los saberes orales (que la ciencia suele ver como conocimientos de poca profundidad temporal y con alto grado de distorsión, aunque esto no sea así) y aquellos que han sido ancestralmente transmitidos en los territorios a través de las superficies de las ollas, de las rocas, en los tejidos o en los caminos, constituyen documentos que representan otro marco teórico que debe estar presente en este nuevo paradigma. Se debería entonces validar estas otras fuentes documentales que existen, que nos hablan y que nos interpelan. ¿Cómo es que una cerámica habla o un tejido tiene palabra? Se expresan a través de los sujetos quienes, desde los territorios, conocen y pueden comunicar estos saberes. Debemos entonces poder superar el paradigma hegemónico para construir uno nuevo realmente intercultural.

Es también importante que las antropologías y arqueologías reflexivas revisen su estancamiento en el plano del discurso crítico y su limitada o nula praxis. Praxis son acciones teóricamente informadas (es decir, basadas en pensamiento y conocimiento crítico) y políticamente posicionadas y orientadas. La transformación de la ciencia (y del Estado en general) no solo pasa por revisar su pasado colonial, haciendo una suerte de *mea culpa* presente, sino que es necesario involucrarse poniéndose a disposición y poniendo el conocimiento, los recursos, los ámbitos y la *expertise* científico-académica a disposición de los proyectos y luchas indígenas.

Poner el conocimiento científico a disposición implica generar proyectos y conocimientos orientados a las demandas territoriales que realizan los Pueblos Originarios (véase también Manasse y Arenas 2015), y ciertamente no implica ofrecer insólitas y ridículas soluciones técnicas de registro (p. ej. Nastri 2014), cuando el patrimonio está cru-

Patrimonio y pueblos originarios... • 23

zados por situaciones de violencia (desalojos, represiones y asesinatos) que se producen constantemente en los territorios indígenas.

Ponerse a disposición no es lo mismo que involucrarse para cambiar la realidad local. Los proyectos que desde el ámbito académico se proponen intervenir se posicionan en un lugar de enunciación respaldado institucionalmente por el Estado, por lo que llegan a los territorios indígenas desde una posición de poder; un poder (el de la ciencia y la academia) que es visto con desconfianza dada la historia de colonialismo y subordinación a la cual la ciencia y la academia han contribuido.

Ponerse a disposición no implica partir de la imposición de ideas y perspectivas, sino escuchar y entender lo que los pueblos originarios piden a la ciencia y, a partir de esto, entrar en un diálogo intercultural equitativo, siempre enfocándonos en el reclamo indígena y no en lo que los académicos creen que es mejor para los pueblos originarios.

Ponerse a disposición no se trata de buena voluntad o de ser políticamente correctos, y mucho menos de estar a la moda académica y de adherir livianamente al multiculturalismo (Gnecco 2012). Se trata de un compromiso político constante y consecuente. Un compromiso movilizado por la relación y por el territorio. Un compromiso que sea consciente de que los pueblos originarios conciben al territorio como un espacio de vida y no como una mercancía o un generador de capitales económicos.¹⁹

Ponerse a disposición no involucra pensar por el otro, o interpretarlo de acuerdo los intereses o la visibilidad académica propia (p. ej. Lázari y A. Korstanje 2013; Nastri 2014; Nielsen *et al.* 2007; V. Williams 2013), sino que involucra estar en el territorio, donde está y donde debería ser restituido el patrimonio y los ancestros originarios que se encuentran prisioneros en museos. Estar en el territorio es dirigirse hacia la perspectiva indígena, solo así podremos entender la locación donde las luchas por el patrimonio emergen.²⁰

19.- Sería ridículo ofrecer planes de desarrollo turístico sustentable y de puesta en valor del patrimonio a un colectivo indígena que se encuentra en un proceso de autoreconocimiento o cuya meta es el Buen Vivir y no la mercantilización de su identidad y pasado. Véase Kachi Yupi. Procedimiento de Consulta y Consentimiento Previo, Libre e Informado para las comunidades indígenas de la Cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc.

20.- Dentro de las perspectivas que reivindican el vínculo intercultural y proponen abandonar la ciencia neutral abocada puramente a la investigación, vemos con preocupación aquellos emprendimientos que llegan a los territorios con fórmulas para «mejorar» la situación indígena a partir de proyectos de desarrollo. Muchas veces estos no son gestados como proyectos de desarrollo con identidad, sino que son nuevamente imposiciones académicas. Estos proyectos vuelven a posicionar a los científicos como expertos que conocen

24 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

Existe una diferencia muy marcada entre considerar al patrimonio indígena como bien público sobre el cual existen varios colectivos interesados (Estado, científicos, promotores turísticos, organismos internacionales, etcétera), en lugar de respetarlo como herencia ancestral de un pueblo originario (véase también Endere *et al.* 2018; Manasse y Arenas 2015). Si bien para muchos investigadores, políticos y burócratas estatales todos son legítimos reclamantes del patrimonio ancestral indígena (véase Pupio y Salerno 2014), y la conjunción de todos estos intereses traería beneficios a todas las partes, desde este libro reclamamos que lo que se conoce como patrimonio indígena pertenece a los pueblos originarios y son estos pueblos, a través de sus instituciones representativas, los que deberían decidir qué hacer con él y si terceros, previo proceso de consulta a las instituciones correspondientes de cada pueblo originario, y luego de recibir el consentimiento libre, previo e informado, pueden investigarlo, ponerlo en valor, exhibirlo o comercializarlo.



Cuando discutimos el tema del patrimonio en la Argentina contemporánea, debemos hacer inmediata referencia a la ley 25.743 y a las distintas leyes provinciales que dan el marco de derecho que define aquello que se considera bienes patrimoniales y que regula su gestión (por ejemplo, la ley 6.649 de la provincia de Salta, la ley 2.083 de la provincia de La Pampa, ley 4.218 de la provincia de Catamarca, por mencionar algunas). Estas leyes tienen sus órganos de aplicación específicos, tal como el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento

la manera de beneficiar a las comunidades originarias. Esto no es poner la herramienta científica a disposición, descentrando la autoridad de la voz académica y escuchando y realizando las propuestas indígenas, sino que sigue implicando reproducir prácticas coloniales donde la perspectiva occidental se impone a la local y donde el nosotros académico se impone al nosotros indígena. Por ejemplo, proponer hacer un museo es forzar una relación con el pasado, el presente y el patrimonio que no es indígena sino occidental y decimonónica, al igual que la narrativa que en dichos museos se suelen presentar. Aún peor es cuando estos proyectos seudocolaborativos se plasman en trabajos en coautoría en los que claramente la perspectiva que se presenta es la del investigador haciendo hablar a los indígenas a través de la voz académica, apropiándose de los nombres y la representación de los pueblos indígenas (p. ej. Nielsen *et al.* 2007). Esta no es una crítica al usufructo económico que los pueblos originarios puedan hacer a través de su patrimonio ancestral, sino a la imposición de formas de hacerlo, que suelen priorizar la protección del patrimonio y la imposición de narrativas, disfrazando la interacción como trabajo colaborativo.

Patrimonio y pueblos originarios... • 25

Latinoamericano (INAPL) a nivel nacional y comisiones, direcciones o subsecretarías de patrimonio cultural a nivel provincial.

Este conjunto de leyes absorben una parte importante de la herencia cultural indígena (sitios y objetos arqueológicos, pero también artes, objetos etnográficos, tecnologías e idiomas y prácticas tradicionales consideradas en riesgo de desaparición), declarándola patrimonio de la Nación y de las provincias, colocando a estos elementos bajo la custodia del Estado, regulando las interacciones que se van a tener con estos elementos y habilitando solo a ciertos colectivos y personas (que no son indígenas) a actuar sobre dicho patrimonio. En pocas palabras, estas leyes extraen estos elementos patrimoniales de las lógicas territoriales para llevarlos a las lógicas del registro, la protección, la conservación, la investigación y el usufructo turístico. Y no solo esto, sino que se penaliza cualquier intervención que se haga sobre dicho patrimonio que no sea aquella establecida por estas leyes. A partir de este marco de derecho, los colectivos indígenas que quisieran estudiar, restaurar, exhibir o aprovechar de alguna manera su patrimonio estarían violando las leyes ya que estas no los tienen en cuenta como actores competentes para intervenir el patrimonio. Con algunas pocas excepciones,²¹ este cuerpo legal no reconoce el vínculo entre los pueblos originarios y el patrimonio que se encarga de legislar, usufructuar y proteger. Sin embargo, debemos resaltar que estas leyes entran en contradicción con otro conjunto de leyes y convenios internacionales a los que ha suscrita la República Argentina que reconocen y promocionan el derecho que los Pueblos Indígenas tienen sobre su herencia ancestral.

Debemos empezar por la Constitución Nacional de 1994 y el tan mentado artículo 75 inciso 17, el cual cambió el estatus legal y social de los pueblos originarios en Argentina a partir de que el Estado reconoció su preexistencia. Sumado a esto, y contribuyendo con el derecho y respeto a la identidad, la cultura, la espiritualidad y la lucha contra la discriminación, el artículo 75 inciso 22 sienta como principio general la suprallegalidad de los tratados internacionales de derechos humanos (los cuales prevalecen sobre las leyes), otorgando jerarquía constitucional a 11 instrumentos internacionales de derechos humanos (derechos superiores, de orden público y aplicables en forma directa), los que pasan a conformar las declaraciones, derechos y garantías que protegen a los ciudadanos argentinos.

El artículo 75 inciso 17 establece que el Estado debe asegurar la participación de las comunidades indígenas en la gestión de sus recursos naturales y demás intereses que les afecten. Aunque este artículo no hace mención específica al patrimonio, se puede argumentar que

21.— Véase nota 16 (pág. 15) en este volumen.

26 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

este está englobado en «los demás intereses que los afecte». Como se verá a lo largo de este libro, su herencia ancestral es efectivamente interés de los pueblos originarios y la intervención sobre ella les afecta de diferentes maneras.

Por su parte, como reza el artículo 5 del *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo* (OIT): «Los Estados que suscriban a este convenio deben garantizar la protección de los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de los pueblos indígenas». Si bien en este caso tampoco se hace referencia directa al patrimonio, como venimos discutiendo en esta introducción, y como se puede comprobar en los capítulos que integran este libro, el patrimonio indígena está directamente vinculado con las prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales de los pueblos originarios.

La *Declaración de la ONU sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas* profundiza este marco de derecho, haciendo directa mención al tema del patrimonio ancestral indígena. Esto se realiza particularmente en los artículos 11, 12 y 31:

Artículo 11:

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas.
2. Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres.

Artículo 12:

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.
2. Los Estados procurarán facilitar el acceso y/o la repatriación de objetos de culto y de restos humanos que posean mediante mecanismos justos, transparentes y eficaces establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas interesados.

Artículo 31:

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnolo-

Patrimonio y pueblos originarios... • 27

gías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

La *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* pone aún mayor énfasis sobre el derecho que los pueblos originarios tienen sobre su patrimonio. Esto se puede ver especialmente en los siguientes artículos:

Artículo XIII. Derecho a la identidad e integridad cultural

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a su propia identidad e integridad cultural y a su patrimonio cultural, tangible e intangible, incluyendo el histórico y ancestral, así como a la protección, preservación, mantenimiento y desarrollo de dicho patrimonio cultural para su continuidad colectiva y la de sus miembros, y para transmitirlo a las generaciones futuras.
2. Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres.
3. Los pueblos indígenas tienen derecho a que se reconozcan y respeten todas sus formas de vida, cosmovisiones, espiritualidad, usos y costumbres, normas y tradiciones, formas de organización social, económica y política, formas de transmisión del conocimiento, instituciones, prácticas, creencias, valores, indumentaria y lenguas, reconociendo su interrelación, tal como se establece en esta Declaración.

Artículo XXVIII. Protección del Patrimonio Cultural y de la Propiedad Intelectual

1. Los pueblos indígenas tienen derecho al pleno reconocimiento y respeto a la propiedad, dominio, posesión, control, desarrollo y protección de su patrimonio cultural material e inmaterial, y propiedad intelectual, incluyendo la naturaleza colectiva de los mismos, transmitido a través de los milenios, de generación en generación.
2. La propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas comprende, *inter alia*, los conocimientos y expresiones culturales tradicionales entre los cuales se encuentran los conocimientos tradicionales asociados a los recursos genéticos, los diseños y procedimientos ancestrales, las manifestaciones culturales, artísticas, espirituales, tecnológicas y científicas, el patrimonio cultural material e inmaterial, así como los conocimientos y desarrollos propios relacionados con la biodiversidad y la utilidad y cualidades de semillas, las plantas medicinales, la flora y la fauna.

28 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

3. Los Estados, con la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas, adoptarán las medidas necesarias para que los acuerdos y regímenes nacionales o internacionales provean el reconocimiento y la protección adecuada del patrimonio cultural y la propiedad intelectual asociada a dicho patrimonio de los pueblos indígenas. En la adopción de estas medidas, se realizarán consultas encaminadas a obtener el consentimiento libre, previo, e informado de los pueblos indígenas.

A nivel nacional, aunque de manera más limitada, la ley 25.517 también da a los pueblos originarios derechos sobre su herencia ancestral:

Artículo 1: Los restos mortales de aborígenes, cualquiera fuera su característica étnica, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen.

El Convenio 169 de la OIT, la Declaración de la ONU sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas establecen además que los pueblos originarios tienen derecho a ser consultados, mediante procedimientos apropiados y a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directa o indirectamente. Es decir, antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que afecten de alguna manera sus vidas, creencias, instituciones, su propio desarrollo económico, social y cultural y bienestar espiritual, así como las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, los estados deben llevar a cabo y garantizar un proceso de consulta a fin de llegar a un acuerdo u obtener el consentimiento libre, previo e informado del pueblo indígena afectado. Considerando que la herencia ancestral de los pueblos originarios está estrechamente vinculada con la vida, creencias, prácticas culturales e instituciones indígenas, cualquier intervención sobre dicho patrimonio debe ser sometida a un proceso de consulta; proceso que debe ser articulado no con individuales sino con las instituciones específicas que cada pueblo originario oriente para tal fin. La *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (artículo XXVIII) y la ley 25.517 (artículo 3) son más que elocuentes con respecto a los procesos de consulta a los que debe someterse el Estado cuando el patrimonio indígena se ve afectado:

Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículo XXVIII. Protección del Patrimonio Cultural y de la Propiedad Intelectual

3. Los Estados, con la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas, adoptarán las medidas necesarias para que los acuerdos y regímenes

Patrimonio y pueblos originarios... • 29

nacionales o internacionales provean el reconocimiento y la protección adecuada del patrimonio cultural y la propiedad intelectual asociada a dicho patrimonio de los pueblos indígenas. En la adopción de estas medidas, se realizarán consultas encaminadas a obtener el consentimiento libre, previo, e informado de los pueblos indígenas.

Ley 25.517, artículo 3: Para realizarse todo emprendimiento científico que tenga por objeto a las comunidades aborígenes, incluyendo su patrimonio histórico y cultural, deberá contar con el expreso consentimiento de las comunidades interesadas.

Sumado a esto, estos convenios y declaraciones internacionales estipulan que los pueblos indígenas tiene el derecho a participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, en todos los niveles de toma de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernen, en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente. Los pueblos originarios tienen derecho a determinar y elaborar sus prioridades y estrategias e intervenir activamente en la toma de decisiones en temas de su interés, ya sea para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos, decisiones en las cuestiones que afecten a sus derechos, en la elaboración y determinación de los programas de salud, educación, vivienda y demás programas económicos y sociales que les conciernen. Además, en la medida de lo posible, tienen derecho a administrar esos programas mediante sus propias instituciones.

Por último, no debemos olvidar el Protocolo de Nagoya del año 2010, el cual busca regular el uso que se hace de los conocimientos y prácticas tradicionales indígenas acerca y relacionados con los recursos genéticos, promoviendo una manera justa y equitativa de compartir los beneficios que se obtengan de dichos conocimientos y prácticas. Así, aquellos países participantes de este Protocolo deben adoptar medidas legislativas y administrativas a fin de asegurar que los beneficios que se deriven de la utilización de recursos genéticos, y los conocimientos sobre los recursos genéticos que están en posesión de los pueblos y comunidades indígenas, se compartan de manera justa y equitativa, sobre la base de condiciones mutuamente acordadas.

El marco de derecho es más que elocuente y habla por sí mismo. Si bien la ley 25.743 y las leyes provinciales de patrimonio le dan al Estado potestad sobre el patrimonio indígena, existe una batería de normativas legales que demuestran que cuando los pueblos originarios exigen la restitución y el control sobre su herencia, o cuando intervienen sobre su patrimonio, estos reclamos son legítimos y están ajustados a derecho.



¿Qué consideran patrimonio los pueblos originarios? ¿Qué es aquello que reconocen como su herencia ancestral? ¿Qué elementos materiales e inmateriales los identifican como colectivo social y los vinculan con un lugar, una historia y ciertas memorias? ¿Cuál es la relación que se establece con estos elementos y con qué acciones, saberes e ideas están conectados? Estas preguntas son respondidas y ampliadas en los capítulos que siguen, en los cuales delegados, referentes, autoridades y colectivos de pueblos originarios, desde su voz en primera persona, la voz del territorio, nos introducen a la temática del patrimonio indígena. A modo de conclusión de esta introducción intentamos resumir las ideas principales que se discuten en los capítulos del libro, siempre teniendo en cuenta y destacando que la pluralidad de las propuestas es el reflejo de la diversidad cultural.

En primer lugar debemos establecer que existe una marcada diferencia en la manera en que el Estado (o los organismos internacionales como la UNESCO) y los pueblos originarios se vinculan con el patrimonio. Mientras los primeros están más interesados en la patrimonialización (lo que implica la institucionalización, registro, custodia, tutela, puesta en valor y conservación del patrimonio), para los colectivos indígenas el patrimonio es territorio y, por lo tanto, se trata de una herencia ancestral que se encuentra en el mundo de la vida cotidiana. Mientras el Estado y organismos internacionales llevan al patrimonio indígena a un proceso de extrañamiento de sus vínculos con personas, lugares y prácticas (sociales, culturales o espirituales), involucrando a estos elementos en un proceso de musealización, lo que los pueblos originarios reconocen como su patrimonio son elementos activos insertos en los territorios y experimentados cotidianamente.

Segundo, los pueblos originarios consideran al territorio como su principal patrimonio. No se trata simplemente de tierra, de un inmueble, sino que el territorio trasciende lo material para transformarse en una totalidad animada; una unidad integrada por diversos elementos interdependientes. El territorio es el espacio geográfico y los elementos/fuerzas (naturales/sobrenaturales) que allí actúan, pero también son las personas que lo habitan, sus casas, los sitios arqueológicos, los cuerpos de los antepasados, una punta de flecha o una vasija cerámica antigua. Todos estos elementos están constituidos por la «carne» y las substancias del territorio. Incluso el idioma es territorio. En este sentido, el patrimonio es territorio, y la lucha histórica por el territorio, ha sido también una lucha por el patrimonio.²²

22.— Y es justamente a los territorios indígenas donde la academia debería llevar principalmente su trabajo y reflexiones sobre el patrimonio, en lugar de

Patrimonio y pueblos originarios... • 31

Este territorio ha sido fragmentado por la cultura moderna occidental y su obsesión de separar y clasificar las cosas en categorías desconectadas. En este proceso, muchos elementos han sido sacados de los lugares, provocando desequilibrios a distintos niveles. La recuperación de estos elementos permitirá el reordenamiento territorial y, en consecuencia, la armonía y la reproducción. Pero el restablecimiento del orden, del equilibrio y de la integridad territorial conlleva preparación. Este es el caso de la restitución de restos humanos indígenas. Restituir cuerpos es restituir territorio. Pero el retorno de los ancestros debe hacerse con conocimiento y no de manera compulsiva.

Tercero, en el proceso actual de los pueblos originarios, el patrimonio sirve para demostrar la preexistencia en los territorios y así sustentar el derecho a la identidad, el reclamo sobre el territorio y la legitimidad de las organizaciones originarias. El patrimonio no solo se convierte en un argumento sobre presencia y continuidad en los territorios, sino también sobre la conexión cultural pasado-presente. Los restos arqueológicos actúan contra los discursos negadores de la identidad indígena y promulgadores de la transformación cultural de los pueblos originarios, certificando que muchas de las prácticas pasadas se continúan en el presente. El patrimonio actualiza el pasado. Más allá de constituir dispositivos de memoria, los bienes patrimoniales comprimen el tiempo-espacio y permiten conexiones con fuerzas o ancestros del pasado. Así, en el territorio no solo todos los elementos están integrados y mutuamente determinados, sino que presente y pasado se articulan, por ejemplo a través de la trama de las cosas,

Cuarto, el patrimonio es identificado como una esfera de resurgimiento de las culturas indígenas. Varios de los autores de este trabajo destacan que las disputas y discusiones en torno a elementos patrimoniales, tal como el idioma, determinadas prácticas culturales, los sitios arqueológicos o los cuerpos de los ancestros, han activado procesos de recuperación de las formas indígenas, especialmente de la espiritualidad. Esta temática ha servido para generar viajes y encuentros que han llevado a distintas personas y colectivos indígenas a recordar y buscar reestablecer prácticas ancestrales, tales como ceremonias, cantos e idiomas. Lo que la ciencia, el Estado y el turismo ven como ruinas abandonadas, espacios inertes, objetos arqueológicos o «artesanías», son para los colectivos indígenas legados ancestrales y saberes

continuar circunscribiéndolos a encuentros científicos donde el acceso de las instituciones y organizaciones originarias (cuando estas son invitadas) es muy dificultoso, más si estos encuentros y congresos se realizan en países lejanos (p. ej. Jofré y Otarola 2009).

32 • Félix A. Acuto | Carlos Flores

que sirven para recuperar memorias y reestablecer prácticas²³. Estos sitios no solo son considerados sagrados, sino también son percibidos como lugares vivos (Crespo y L. Rodríguez 2013, pág. 172).

Quinto, el patrimonio y lo cultural son reconocidos como ámbitos clave sobre los que actuó la dominación occidental y que, por lo tanto, son importantes descolonizar. Existe un sistema de nomenclaturas, categorizaciones, contenidos e interacciones (con lugares, cosas, cuerpos) impuestas por la modernidad occidental que comienzan a develarse a partir de las discusiones sobre patrimonio. Se plantea así una lucha por las representaciones y la imposición de conocimientos.

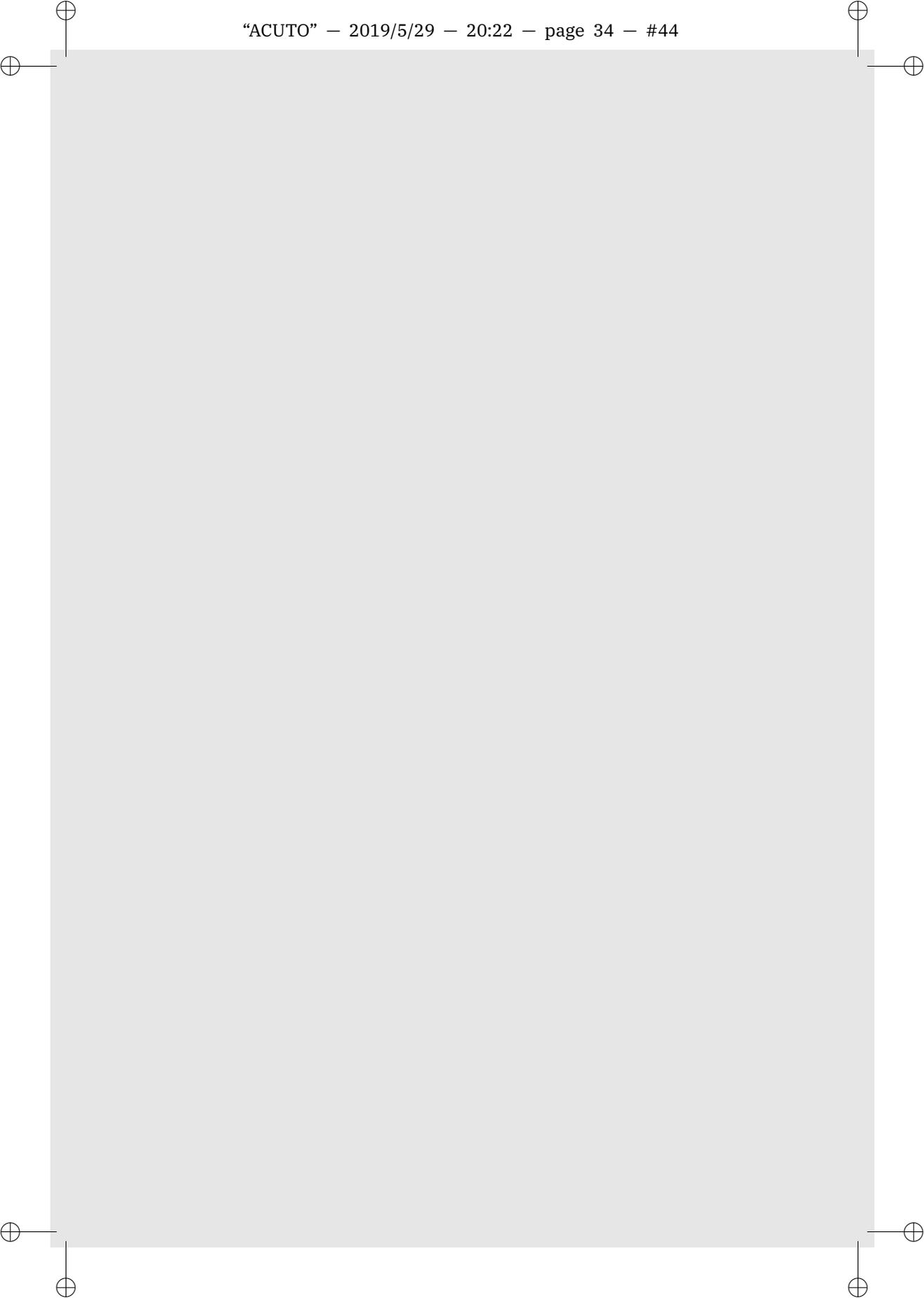
Sexto, el patrimonio es un campo de discusión y lucha política frente el Estado, en sus múltiples formas, el cual es identificado como uno de los apropiadores de patrimonio indígena. Las discusiones sobre el patrimonio se enmarca en la invisibilización, la preexistencia y el proceso actual de autoreconocimiento (un proceso que es irreversible) que atraviesan los pueblos indígenas en Argentina y en el continente, poniendo en entredicho las estrategias históricas de homogeneización cultural e identitaria llevadas adelante por el Estado argentino. La lucha indígena se va ramificando y hoy el patrimonio se encuentra en disputa por ser un ámbito que permite la visibilización y el reclamo por el cumplimiento del marco de derecho indígena, tal como lo es el derecho a la consulta. Se demanda así que los estudios y proyectos que involucren la herencia de los pueblos originarios, incluido el territorio, deben partir de la consulta, tal como lo estipulan el *Convenio 169 de la OIT*, la *Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas*, la *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* de la OEA y la ley 25.517. Algunos de los capítulos de este libro llevan esto incluso un poco más allá, exigiendo que este tipo de proyectos (programas de investigación, de vinculación o de puesta en valor) debieran servir a los pueblos originarios, sus proyectos y luchas.

En conclusión, elementos como los restos materiales del pasado presentes en el territorio no solo tienen una relevancia cultural sino también política (Manasse y Arenas 2015). Para los pueblos originarios son signos de la preexistencia en los territorios (véase también Hernández Llosa *et al.* 2010), elementos centrales para el reconocimiento de los colectivos indígenas en su discusión frente a quienes siguen negándolos. Pero el patrimonio no es solo esto, también está fuertemente relacionado con la reconstitución del orden territorial

23.- Véase también Kachi Yupi. Procedimiento de Consulta y Consentimiento Previo, Libre e Informado para las comunidades indígenas de la Cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc y Cacique y Consejo de Delegados, Comunidad India Quilmes 2010.

Patrimonio y pueblos originarios... • **33**

y la espiritualidad indígena. En pocas palabras, a contrapelo de las perspectivas que conectan al patrimonio con el etnodesarrollo y la productividad económica, para los distintos autores presentes en este volumen el patrimonio y lo cultural constituyen esferas centrales en el proceso actual de los pueblos originarios para seguir trabajando sobre el autoreconocimiento identitario y la visibilidad indígena, para poder demostrar la preexistencia en los territorios, para favorecer la reconstrucción de las formas e institucionalidad indígenas impactadas por Occidente, para promover la descolonización y la restitución y para fortalecer el orden territorial y el desarrollo del Buen Vivir.



Capítulo 2

Ciencia, patrimonio y pueblos originarios. Reflexiones críticas desde la perspectiva mapuche

Roberto Ñancuqueo*

.....

Por muchos años, el Pueblo Mapuche ha sido objeto de estudio científico. La ciencia ha jugado un papel negativo para nuestro pueblo. A pesar de esto, no es nuestra intención prohibirle a nadie investigar, pero sí ordenar la forma en la que se tiene que llevar adelante la investigación.

Vemos que la ciencia muchas veces estudia por el mero hecho de estudiar, para mostrarlo en un circuito interno de congreso y reuniones, pero sin buscar contribuir hacia afuera del círculo académico. Pareciera que los científicos buscasen justificar lo que ellos hacen frente a quienes los financian: el Estado, los organismos nacionales e internacionales, las ONGs, etcétera. Pareciera que en la medida en que haya interés por lo que uno está investigando por parte del mundo académico, les será posible conseguir más financiación. Ahora, la pregunta es: eso que los científicos hablan y discuten dentro de las universidades y en los congresos, ¿brinda algún servicio para la gente? Eso no se lo está preguntando prácticamente ningún científico. Lo que se investiga, ¿sirve para la mejor relación entre los pueblos originarios y la sociedad blanca?, ¿sirve para la relación entre los pueblos originarios, los gobiernos y el Estado? Por ejemplo, excavar las tumbas de nuestros ancestros, ¿es realmente útil para que la gente que no entiende el tema indígena

*.- Longko Lof Mapuce Pewel Katuwe y referente nacional del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO).

36 • Roberto Ñancucheo

lo comprenda mejor? ¿En qué beneficia a los pueblos originarios toda la inversión de recursos (incluyendo los lugares, los organismos y la infraestructura) que se hace con un becario o un investigador, quienes cada día se meten en nuestras comunidades a investigar los temas y problemas de los comuneros? ¿A quién le sirve toda esta inversión de recursos? En primer término, el mismo becario e investigador no está pensando en servirle a nadie sino a sí mismo y a su carrera. En segundo lugar, hasta el día de la fecha es poco lo que nosotros podemos utilizar de estos estudios para nuestro beneficio.

De todos modos, existe un sector de la antropología que ha tomado un camino distinto y busca hacer aportes a los pueblos originarios. Lo malo es que ahora se han querido transformar en los voceros de nuestras organizaciones. Pasaron de ser quienes decidían si los mapuches éramos pueblo originario o no, si éramos chilenos o argentinos, a reconocer nuestra preexistencia como pueblo-nación originaria y a intentar tomar nuestra vocería. Esto nos ha ocurrido en variadas oportunidades con grupos de investigación de distintas universidades. Esto justamente sucedió el 27 de septiembre de 2017, cuando fuimos convocados al Senado de la Nación para hablar sobre el tema de la prórroga de la ley 26.160.¹ Durante dicha reunión se apersonaron varios antropólogos pretendiendo hablar por nosotros, incluso sentándose en los lugares que estaban reservados para las autoridades indígenas, cuando la conversa era entre los pueblos originarios y los senadores. Parecía como si estos antropólogos podían decir la verdad del asunto y como si el resto de los que estábamos allí no podíamos hablar por nosotros mismos. Cuando no son voceros de sus descubrimientos, son voceros de nuestro posicionamiento político. Es realmente ridículo.

Muchos científicos nos vienen a decir, desde su punto de vista, cómo hay que hacer las cosas. Cuestionan nuestra representatividad e intentan usurparla porque consideran que desconocemos muchas cosas. Te discuten en el tema político si corresponde que hables vos o que hable otro. Siempre van a encontrar un lugar donde opinar. Como Encuentro de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO), mantuvimos en algún momento diálogos con distintos antropólogos quienes finalmente decidieron dejarnos de lado para ir a entablar diálogos con Félix Díaz bajo el argumento de que él era genuino. Pareciera que son ellos quienes deciden quién es genuino y quién no, quién es referente y quién no. Y ahí es cuando yo digo que la ciencia siempre ha estado ligada al poder, ya sea por el lado de los estudios o, sino, se hacen políticos estudiosos y se arrogan nuestra voz.

1.- Ley de emergencia en materia de posesión y propiedad de los territorios que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas.

Ciencia, patrimonio y pueblos originarios... • 37

Los primeros investigadores que llegaron a nuestros territorios fueron los de la Iglesia. Los primeros manuales sobre el idioma mapuche fueron escritos por curas. Hay un ejemplo pequeño que grafica muy bien esta conexión entre conocimiento y poder. Una palabra que nosotros usamos mucho, y que yo uso todo el tiempo, es: *peumagien*. Es un deseo: *kvme rvpu peumagien*, ojalá tengas un buen camino, tanto en la vida como cuando volvés para tu casa. Esto fue traducido por los curas como: Dios quiera. Esta traducción, de cierto modo, también se podría relacionar con el deseo, con el ojalá. Pero esta traducción incorporó otro sentido. De acuerdo con la traducción de los curas, ahora era el Dios de su iglesia, el Dios cristiano, el que te marcaba el rumbo. Además, creaba la idea de que los mapuches hablábamos de Dios. Entonces, eso de que la ciencia es objetiva y neutral, no es tan así. La investigación siempre ha estado al servicio del poder.

Existe otro ejemplo interesante sobre esto. Hace algunos años atrás entramos en contacto con el investigador Daniel Corach, quien a través de un estudio genético estableció que el 57 % de los argentinos tiene componentes genéticos indígenas. Esto era algo muy interesante para nosotros ya que tiraba abajo esa idea de que Argentina es el país más europeizado de toda América Latina. Corach nos contaba que debido a este descubrimiento fue contactado por gente del Jockey Club Argentino para preguntarle si él podía demostrar que ellos también tenían genética indígena. Lo que buscaba esta gente del Jockey Club era poder establecer que ellos eran originarios también y que, por lo tanto, tenían derecho a la tierra que poseían. Los grupos de poder siempre necesitan que la ciencia esté a su disposición. Como no podían discutir este conocimiento científico sobre el porcentaje de la indianidad en la población argentina, entonces la idea de estos grupos de poder fue sumarse a este descubrimiento y usarlo a su favor para contrarrestar aquellos argumentos que los signan de usurpadores de la tierra de los pueblos originarios.

Al servicio del poder ha estado por largo tiempo la historia, la cual ha invisibilizado a los pueblos originarios. Este es el caso de la figura de Kajfvkura, quien fue un destacado líder político de su época y de quien hoy prácticamente no se habla en los libros de historia. De la historia oficial también ha sido borrado Reukekurá, padre de Kajfvkura. Él participó del Parlamento de San Carlos, en Mendoza, cuando José de San Martín convoca a las autoridades mapuches para consultarles si podía atravesar con sus tropas su territorio para cruzar a Chile para luchar contra los españoles. Reukekurá es uno de los que cruza a San Martín a Chile. Tiempo después los historiadores de la oligarquía dijeron que San Martín fue a reunirse con los indios para decirles que iba a cruzar

38 • Roberto Ñancucheo

por un lado, cuando en realidad iba a pasar por otro, porque sabía que los indios eran soplones y que irían a contarle a los realistas los planes de San Martín. Los historiadores representaron el Parlamento de San Carlos como un simple engaño que San Martín le hizo a los indios para poder cruzar tranquilo para el otro lado, cuando la verdad es que San Martín pudo cruzar la cordillera porque lo llevaron los mapuches, sino no la hubiese cruzado nunca. Esto fue tergiversado y borrado de la historia, como también fue ocultado el hecho de que durante ese Parlamento San Martín afirma que él también era indio. Como buen guaraní que era, San Martín reconoce su identidad originaria, pero de esto no se habla, aunque sí se habla de Roca como el gran héroe de la patria. Esto marca a las claras quiénes escribieron y construyeron la historia de este país.

El tema de la descolonización es la nueva línea política progresista de los antropólogos. Dicen que la descolonización es la nueva herramienta para entender al dominado y al dominador y, por lo tanto, es importante escuchar a los pueblos originarios. Pero no a los pueblos originarios que están en relación con los blancos, sino que hay que ir a encontrarse con la gente que ha estado más ajena a la relación social, académica, política y demás. Así, estos antropólogos plantean que para que nosotros podamos hablar con ellos debemos tener conocimientos ancestrales y estar lo menos «contaminados» por el mundo moderno occidental. Pareciera que no podemos hablar de política, ciencia o aspectos sociales contemporáneos. Nunca quieren que estemos hablando a la par de ellos. Antes los antropólogos te hacían preguntas y te controlaban, y ahora te invitan a «participar». Y cuando uno se para a un nivel donde les discutís el conocimiento o les discutís los términos, ahí te plantean que para tener una charla buena hay que hablar con la gente que no ha sido «contaminada», la no contactada. Como si eso existiese. Como si no nos fuésemos encontrando, conociendo y aprendiendo de lo que hace cada uno; compartiendo saberes.

Estos estudiosos, para saber lo que saben, quizá estuvieron diez años haciendo un doctorado. Y yo, para saber lo que sé, lo fui incorporando a lo largo de mi vida. Pero pareciera ser que lo académico vale más, mientras que mi conocimiento, sin un título, no valiese tanto. Esa es la lógica de la gente de la academia. Te van a inventar un concepto, van a dar vueltas, y cuando ese concepto no les sirva más van a inventar otro. Porque el conocimiento está al servicio del poder y no al servicio de la gente, no al servicio de que nos entendamos mejor.

En la actualidad existe una discusión muy fuerte que viene desde el Occidente, la ciencia, ONGs y el Estado que se da en el marco del feminismo en el sistema occidental (no de las relaciones de género, sino

Ciencia, patrimonio y pueblos originarios... • 39

del feminismo). Esta discusión no tiene que ver con la construcción que hacemos los pueblos originarios en el marco de nuestras culturas. Una cosa es lo que discute Occidente sobre hombre-mujer, y otra distinta es lo que discutimos los pueblos originarios, quienes en realidad no discutimos, sino que asumimos estrategias de caminos hacia un futuro distinto. En las culturas originarias no hay personalismos, sino dualidad. Hombre y mujer estamos en el lugar que nos corresponde. Distinto es cuando te promueven desde afuera que la mujer tiene que liberarse y demás.

Debemos poner en valor el lugar que las mujeres han tenido en las culturas originarias, algo que se ha minimizado, representando su papel simplemente como el de criar niños. Y si bien esto ha sido en parte así, este papel no ha sido intrascendente sino, por el contrario, sumamente importante. Nosotros somos indígenas porque nuestras mujeres nos criaron como indígenas. Si nuestras culturas hubiesen sido simplemente guerreras, hubiésemos desaparecido y seríamos un simple recuerdo. Nosotros somos pueblos originarios porque las mujeres mantuvieron el idioma, la cultura y las prácticas, definiendo lo que nosotros somos. Ahora, cuando la ciencia o el Estado te analizan desde su esquema y desde su valoración, una vieja que cría niños es una pobre mujer. Nosotros, en cambio, valoramos el gran rol que tuvieron las mujeres en las culturas originarias. La estrategia para que nuestras culturas estén aún vivas ha sido diseñada por las mujeres. Para nosotros este rol y capacidad de la mujer es un gran patrimonio, y el reconocimiento de esto hace que hoy día la mujer cobre otra importancia dentro del mundo originario. Hoy día las mujeres continúan manteniendo este papel, pero además comienzan a asumir también el rol de dirigentes de sus comunidades, algo que se ha enfatizado en la última década. Las mujeres han comenzado a llevar adelante a sus comunidades en la lucha, con un pensamiento totalmente claro, tanto en lo político como en lo cultural. Esas son las transformaciones dentro de la cultura. Algunos nos preguntan si las mujeres pueden ser jefas mapuches, o *longkos*. No está escrito en ningún lado que no lo puedan ser. La mujer ha comenzado a ocupar ese rol porque tiene esa claridad cultural, política y estratégica.

La capacidad de poder transformarnos de acuerdo a la realidad que vivimos es un patrimonio que tenemos los pueblos indígenas. Esto tiene que ver con la dinámica de lo que nos pasó, con la colonización y la dominación que atravesó a nuestros territorios e hizo que nuestras culturas se transformasen. Porque seguimos produciendo cultura. Aunque a veces pareciera que la cultura es considerada como algo estático con cierto nivel de autenticidad, podemos afirmar que las culturas

40 • Roberto Ñancucheo

son dinámicas. Por supuesto dentro del mismo Pueblo Mapuche hay distintas posiciones. Quizá algunos se resistan más a estas transformaciones y piensan que está mal que una mujer sea *longko*, mientras que otros vemos esto con total naturalidad sabiendo que la mujer siempre ha sido la que ha preservado nuestra cultura hacia adentro, hacia el interior del núcleo familiar. Ellas han sido las que han mantenido y desarrollado nuestro idioma, nuestras prácticas rituales y nuestras prácticas medicinales. Todo esto ha sido producto de que la mujer ha asumido este rol.

Desde la historia se han escrito cosas muy machistas y distorsionadas sobre el Pueblo Mapuche, como que para ser *longko* había que tener cierta cantidad de mujeres, o que la nuestra era simplemente una cultura de guerreros donde las mujeres estaban totalmente sojuzgadas. Esto se ha hecho con la idea de desvirtuar lo que somos como pueblo. Dentro del Pueblo Mapuche la mujer no solo ha sido la que ha hecho el gran aporte de construir en el momento de la resistencia, sino que ha dado después otro paso diciendo: «ahora hace falta que hagamos esto». Las mujeres se encargaron, especialmente, de mantener el saber, transmitir la historia y reconstruir los aspectos culturales en épocas de la guerra. Por eso, cuando en el Pueblo Mapuche empezamos, por alguna circunstancia, a hablar de la historia, inmediatamente miramos a nuestras mujeres mayores. Los hombres tuvimos otro trabajo, que fue enfrentar abiertamente la llegada del invasor a nuestros territorios. Había que tomar las lanzas y las boleadoras y salir a pelear. Pero hubo alguien que, dentro del territorio, tuvo que encargarse de construir la memoria de todo esto.

Cuando hablamos de patrimonio debemos entonces hablar sobre quiénes han sido los encargados de cuidar este patrimonio. En el caso del Pueblo Mapuche, las mujeres han tenido un rol central en este sentido, encargándose de la conservación y transmisión de los conocimientos. En las estancias donde terminaron yendo a trabajar nuestros abuelos se prohibía hablar el *mapuzugun*, por lo que nuestros viejos no hablaban el idioma delante de ciertas personas. Pero la mamá siempre habló el idioma con sus hijos. De no haber sido así, nuestro idioma habría desaparecido después de un par de generaciones. Nuestras *kuse papai* (mujeres ancianas) se encargaron de transmitirlo. Si bien ellas advertían que no debía hablarse el idioma en ciertos contextos, gracias a las mujeres la práctica nunca se perdió en el contexto del hogar, de la familia y en la práctica ceremonial.

Dentro del Pueblo Mapuche, las mujeres son las grandes portadoras de los conocimientos ceremoniales, filosóficos y espirituales. Este es el caso de las *machi*, que si bien hay hombres, la mayoría son mujeres.

Ciencia, patrimonio y pueblos originarios... • 41

Ellas se encargaron de preservar y transmitir las ceremonias. En el caso del *Puelmapu*, o lo que hoy es Argentina, las autoridades del espacio ceremonial comunitario son las *pillankuse*. Ellas son la autoridad mujer, el espíritu de la anciana, del volcán, de la montaña. Así como la *machi* siempre está asociada con un área ligada al *menuko*, al pantano, en términos generales las *pillankuse* están asociadas con la montaña. Cada cual está conectada con una fuerza originada en algún elemento de la naturaleza. La *kuse papai*, la mujer mayor, está ligada al conocimiento del espíritu de la montaña, o *pvji*, que es la que nos trasmite el conocimiento a través de los sueños y a través de las cosas que pasan en la vida. Así se denomina a la autoridad filosófica: *pillankuse*. Una mezcla del espíritu del *kuse papai*, la mujer anciana, y el *pillan*, la montaña, la cordillera. A través de esta conexión con estos dos espíritus, y a partir del uso de la medicina, las *pillankuse* adquieren su conocimiento y autoridad ceremonial y filosófica.

En términos generales, en el *Puelmapu*, la *pillankuse* es la autoridad filosófica más conocida y que tiene mayor predominio en lo que tiene que ver con la definición en la forma sobre cómo ordenarse dentro de la comunidad. La *pillankuse* es quien ordena las ceremonias. Porque las ceremonias no se basan en fórmulas que se repiten una y otra vez, sino que dependen del contexto y de una variedad de señales y circunstancias. Es por eso que para poder ordenarlas hay que tener conocimiento y saber interpretar ciertas señales relacionadas con el momento que estamos viviendo: cómo está la luna en ese momento, qué ha pasado en los días previos, etcétera. Entonces, hay una lectura por parte de la *pillankuse*, sobre la que todos vamos coincidiendo y acordando. Pero quien tiene el conocimiento es la *pillankuse*, ya que ella es, como indica su nombre, quien se relaciona con esos espíritus. Es ella quien tiene la facultad de poder hacer una lectura y una traducción del viento, del río, de la lluvia y del movimiento telúrico. Pero a la vez tiene el *peuma*, el sueño, a través del cual le van transmitiendo cosas, que luego ella traducirá para poder transmitir las, a su vez, a la comunidad. *Pu pillankuse* tienen una relación muy fuerte con ese espíritu y con esa fuerza. Hay *pillankuse* que inclusive tienen un vínculo más fuerte que otras y son consultadas por distintas comunidades.

Ahora bien, tradicionalmente en la cultura y filosofía mapuche, la *machi* ha sido la autoridad máxima. El rol de la *pillankuse* es un rol que surge después de la invasión y la conquista, cuando los y las *machis* fueron perseguidos. En lo que hoy es Argentina, el invasor entendió que las *machi* eran el basamento ideológico del Pueblo Mapuche, por lo que se predispusieron a atacar a nuestros sabios, a los depositarios de todos los conocimientos filosóficos/espirituales. Así, se intentó borrar

42 • Roberto Ñancucheo

a todas los *machis* del territorio. A partir de esto, el llamado de la *Mapu*, de la tierra, comenzó a buscar en quién salir, en quién expresarse, y fue entonces que surgieron las *pillankuse*. Esto no sucedió tan marcadamente en Chile, donde sigue habiendo *machis* y donde prácticamente no existen las *pillankuse*. Por ejemplo, solo en Lumaco, un pequeño pueblito en Chile, había hasta hace un tiempo 23 *machis* pero ninguna *pillankuse*.

Es importante aclarar que los *machis* y las *pillankuse* no tienen el mismo rol. La *pillankuse* no hace el mismo tipo de curaciones que hace la *machi*. Su rol tiene más que ver con el ordenamiento ceremonial y la sanación a partir del uso del *lawen*, el uso de la hierba medicinal. La *machi*, por su parte, tiene la capacidad de entrar en trance, de llamar al espíritu en ese momento y de ver otras cosas. Es la encargada de hablar con ese espíritu que llega, de preguntar y consultar, y de recibir también la medicina. La *machi* es quien nos puede mirar a cada uno y decirnos qué medicina necesitamos de la que hay dentro del territorio. En cambio, la *pillankuse* no tiene esa capacidad, pero sí recibe cosas a través de los sueños. Es difícil encontrar a la *pillankuse* y a la *machi* actuando juntas, ya que hoy acá no hay *machis* y del otro lado de la cordillera prácticamente no hay *pillankuse*. Sin embargo, lo que está ocurriendo aquí, en el *Puelmapu*, es que la semilla del *machi* está llegando otra vez. Este es un proceso complejo que requiere mucha preparación. Tiene que haber una producción y vivencia de la cultura en el territorio para que este espíritu vuelva a estar. Hoy se sabe que hay una preparación, y hay una lucha y hay una continuidad, para que la *machi*, ese espíritu, empiece a resurgir en el *Puelmapu*. Nosotros sabemos que hay niños y jóvenes preparándose para eso. También hay muchos *machis* que están cruzando para este lado para acompañar este proceso.

La reconstrucción de la esencia de nuestra cultura es un proceso que está viviendo el Pueblo Mapuche. Esto es muy importante porque de ahí viene lo que nosotros somos como *che*, como gente. En un momento, muchos de nosotros pasamos a ser más campesinos, más criollos que mapuches. Muchos de nuestros hermanos se empezaron a llamar entre ellos paisanos en lugar de usar la palabra *peñi*. Se podría decir que es un modismo, pero no es lo mismo decir *peñi* que decir paisano. Porque cuando usás tu idioma estás marcando una forma de pensar. Porque nosotros entendemos que la *Mapu* te está escuchando.

Retomando la crítica a la ciencia, los que administran la cuestión académica buscan estar por encima de la gente. Buscan que la gente les entregue conocimiento, patrimonio, herramientas y usos que han estado toda la vida en una familia o en una comunidad, y que son un

Ciencia, patrimonio y pueblos originarios... • 43

patrimonio de esa familia y comunidad. Pueden ser cosas materiales las que los investigadores piden, pero sobre todo son cosas de las que no se ven. Pareciera ser entonces que nuestra gente debiera estar al servicio de la ciencia, de la universidad y de la academia, y no al revés.

En la universidad tienen un casillero para cada cosa y ahí le dan el estatus que pueda tener y, según eso, estará en el sótano o en el piso más alto. La ciencia occidental está dividida de tal manera que cada cual habla de temas puntuales. Nosotros conoceremos un poco más o un poco menos, pero consideramos que todo es un todo. Nosotros no hablamos de una cosa separada de la otra. Hablar de territorio es hablar de un todo, hablar de cultura es hablar de territorio. Todo está junto. Cuando hablamos de medicina hablamos del territorio y hablamos del *mapuzugun*, que tiene que ver con el conocimiento de los elementos del lugar. Hay cuestiones que son difíciles de entender. Por ejemplo, se dice que nosotros le decimos *ñanku* al águila. Esto es incorrecto, porque no es el águila en general sino que es un aguilucho blanco que tiene una forma particular de dirigirse a la gente. Cuando te topás con este aguilucho, dependiendo de la forma en que te lo hayas encontrado, te va a ir marcando el camino y te va a ir indicando cosas. En el territorio existen cosas que son exclusivamente de dicho territorio y que se manejan dentro del *mapuzugun*.

Relacionado con esto está el tema de la restitución de los cuerpos de hermanos indígenas que se encuentran prisioneros en museos. La ciencia hace sus reuniones para discutir esto desde su punto de vista sin interesarse realmente por lo que estas restituciones significan para nosotros y la complejidad que tiene el regreso de un ancestro al territorio. La restitución pasa a ser así un casillero más de la ciencia desconectado del todo, un simple acto de restituir huesos como si fueran objetos, cuando es mucho más que eso. Implica volver a ordenar un territorio que de alguna manera ha sido desarticulado. Para esto se tiene que dar un proceso con distintas etapas dentro del pueblo. El caso de Kajfvkura puede graficar un poco mejor estas ideas.

Debemos partir primero por establecer qué significa Kajfvkura para el Pueblo Mapuche. Kajfvkura es un *toki*, y un *toki* no es lo mismo que un *longko*. Un *toki* tiene que ver con un estratega y un referente a quien todo el pueblo le da ese valor de ser el representante en el momento de la guerra. Es quien define cómo será llevada adelante la lucha. Kajfvkura fue en su momento un *longko* que, hacia la tercera década del siglo XIX, llega desde el sur del *Ngulumapu*, lo que hoy sería Chile, enviado por el Pueblo Mapuche. Sale del *Ngulumapu* y se instala en el *Puelmapu*, o lo que hoy es Argentina, no porque no tenía a dónde ir sino porque es enviado a representar y accionar por el Pueblo Mapuche debido a sus

44 • Roberto Ñancucheo

características personales, de lucha y de organización. Su misión era instalarse en las Salinas Grandes, en la región pampeana, porque se trataba de un lugar estratégico desde donde se iniciaba el saqueo del territorio para ser llevado a Europa. Era necesario en esa época custodiar ese botín que eran las Salinas Grandes, entonces Kajfvkura es enviado allí, donde se convierte en el jefe de toda esa zona para, desde allí, defender el territorio y bloquear el avance del *wingka* (el invasor europeo). La Conquista del Desierto (como si hubiera sido un territorio inhóspito donde no había nadie) fue el avance de un ejército y el Estado argentino sobre los pueblos originarios que allí vivían. Kajfvkura fue el *toki* que vino a hacerse cargo del enfrentamiento y la lucha contra los blancos que avanzaban hacia el territorio mapuche. Es por eso que su tumba es saqueada por los soldados del Ejército argentino. Porque su cuerpo representaba un botín de guerra, botín que al día de la fecha continúa en el Museo de la Plata. Si bien para la cultura blanca su cuerpo es parte de las colecciones de un museo, para nosotros Kajfvkura está preso desde hace más de 100 años, detenido desde el día que se lo llevaron.

Aunque han habido otras restituciones de cuerpos de *longkos* importantes para la historia del Pueblo Mapuche-Tehuelche, cuando hablamos de Kajfvkura nos referimos a «el» jefe militar que comandó las fuerzas del Pueblo Mapuche; una figura muy importante por lo que su restitución involucra la búsqueda de una forma dentro del Pueblo Mapuche. Si bien hay familia viva de Kajfvkura que hoy integra la comunidad Namvukurá, instalada en San Ignacio (provincia de Neuquén, aunque son originalmente de la zona de Chimpay, en el límite entre las provincias de Río Negro y Buenos Aires), Kajfvkura no representa solo a la familia Namvukurá sino que representa a todo el Pueblo Mapuche. Kajfvkura simboliza la lucha por nuestro territorio, por mantener nuestra forma de vida, nuestra cultura y nuestra ideología. Es por eso que la definición sobre la restitución de Kajfvkura no pertenece a la familia Namvukurá.

Nosotros, como ENOTPO, hemos entendido que más que generar la restitución urgente de los restos de Kajfvkura, habría que generar, sin ninguna duda, las condiciones para que los restos lleguen al mejor lugar y de la mejor manera. Hay una primera cuestión que debería entenderse. Nosotros somos mapuches, somos gente de la tierra, y como gente de la tierra, cuando dejamos este espacio, vamos a descansar a otro lugar donde mantenemos nuestras formas de vida, nuestro espíritu y nuestra manera de seguir entendiendo y entregando el conocimiento. Este lugar es el *Pvjimapu*, donde está la Tierra de los Espíritus. Este lugar está ubicado más abajo. Entendemos que, como gente de la

Ciencia, patrimonio y pueblos originarios... • 45

tierra, debemos ir a la tierra y es en la tierra donde trascendemos como *che*, como gente. Entonces, para que nuestros espíritus trasciendan este mundo, nuestro cuerpo se tiene que hacer tierra. El cuerpo de nuestro *toki*, de nuestro gran líder, no se ha podido hacer tierra. Por eso es tan importante que él vuelva al territorio mapuche. Después si va a San Ignacio, a las Salinas Grandes o al sur del *Ngulumapu*, de donde vino, es otra discusión. Una discusión que incluso creo que hay que tomarla como secundaria. Lo que tenemos que lograr es que él vuelva. Pero no porque así vamos a ganarle una cinchada a alguien (al Museo de La Plata o al Estado), o por egoísmos personales para regodearnos diciendo que fuimos aquellos que lograron la restitución de Kajfvkura, sino porque ese espíritu está faltando en nuestro territorio. Porque en la medida en que nosotros no volvemos al territorio, este territorio se debilita. Y para que el espíritu de un mapuche vuelva tiene que hacerse tierra otra vez.

Hace por lo menos treinta años que estamos reflexionando sobre esto y sosteniendo que Kajfvkura tiene que regresar al territorio mapuche. Algunos para decir que tienen a Kajfvkura en su comunidad o por una cuestión de espectacularidad. Hace algunos años algunos miembros del Pueblo Mapuche habían encargado a un artista el diseño de la tumba de Kajfvkura, que iba a ser un mausoleo en forma *kultrung* (tambor ceremonial) gigante, algo muy lejano a esta idea de volver a la tierra. Se creía que para recibir a nuestro gran *toki* debía hacerse una construcción majestuosa. Ahora bien, para majestuoso dejémoslo en el Museo de La Plata, que de por sí es majestuoso. Se planteaban estas ideas espectaculares por una necesidad de parecerse al opresor. Si se busca majestuosidad que se lo lleve a algo majestuoso mapuche, como el medio de la inmensidad de la Pampa o al cerro más grande de nuestro territorio. Desde un lugar así va a volver con su fuerza. Entonces, lo importante no es copiar a la cultura occidental, sino hacer lo propio. Existe un concepto en *mapuzugun* que es *taiñkiñegetuam*, que significa «para volver a ser uno». Ese es nuestro lema. Para volver a ser uno como pueblo, uno como persona, lo que éramos antes.

Todos nosotros somos una fuerza distinta y entre todos conformamos una fuerza mayor. Pero todos somos un elemento más de la naturaleza y un *newen*. Y cuando estamos fuertes, el *newen* está fuerte. Ahora, en la medida en que se vayan sacando de nuestros territorios a los *machis*, a los *longkos* y a aquellas figuras de relevancia para nosotros como pueblo, como el caso de Kajfvkura y otros grandes *longkos*, seres que son mucho más fuertes que lo normal, los *pu newen* y el territorio se irán debilitando. Es por eso que necesitamos que vuelvan al territorio. Kajfvkura, como figura emblemática del Pueblo Mapuche, quien defen-

46 • Roberto Ñancucheo

dió la autonomía del Pueblo Mapuche, debe regresar al territorio para que este se ordene y fortalezca. Ahora, dónde debería ser llevado, considero que es algo secundario. En términos de estructuras mapuches, alguno podría argumentar que Kajfvkura debería regresar a su *tuwün*, su lugar de origen. Si es así sus restos deberían ser entonces llevados al sur de Chile, de donde vino. Por otra parte, si nos enfocásemos en el *küpalme*, el linaje o dinastía, entonces sus restos deberían ir a donde hoy está su familia. Pero Kajfvkura trasciende todo esto, por lo que sostengo que, como una cuestión política, lo más importante es que regrese al territorio mapuche para ordenarnos como pueblo.

El Pueblo Mapuche es un pueblo-nación muy grande e importante entre los pueblos originarios de América que debería estar un poco más ordenado. Estamos dando peleas por muchos lugares, pero también hemos entrado en una etapa de complejidades y competencias donde necesitamos que esa fuerza venga a ordenarnos en lo político-social para que podamos saber qué es lo más importante y para lograr la unidad. Cuando los restos de nuestro *toki* descansen finalmente en nuestro territorio, el Pueblo Mapuche se va a ordenar de otra manera. Además, el regreso de Kajfvkura tendrá un gran impacto en la psiquis de cada mapuche, ya que con el regresaría también el alma guerrera.

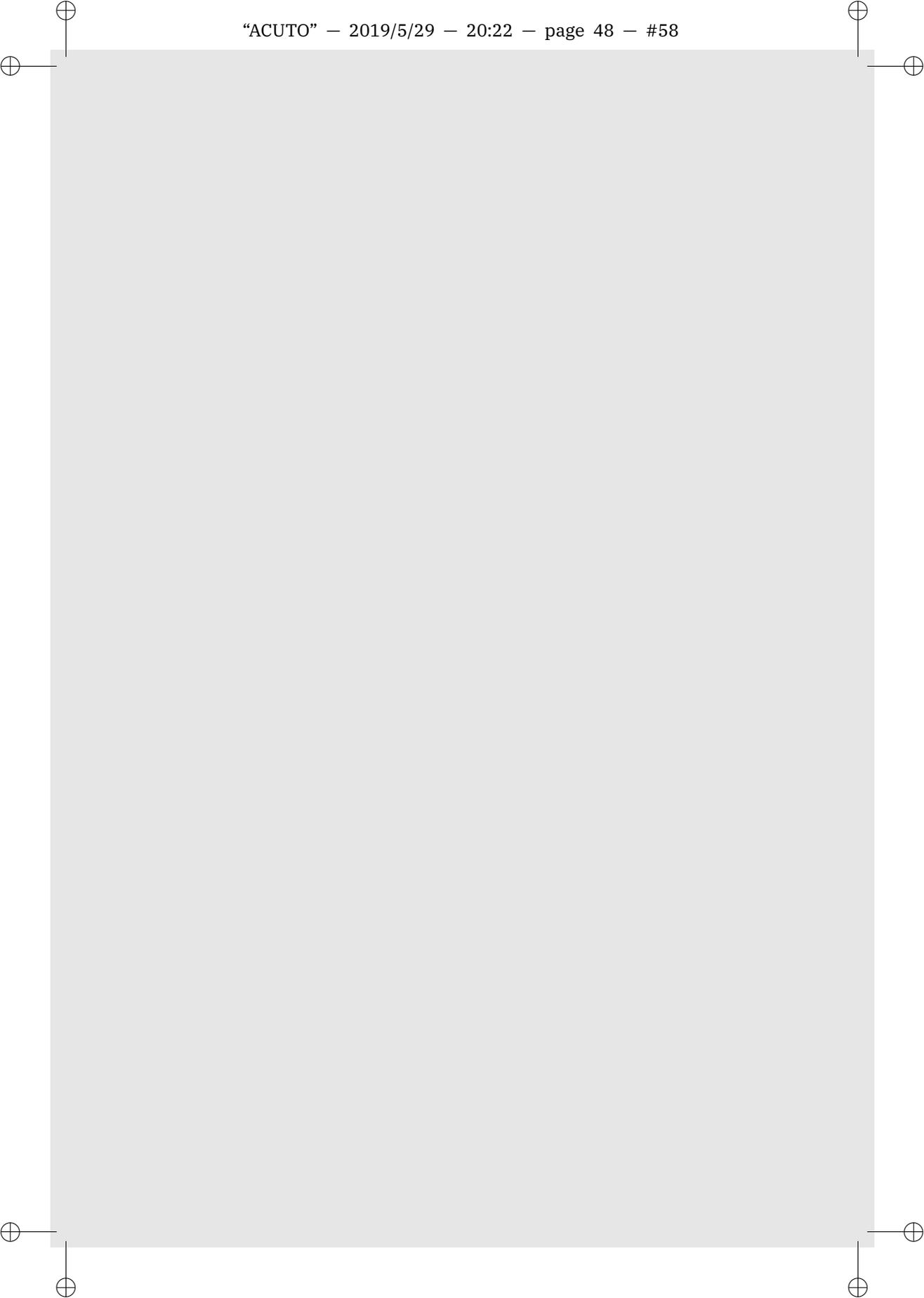
Pero la de Kajfvkura no es la única restitución que es importante para el Pueblo Mapuche. Necesitamos que vuelvan los cuerpos de nuestra gente para que vuelvan sus espíritus y así fortalecer el territorio y fortalecernos a nosotros mismos. No es el cascarón lo que regresa al territorio, sino la fuerza, el *newen*. Cuando realizamos una ceremonia en el territorio hablamos con las fuerzas y con los elementos. Les avisamos que estamos allí y se les explica por qué y qué es lo que necesitamos que ellos hagan, en qué queremos que ellos nos acompañen. También se le habla a los espíritus de los ancestros, de los viejos que han estado allí. Pero estos espíritus están ausentes, sus fuerzas están ausentes, si sus cuerpos fueron removidos del territorio y llevados a museos. La academia no entiende nada de esto, o no le interesa. Esta es la experiencia que estamos teniendo con el Museo de San Rafael (provincia de Mendoza), al que le estamos exigiendo la restitución de los cuerpos indígenas que ellos tienen en sus colecciones. Sin embargo, nos encontramos una y otra vez con trabas y acciones intencionales que buscan desvirtuar la ley de restitución (ley 25.517) y la espiritualidad indígena, tal como escuchar de los investigadores de dicho museo que, como argentinos, ellos también se sienten con derecho sobre esos cuerpos porque, según ellos, son parte de la «historia argentina». También intentan negar nuestro derecho a reclamar dichos cuerpos argumentando que no se trata de los restos mortales de ancestros mapuches debido a que

Ciencia, patrimonio y pueblos originarios... • 47

supuestamente esos difuntos aparecieron asociados a elementos que no son mapuches, o diciendo que se trata de cuerpos de personas más altas, mientras que supuestamente los mapuches seríamos más bajos. Con argumentos como estos buscan negar nuestro derecho a solicitar su restitución.

Hoy en el área de San Rafael, así como en otras áreas de la provincia de Mendoza, han tenido lugar fuertes vientos (viento zonda) y algunas grandes inundaciones, seguidas de fuertes sequías, que han erosionado los terrenos, provocando el afloramiento de los huesos de nuestros ancestros. Es nuestro deber cuidar estos huesos que están emergiendo en todo el territorio porque ellos son las marcas de que nuestra gente ha estado siempre allí. No es casualidad que estos esqueletos están aflorando justo ahora. Estos ancestros se están dando cuenta de que nosotros estamos peleando por el territorio. Aunque por mucho tiempo se dijo que en Mendoza no había indios, ahora estamos apareciendo por todos lados. Son nuestros antepasados que están diciendo: «acá estamos y acá estuvimos». No es ninguna casualidad que nuestros muertos emerjan ahora. Están apareciendo en el momento que correspondía que aparecieran, y es nuestro deber darles resguardo. Buscamos por ello armar nuestro cementerio. Allí vamos a volver a tierra a todos estos cuerpos y a los mapuches que mueran a partir de ahora. Entonces, gran parte de nuestra tarea a partir de aquí va a hacer esa, restituir los cuerpos que se encuentran en el Museo de San Rafael.

Este es el patrimonio cultural de nuestro pueblo, el patrimonio que tiene que ver no solamente con lo que uno puede ver, o con el conocimiento que uno puede expresar, sino también con lo que creemos, lo que entendemos de la naturaleza y cómo se manejan estas fuerzas. *Machis* y *pillankuse* nos dirán si estamos en el camino correcto, por eso es importante escuchar sus voces.



Capítulo 3

Para caminar bien sobre el territorio

Rosalía Barra*

.....

Desde el territorio es desde donde comenzamos a construir, porque somos nosotros los que tenemos la memoria todavía viva y los que poseemos el contacto directo con el territorio. En el territorio tenemos nuestro *lawen*, como le decimos nosotros a la medicina, tenemos el agua cristalina o *ligko*, tenemos los frutos como el piñón o *ngülliu*. Para nosotros el territorio es vida. Pero tenemos que dar para recibir.

En nuestro territorio están los árboles conocidos como pehuenes. Estos pehuenes son milenarios. Tenemos un contacto especial con ellos. No llegamos y entramos así sin más. Primero, pedimos permiso porque estos pehuenes tienen su propia fuerza natural. Cada elemento tiene su propia fuerza, tiene su *ngen* (su dueño) y su *mongen* (su vida). El pehuén no se corta por ser una planta sagrada, pero si uno necesitase obtener su *lawen*, la planta medicinal, lo puede hacer pidiendo permiso en tu lengua, en tu *mapuzugun*. También para subir a una *mawida* o montaña se debe pedir permiso. No podemos explotar el territorio poniendo hoteles y cabañas por cualquier lugar. Nosotros, para construir primero evaluamos qué se va a construir, dónde, cómo vamos a construirlo y de qué forma. Primero realizamos una variedad de análisis y consultas con todos nuestros *lamien* (hermanos y hermanas) que están cerca.

Nosotros no estamos solos, tenemos una espiritualidad que nos acompaña en el día a día. Las plantas también tienen su espiritualidad. Si yo estoy bien y armónicamente con lo que es la naturaleza, la natura-

*.- Autoridad filosófica del Consejo Zonal Pewence e integrante de la comunidad Puel, Pueblo Mapuche.

50 • Rosalía Barra

leza también va a estar bien. Ahora, si yo estoy mal y estoy dañando la naturaleza, estoy enfermando el territorio y me estoy enfermando a mí mismo porque hay un desequilibrio, un desorden. En algunas ocasiones, cuando alguien se enferma, es porque le hizo un daño perjudicial a la *Mapu*, a la tierra. Porque la tierra es una madre tierra. Nosotros cada vez que nos levantamos a la mañana, cuando llega la claridad, con el mate hacemos un *pufentun*, que es una rogativa asperjando el mate. Todos los días hay que hacerlo para andar bien. Pedir permiso para estar, agradecer también porque dormiste bien, y continuar ese día. Para que te den un lineamiento de camino tenés que pedirlo, para tener un buen *antü*, un buen día, un caminar bien sobre el territorio. Uno necesita que le den un camino. Decimos que cuando nos dan un camino se hace todo fácil, cuando no nos dan un camino a veces se fracasa; por ejemplo, puede ser que uno quiera ir a algún lado y no llegue el vehículo o se rompa o pase algo.

Cuando por alguna razón nos tenemos que ausentar de nuestro territorio nos tenemos que preparar. No todos lo hacemos, pero yo tengo la costumbre. Me levanto temprano y lo primero que hago en el *kütralwe*, en el fogón, es dejar encargado el territorio, dejar encargada mi casa, dejar encargado mis animales y dejar encargado todo lo que este allí para que esté bien. Te conectas con el *lelfün* (con el espacio ceremonial) y con la *Mapu* para que te cuiden y resguarden tu territorio y para que estén resguardados tu casa, tus animales y tu familia.

Donde existe un cementerio o un sitio sagrado donde se ha hecho un *ngellipun* (una rogativa), siempre queda la fuerza natural ahí o la fuerza del *püllü* (el espíritu) y del *ngen* (o el dueño de ese espacio) como decimos en *mapuzugun*. A veces, si uno pasó situaciones malas, le pide también para que le dé fuerzas a uno para poder retomar el camino. Cuando hacemos una relación, un *ngellipun züngu*, siempre lo vinculamos con esa fuerza natural también, con la fuerza de ese *ngen* que estuvo ahí. Porque esa fuerza siempre permanece allí, está siempre presente, no desaparece. Esta fuerza es tanto del lugar como de las personas que allí vivieron. Un lugar tiene su fuerza y quien entra en ese territorio debe pedir permiso al *ngen* de ese espacio. Entonces, esa persona que entró allí puede estar mancomunada con las personas que estuvieron allí antes y con la fuerza natural del lugar. Por ejemplo, cuando nosotros hacemos una *ruka* (o casa), primero hay que pedir permiso a ese espacio, entonces esa casa crece bien, con mucha fuerza y con mucha armonía. Si esa casa está bien, ordenada con toda esa familia, crece. El ordenamiento permite el crecimiento, el estar bien. Ahora, cuando uno llega y se adentra en ese lugar y no pide permiso a esa fuerza, puede haber consecuencias. Por ejemplo, puede haber

Para caminar bien sobre el territorio • 51

enfermedades o peleas en la familia, o a veces los chicos se ponen rebeldes. Es decir, se produce un desequilibrio. Si se rompe el ordenamiento, el espacio se empieza a decaer despacito. Pero cuando se está armónicamente con ese espacio, se solicitó su permiso y se está todo el tiempo, se entra en un contacto familiar. Nosotros como *che*, como personas, tenemos también un *nor*, un ordenamiento espiritual.

Nosotros pasamos cerca de los sitios sagrados o cementerios, pero nunca hay que pisar ese espacio. Sí se puede pasar cerca e incluso se le puede llevar agua o mate y tirar un poquito de yerba. De esa manera se establece un contacto con esa fuerza. Uno siempre tiene que compartir. Cuando comemos podemos arrojar un pedacito de pan para compartirlo con esas fuerzas. Al igual que con el pehuén cuando juntamos sus piñones. Antes de empezar a recolectarlos lo que hacemos primero es el *chavín*, es una bebida hecha con los mismos piñones que se prepara y se comparte con el pehuén para agradecerle y pedirle que tenga buenos frutos, para que esté resguardado, para que siga manteniendo sus frutos y para que estos sean bien granaditos. Sin embargo, hay otras personas que van, sacuden al pehuén y juntan el piñón para su comercialización. Eso es lo que hace el turismo. Van, rompen y bajan el piñón y después elaboran alfajores o lo hacen café y venden y venden. Nosotros ahora nos estamos dando cuenta que los pehuenes cada vez tienen menos piñones que están más desgranados, no está relleno el fruto. Sin embargo, dónde todavía hay mapuches que mantenemos nuestras formas tradicionales, los piñones crecen bien. Algunos vienen y nos dicen: «¡tantos piñones tiene tu pino! tu pehuemiento». Pero uno sabe, entiende por qué está así. Es porque uno sigue conservando el mantenimiento.

Este tipo de relación también la mantenemos con nuestros sitios sagrados. Cuando estos lugares se intervienen y se excavan, lo que se produce es un desequilibrio y un desordenamiento. Es como que rompe la armonía, rompe el *küme feleal* y el *nor feleal*, que son las normativas del Pueblo Mapuche. ¿Y cómo se manifiesta este rompimiento de la armonía? Yo creo que es lo que está sucediendo en la actualidad, algunos dicen la contaminación, otros el cambio climático. Está todo relacionado a eso: al desorden que hay ahora y que a veces se manifiesta a través de una avalancha o a través del crecimiento del río que te tira y destruye la casa. Todo este tipo de cosas se están viendo mucho. Nosotros decimos que es por ese desorden natural y cultural. La tierra se está manifestando porque se han llevado cosas, la han saqueado.

Cuando la ciencia se mete en nuestros lugares sagrados y excava, por ejemplo, un cementerio y se lleva los restos mortales a un museo, lo que sentimos es dolor, malestar e impotencia. Impotencia por no

52 • Rosalía Barra

poder intervenir. ¿Cómo poder defendernos para que no se lo lleven? Eso está en contra de las reglas de todo el Pueblo Mapuche. No sé si es el caso en todos los pueblos originarios, pero ante estos hechos el Pueblo Mapuche siente que se le está haciendo un daño.

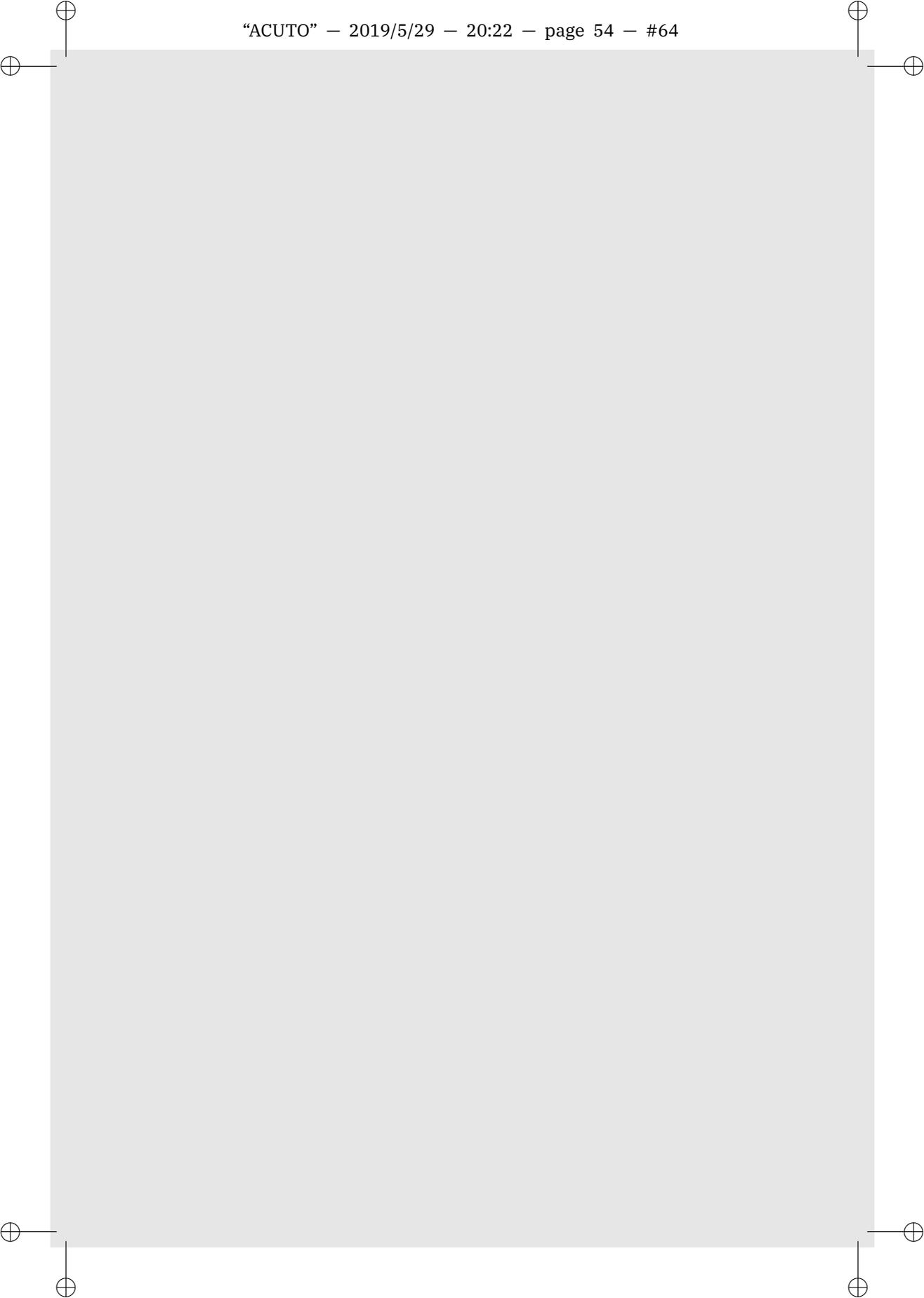
Tiene que quedar claro que la relación con quienes están enterrados en estos cementerios nunca se termina. Nosotros sentimos que nuestros mayores nos siguen acompañando. Más allá de que ellos no estén, nos siguen acompañando con su espiritualidad. Muchos piensan que son huesos y ya, pero esos huesos también son símbolos de la espiritualidad. No es que no tienen nada más que ver. Tiene que ver con nuestra espiritualidad. Y que los saquen de allí impacta. Es tan difícil de expresarnos sobre eso. En *mapuzugun* me puedo expresar mejor, pero en castellano me resulta más difícil explicar el impacto y el daño que esto produce en nuestro pueblo y sobre todo en la espiritualidad. Estos restos son de los pueblos originarios que estuvieron ahí, y que seguimos estando, pasando de una generación a otra. Ellos son nuestras raíces.

Esos cuerpos tienen su energía. Los viejitos decían que cuando se saca un cuerpo del lugar donde está enterrado, si no llaman al *püllü*, el espíritu continúa andando pero como desubicado, desorientado. Así queda el espíritu cuando al cuerpo se lo llevan. Cuando el cuerpo está en un museo los espíritus están sufriendo porque todavía están encarcelados. Al no estar liberados, nosotros estamos todavía sufriendo una gran contaminación de distintas formas. Es como que hay una pérdida de conciencia de los mismos jóvenes, quienes se meten a veces en lo que es la tecnología o en la bebida. Incluso hay jóvenes que se han metido en la droga. Hay un desordenamiento total, y esto se debe en parte al hecho de que nuestros antepasados todavía están encarcelados. Ellos todavía están presos y, hasta que ellos no vuelvan, no vamos a tener la libertad. Pero para que vuelvan hay que saber cómo retirarlos. Tiene que haber una persona que sepa cómo retirarlos. Hay que hacer un *eltun* (la ceremonia funeraria), hay que saber adónde quedó su territorio, de dónde era su *küpan* y su *tuwün*, su origen familiar y territorial, es decir de dónde vino esa persona. Hay que saber todo esto porque no vamos a sacarlo del museo para llevarlo a Esquel cuando a lo mejor era de La Pampa. Cuando se restituye un cuerpo tiene que ir a donde quedó su espíritu. Tiene que volver al territorio dónde nació y creció. Cuando nace una criatura siempre se le hace una ceremonia el día de su nacimiento en su territorio de origen. Entonces tiene su *newen*, su fuerza ahí, y hay que restituirlo a ese lugar, a ese espacio donde está su *püllü*. Yo no me atrevería a ir a sacar a alguien de un museo cuando no sé dónde tiene su lugar. Entonces, primero hay que saber cómo sacarlo

Para caminar bien sobre el territorio • 53

de un museo, porque a lo mejor, si lo llevamos a otro lado, desordenamos más de lo que está, o te persigue después. Uno mismo se puede enfermar también.

La ciencia debería escucharnos, generar un diálogo, y hoy por hoy este diálogo no está, no sucede. La ciencia o el turismo vienen a nuestros territorios, se instalan por detrás, construyen una cabaña y o quizá un circuito, o excavan un lugar sagrado, y yo estoy acá como una estampa. Nos ignoran. Cuando estas personas llegan al territorio lo primero que deben hacer es dialogar con nosotros e intercambiar ideas. Ojala se frenasen todos estos estudios arqueológicos y no se hicieran más. ¿Para qué van a ir a hacer el estudio? ¿Para saber cuántos años tiene? Para mí que quede ese espacio guardado y no lo toquen más y que no lo muevan más. Estos estudios afectan el *tuwün* y el *küpan*, el ordenamiento territorial, y afectan la espiritualidad.



Capítulo 4

Pueblo Mapuche, patrimonio, restitución y espiritualidad

Luis Pilquiman*

.....

En general, las cuestiones del patrimonio cultural son temas que poco hemos discutido dentro del Pueblo Mapuche. Lo que ha pasado, es que nuestras reivindicaciones han estado orientadas en otras direcciones, tal como la afirmación de la identidad, las disputas territoriales y el reclamo de derechos básicos. La lucha se ha centrado en estos aspectos y en la reconstrucción social y de las comunidades del Pueblo Mapuche. Para entender esto debemos tener en cuenta la realidad fragmentaria del Pueblo Mapuche que incluye familias que viven en los territorios organizados en comunidad, familias mapuche dispersa en distintos lugares, un gran número de mapuches habitando en las ciudades (algunas familias incluso por varias generaciones). Sumado a esto, también debemos considerar las particularidades que cada estado provincial y sus gobiernos nos imponen. También hemos estado abocados a desarrollarnos económicamente para poder vivir, mejorar nuestras condiciones de producción y diversificar las alternativas productivas. Además de formar nuestra espiritualidad, el territorio nos permite desarrollarnos económicamente. Durante muchos años estas han sido las luchas. Incluso las luchas de nuestros antepasados estuvieron enfocadas en el desarrollo territorial y en las divisiones políticas. El eje de nuestras organizaciones ha estado puesto en estos temas, aunque de a poco se empieza a tomar el conocimiento y reivindicación de lo cultural.

*.- Dirigente de la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro.

56 • Luis Pilquiman

Las situaciones sociales y las cuestiones inmediatas y coyunturales nos han llevado a generar un tipo de lucha, mientras que otras se fueron dejando de lado. De todos modos, siempre ha habido personas dentro del Pueblo Mapuche que se han abocado a trabajar sobre los temas culturales y espirituales porque tienen conocimientos y dones particulares para hacerlo. Aún es posible ordenar estos aspectos. No está todo perdido por más que haya falta de práctica. Debemos encontrar personas que le dediquen tiempo y trabajo a estos temas, entendiendo que el pensamiento ancestral es nuestro marco político ideológico para todo nuestro accionar como Pueblo Mapuche.

Durante los últimos cien años o más, los pueblos originarios hemos estado preocupados por sobrevivir. Estas urgencias han provocado que temáticas, como «lo patrimonial», se hayan detenido y no se haya dedicado tiempo a pensarlas. Somos culturas que hemos intentado sobrevivir. Culturas que aún hoy se las siguen invadiendo desde la ciencia, las tecnologías y lo cultural. Esto ha dificultado pensar lo nuestro hacia adentro, pero ha llegado el tiempo de hacerlo. Hay cuestiones que hay que empezar a repensar y que se irán modificando paulatinamente, tal como por ejemplo contar la verdadera historia, que la historia sea contada por los propios hermanos que viven y que han vivido y han sobrevivido las luchas de los pueblos.

El contexto histórico ha hecho que nuestra cultura prácticamente no se haya podido desarrollar en este período, por lo tanto, lo que mostramos es parte de lo que éramos antes y un poco de lo que somos ahora. O más de lo que somos ahora que lo que éramos antes. Entonces, primero tenemos que trabajar hacia adentro en recuperar lo nuestro para después poder salir a compartir, a interculturalizar. Es por esto que el tema de la interculturalidad como lo plantea el Estado es algo que a mí en particular no me termina de cerrar. Primero necesitamos trabajar orientando nuestros esfuerzos hacia nuestra gente. Luego, dentro la realidad que vivimos, podemos comenzar a imaginar con el resto de la sociedad una relación, un reconocimiento y un respeto cultural que en la actualidad no se da.

Es bueno que muchos de estos temas, como los aspectos culturales, y en particular los patrimoniales y hasta espirituales del Pueblo Mapuche, empiecen a ser discutidos y a entrar en conocimiento de propios y ajenos, conocimiento de todo el conjunto. Hoy nos toca vivir esta sociedad donde hay distintas culturas y distintas creencias religiosas y, en muchas situaciones, tenemos que convivir y compartir cosas. Sin embargo, no debemos olvidar que hay una cultura dominante y una dominada y postergada por 100 años, entonces hay una desigualdad muy importante. Me parece que hay que seguir trabajando mucho más en lo

Pueblo Mapuche, patrimonio, restitución y espiritualidad • 57

nuestro e ir compartiendo lo que haya que compartir con la sociedad occidental. Pero hay mucho para trabajar hacia adentro primero.

Lamentablemente, jugamos permanentemente el juego que el opresor nos propone, ya sea el Estado, los poderes económicos u otros. Ellos establecen la agenda, una agenda dividida en temas específicos, cuando desde las culturas originarias no vemos todo por separado sino que se entiende todo como un conjunto. La cultura occidental y el Estado han dividido todo por estamentos, divisiones que nos han intentado imponer luego a nosotros. En un momento fue: «vamos por las leyes». Así, estuvimos años discutiendo determinadas leyes que después no se cumplen, o que no terminan de dar respuestas contundentes y necesarias a los pueblos originarios. Ahora parecería ser: «vamos a hablar de los restos de nuestros ancestros y del patrimonio». Cuando en realidad estos no eran temas prioritarios o una demanda nuestra. Si bien ahora sí comienzan a serlo, no surgieron a partir de una definición propia. Creo que el Estado y la cultura dominante siguen constantemente poniendo los temas de la discusión. Me preocupa que todavía no hemos tenido la capacidad, como pueblos originarios, de poder definir: «estos próximos diez años vamos a debatir tales aspectos». Poner la agenda nosotros en lugar del dominador.

Dentro de nuestro mundo mapuche hay hermanos que están muy involucrados con esta idea de hacer demandas al Estado para obtener determinadas respuestas, mientras que hay otro grupo de hermanos que dice «no, el Estado es el opresor, por lo tanto nunca nos va a dar las respuestas que nosotros necesitamos, tenemos que lograrlas nosotros mismos». Las dos, creo, son posturas válidas y empiezan a convivir de alguna manera. El tema es que nosotros, quienes estamos más metidos en la relación con el Estado, no podemos asumir una postura pro Estado, porque el Estado ha hecho mucho daño a nuestro pueblo y lo seguirá haciendo mientras esta sociedad sea clasista y racista, mientras la ciencia tenga el papel que juega, mientras los pueblos originarios no tengamos ningún grado de intervención sustancial, mientras la política la fijan otros, mientras haya una religión dominante y predominante por sobre las demás, y mientras la educación esté basada en conceptos occidentales y no en conceptos propios de cada pueblo originario. Hay muchos aspectos que hay que trabajar primero para poder avanzar.

Lo bueno es que hay hermanos que, aunque tienen una visión anti Estado, igual se sientan a la mesa a debatir; con sus diferencias, que son bien notables, pero por lo menos nos estamos sentando a discutir entre nosotros. Eso también es un avance, entender que puede haber dos o tres posiciones, pero que entre nosotros no somos enemigos. Tendremos que darnos el tiempo para discutir las formas de acción y

58 • Luis Pilquiman

las estrategias de lucha y no vernos como uno el que entrega y el otro el que lucha. La búsqueda de mecanismos de entendimiento es parte de la realidad social mapuche de estos tiempos. Debemos armar estrategias de lucha y agendas políticas y culturales propias. No obstante, hay que reconocer que seguimos preocupados por una disputa mucho más básica que es la lucha por nuestra supervivencia, nuestras familias y nuestra gente.

Si bien, y como decía más arriba, temas como el patrimonio y la restitución de los restos mortales de nuestros ancestros que forman parte de colecciones de museos no han sido centrales dentro de las luchas del Pueblo Mapuche, hoy han empezado a abordarse desde un punto de vista filosófico, religioso y espiritual. Las discusiones en torno al patrimonio y a la restitución generan reflexiones y debates sobre la espiritualidad mapuche. Nos ayudan a repensar y a entender muchas cosas de la espiritualidad que no están totalmente claras. Nosotros hemos vivido procesos de sincretismo cultural muy fuertes que mucho daño le han hecho a la cultura mapuche y a nuestra gente. Entonces, la agenda del patrimonio y la restitución nos lleva a repensar la espiritualidad mapuche, algo que, por supuesto, tiene sus tiempos y su complejidad. Porque hablar de espiritualidad es hablar de algo muy profundo, de la religiosidad. Esto es algo que es necesario trabajar porque permite recuperar una forma de entender, conocimientos y prácticas que están en el origen del Pueblo Mapuche. Adentrarse en lo profundo del conocimiento, las prácticas y la espiritualidad mapuche nos va a ayudar mucho. Restitución no es traer los restos óseos que fueron obtenidos a través de la muerte o a través de la profanación de nuestro *eltuhue* (cementeros). Las restituciones deben tener una definida visión espiritual/filosófica mapuche.

Es justamente por esto que las restituciones deben ser trabajadas. Debe haber coincidencia en las acciones de trabajo y en las decisiones para encontrar el equilibrio, sino las cosas no van a resultar bien. Todo debe tender a la naturalidad y al equilibrio. Dentro del Pueblo Mapuche hoy encontramos dos miradas, en el fondo bastante distintas. Una muy occidentalizada y cristianizada, mapuche, pero cristianizada al fin, y otra que tiende a ser más mapuche. Creo que son dos partes que tienen que seguir trabajándose y tienen que continuar encontrándose. Las discusiones que se plantean entre ambas posturas son bastante fuertes y distantes, pero creo es un proceso que tiene que tener lugar. Seguramente dentro de un tiempo estaremos hablando sobre las restituciones con mucho más acuerdo y con muchos más términos comunes.

Los procesos contemporáneos de restitución no solamente involucran una acción (que el cuerpo de un ancestro vuelva al territorio),

Pueblo Mapuche, patrimonio, restitución y espiritualidad • 59

sino que están sirviendo a la reconstrucción de la espiritualidad y las prácticas religiosas de nuestro pueblo. Una restitución no es simplemente devolver huesos y enterrarlos, sino que implica un montón de pasos que hay que acordar. Debemos recuperar esto para poder recobrar prácticas ancestrales. Nuestras autoridades *longkos* fueron luchadores que defendieron el territorio, reivindicaron su cultura y tuvieron estrategias políticas que fueron dignas. Todas las acciones que ellos realizaron estaban conectadas con una forma de ver el mundo, de entenderse y de relacionarse con ese mundo que no aparece en los libros ya que el *wingka*, el hombre blanco de la época, no entendía eso y tampoco tenía intenciones de hacerlo.

Si bien, insisto, hay miradas distintas sobre el tema de la restitución dentro del Pueblo Mapuche, miradas bastante alejadas entre sí, al menos están teniendo lugar espacios de discusión. Si por un lado existe una tendencia que sostiene que la espiritualidad de la *machi* (autoridad filosófica-espiritual mapuche), el *püllü* o espíritu de la *machi* y todo el conocimiento natural de la *machi* pueden ayudarnos, otros no creen en eso y se afirman más en la ciencia o en cuestiones más prácticas. Si bien es verdad que la ciencia ha avanzado y brinda herramientas útiles, la espiritualidad es fundamental en estos procesos de restitución. Este se presenta como un nuevo desafío entre nuestra gente: el sabernos reconocer y respetar en nuestras diferencias para ir reconstruyendo nuestra cultura y espiritualidad. Debemos combinar las distintas posiciones para alcanzar la revolución integral del Pueblo Mapuche.

Las iglesias cristianas y evangélicas han penetrado mucho en nuestros hermanos y en nuestra cultura. Esto ha llevado a que creamos que hay un Todopoderoso que todo lo entiende, que todo lo perdona y que resuelve las distintas situaciones. Sin embargo, tenemos que darnos cuenta que acá estamos todos, que somos todos parte de lo mismo y que todos tenemos que encontrar un equilibrio y acuerdo en las prácticas para que las cosas sigan andando naturalmente. Debemos entender que existe un desequilibrio natural, espiritual y social de nuestro pueblo y nuestra cultura, y que debemos ir encontrando formas para reestablecer el ordenamiento y el equilibrio. Las discusiones en torno a los procesos de restitución ayudan a esto, a debatir las relaciones y al equilibrio natural.

Hoy día se está viendo que los procesos de restitución de restos humanos indígenas nos llevan a discutir sobre aspectos filosóficos, religiosos y espirituales; debates que no veníamos teniendo dentro del Pueblo Mapuche. Por ejemplo, si para la religión cristiana después de la muerte el espíritu abandona la tierra, y para la ciencia la muerte es

60 • Luis Pilquiman

el fin, para los mapuches, si bien el cuerpo físico muere, el espíritu, el *püllü*, sigue andando y vuelve a su origen natural de donde provienen nuestros nombres. Desde la visión mapuche no todo está perdido después de la muerte. La parte física se termina pero el conocimiento y la espiritualidad continúan.

El espíritu vuelve a su origen porque nuestros apellidos están ligados con este origen. Cada apellido mapuche se vincula con un elemento del territorio. En mi caso particular, Pilquiman, man viene del *mañke*, el cóndor. Mi apellido está relacionado con el cóndor y su entorno natural (la montaña) y las fuerzas naturales de allí. Se refiere a algo que se mueve permanente. Es un cóndor que se mueve permanente. De ahí es nuestro espíritu. Ese es nuestro *tuwün*, nuestro origen natural, y de todos aquellos mapuches cuyos apellidos terminan en *mán*, lo que nos une en algún sentido. Entonces cuando morimos volvemos allí. Parte de nuestro *püllü* vuelve a ese lugar y allí se realimenta con el conocimiento que han ido adquiriendo las personas. Todos estos son temas y conocimientos a recuperar para así poder empezar a entender mucho más nuestra espiritualidad. Son aspectos que debemos recuperar y entender y conocer mejor.

Los programas y actividades de restitución de restos mortales mapuches deben tener en cuenta todos estos aspectos culturales y espirituales. En primer lugar tenemos que tener en cuenta que el traslado forzoso de personas o de sus restos mortales durante los últimos 100 años ha afectado el orden y equilibrio territorial. Antes las personas nacían en un lugar, procreaban en ese lugar en fechas y lunas determinadas, se desarrollaban y se morían en ese lugar. La conexión era permanente. Por distintas circunstancias, los procesos sociohistóricos de los últimos 130 años produjeron que muchos mapuches hayan sido arrancados de sus lugares y llevados a miles de kilómetros. A veces dentro del territorio mapuche, pero de otros mapuches. Eso produjo una ruptura del vínculo, de la continuidad del mapuche físico y el *püllü* espiritual. Tomemos por ejemplo el caso del *longko* Inakayal. Nace en la zona de Nahuel Huapi y durante su vida anda por buena parte del sur del Nahuel Huapi. Termina capturado por el Ejército argentino, es tomado prisionero y es llevado al Museo de La Plata, donde finalmente muere. Su cuerpo lo hemos podido rastrear y recuperar para llevarlo a su *tuwün*, a su lugar de origen. Pero al haber muerto en La Plata, su *püllü*, su espíritu, ¿dónde está? No sé si pudo reencontrarse con su origen o sigue dando vueltas. Por eso es importante que se generen ceremonias para que el espíritu vuelva a encontrar el lugar de origen. El cuerpo tiene que volver donde está el *püllü* para que este vuelva a

Pueblo Mapuche, patrimonio, restitución y espiritualidad • 61

desarrollarse, vuelva a encontrarse con su origen y realimentarse. Esa es una situación que se tiene que dar.

Todo esto es nuevo para nosotros ya que es distinto a cuando una persona muere por razones naturales en su lugar. Esto es la naturalidad, la naturaleza misma. Por eso, el tema de las restituciones debemos trabajarlo mucho. Necesitamos de muchos hermanos y hermanas que se preparen para esta actividad ya que no todos podemos realizarla. No estamos todos preparados ni tenemos el conocimiento para llevar adelante restituciones. Algunos conocimiento podremos adquirirlos y otros serán propios de cada uno de los hermanos. Los *machis* pueden ayudar en esto y a reencontrar el equilibrio.

Haberse llevado los restos humanos mapuches que estaban enterrados en el territorio a museos, institutos y universidades para estudiarlos ha producido un desequilibrio que luego se puede revertir devolviendo dichos restos y a través de las ceremonias adecuadas. Muchos de nuestros mayores entienden que muchos de los conflictos y de las peleas internas tienen que ver con esta situación. Incluso puede haber manifestaciones en aspectos climáticos, porque la espiritualidad mapuche también se desarrolla en base a eso. Las montañas o determinados elementos tienen fuerzas naturales que se pueden activar a partir de ceremonias. Dentro del Pueblo Mapuche hay personas preparadas para trabajar esa energía y así generar lluvia o viento. No es que se pueden modificar las condiciones climáticas generales, pero sí generar movimientos y cambios circunstanciales. Y esto también se ve afectado.

Desde la cultura mapuche entendemos que cada cosa tiene, en principio, cuatro partes. Una planta tiene la semilla, un proceso de crecimiento, una floración y finalmente un fruto. Son cuatro grandes etapas. Toda la naturaleza está compuesta de esos procesos, se habla del *meliñom*, que es que en cada nivel hay cuatro momentos. Así como existe esto debajo de la tierra, también tiene lugar sobre el suelo y en el aire. Esto necesariamente mantiene un equilibrio natural. Si todo se mantuviera naturalmente, sin incorporación de especies extrañas, sin contaminación de ruidos, sin la extracción de restos humanos de los territorios, todo mantendría un equilibrio. Ancestralmente, nuestros mayores sabían esto. Ellos se movían de un lugar a otro e iban descubriendo sitios donde había una mayor concentración de energía y tenían que ir haciendo ceremonias. Por eso los viajes eran más lentos, más pausados, ya que influía en el viaje por dónde y cómo se movían. Cuando alguien modifica aspectos de la naturaleza se produce necesariamente un desequilibrio. Por ejemplo, cuando se mueven o se cortan plantas se producen luego crecimientos y daños. El perjuicio

62 • Luis Pilquiman

que se pueda causar a un ser humano mapuche es bastante similar al daño que se le puede generar a un elemento de la naturaleza. El cortarlo, eliminarlo, talarlo, llevarlo de su lugar de origen, genera esas situaciones de desequilibrio.

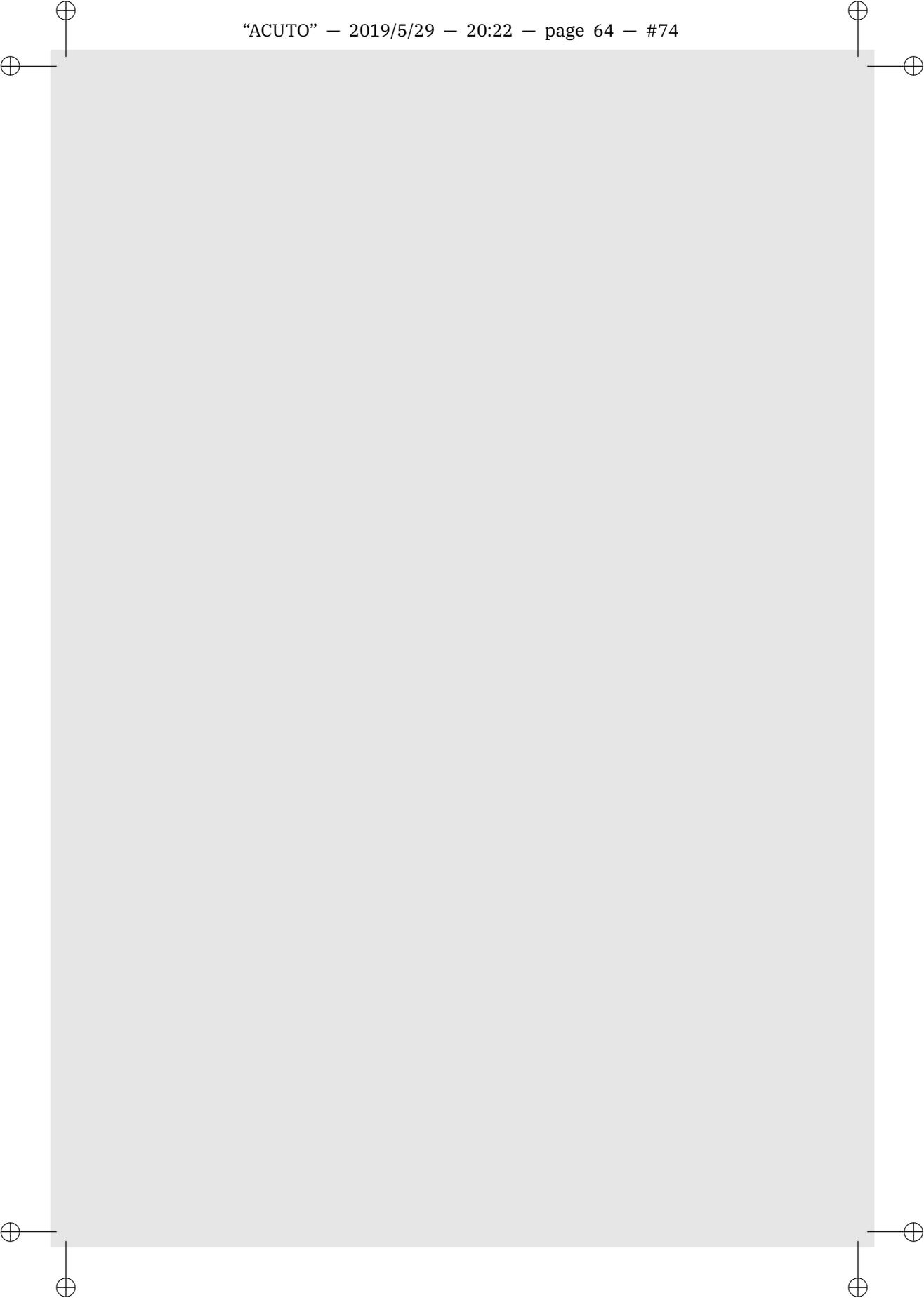
Los mapuches creemos que a través de los sueños, los *peuma*, recibimos mensajes de nuestros ancestros. Esos mensajes son interpretados para luego actuar en consecuencia. Se cree que los mensajes de nuestros *longkos*, los principales *longkos*, no están siendo recibidos debido a que nunca han vuelto a su lugar. Eso se transformaría en parte con la restitución de sus restos mortales. Esos cuerpos están prisioneros, están lejos de su origen, y esto ha provocado un montón de situaciones negativas. Entonces, posiblemente esta restitución de restos pueda traer orden, nuevos mensajes y nuevas ideas, en la medida en que se haga ordenadamente y con los tiempos propios de la cultura y las comunidades. Estas restituciones podrían inclusive propiciar la llegada de nuevos mensajes de ancestros como Inakayal, Margarita Foyel o Kajfvkura, personas reconocidas por el Pueblo Mapuche como grandes luchadores y grandes pensadores quienes, al haber sido apartados de sus territorios, no han podido dar continuidad a su ciclo de vida natural. Hay una creencia que al volver a su origen, de seguir con su *püllü*, que no está claro dónde está y cómo está, estos ancestros pueden volver a enviar mensajes a través de los sueños que nos permitan ir adquiriendo nuevos conocimientos, nuevas prácticas y nuevas formas. Cuando esa fuerza vuelve a su origen natural, puede seguir enviando mensajes desde allí. Es por eso que dentro del Pueblo Mapuche está esta idea de recuperar los restos de nuestros *longkos* para que vuelvan a su origen y así puedan mandar nuevos mensajes que nos permitirán entender muchas situaciones.

En los últimos tiempos se ha venido discutiendo el tema de la restitución de los restos mortales de Kajfvkura, que sin duda es un tema de gran trascendencia para el Pueblo Mapuche. Como he dicho, los últimos 100 años nos han encontrado en una situación de supervivencia, de resistencia y de lucha, lo que no nos ha permitido pensar y repensar las cosas como sociedad mapuche, tal como por ejemplo aspectos de nuestra espiritualidad. Porque si queremos recuperar a Kajfvkura debemos hacer una acción de restitución desde una mirada más espiritual. Tenemos que tener en cuenta lo que ha significado este *toki* que ha luchado en extensos lugares del territorio mapuche, siendo un gran estratega pero sin perder la parte espiritual. ¿Por qué hacía todo lo que hacía Kajfvkura? Esa es la parte compleja de entender, y sin tener en cuenta los aspectos de la espiritualidad mapuche no lo vamos a poder hacer. Entonces, en base a esta espiritualidad, ¿dónde debe-

Pueblo Mapuche, patrimonio, restitución y espiritualidad • 63

rían ir los restos mortales de Kajfvkura? Tendrían que ir a su *tuwün*, a dónde él nació, donde está su origen. En estos tiempos se privilegian un montón de otros aspectos y situaciones: dónde está su familia actualmente, dónde fue que luchó más y transcurrió su historia, etcétera. Pero para que los mensajes de Kajfvkura vuelvan a ser incorporados en el *peuma*, en el pensamiento nuestro, de nuestra gente, tiene que volver a su origen. Ahí va a poder ser incorporado a nuestra gente. En la práctica seguramente nos encontraremos con cosas más del momento, más sectoriales, más políticas, pero desde la espiritualidad sus restos deberían volver a su origen.

Para las restituciones debemos darnos el tiempo necesario. Muchas veces el Estado y sus diversas instituciones, o grupos o instituciones de científicos, fijan los tiempos, formas y recursos de estas restituciones y nos vemos presionados a resolverlas en un plazo determinado. Pero estos son procesos complejos que necesitan su tiempo ya que involucran aspectos filosóficos, religiosos y espirituales del Pueblo Mapuche que deben ser retomados y debatidos. Las restituciones deben orientarse a ser verdaderos actos de reparación, de cierre de una época (en la cual nuestros ancestros, como objetos de estudio, han sido transportados y depositados en museos y universidades públicas y privadas), y el fin de una manera de pensar y de ver a los pueblos originarios.



Capítulo 5

El resurgir del Pueblo Gúnün a kúna: los que somos iguales

N. G. Daniel Huircapán*

.....

Podríamos decir que una variedad de elementos constituyen el patrimonio cultural del Pueblo Gúnün a kúna. Dentro de estos elementos, la lengua ocupa un lugar central. La lengua es parte de un patrimonio que transmite la cultura gúnün a kúna y que transmite y entrega todos los conocimientos propios, por lo que es un bien cultural de fundamental importancia para nuestro pueblo. También es patrimonio el territorio donde habitamos y la relación que mantenemos con los elementos que allí se encuentran. Existe, asimismo, un patrimonio relacionado con nuestra historia, la cual estamos en proceso de recuperación. Me refiero al patrimonio cultural-indígena-documental, ya sea fotográfico, escrito o grabado, producto de la relación entre nuestros *gama*, nuestros caciques, y el Estado nacional y las expediciones que vinieron a nuestro territorio a estudiarnos cual objetos.

Ahora bien, ¿por qué es importante este patrimonio material e inmaterial para el Pueblo Gúnün a kúna? En primer lugar, este patrimonio

*.- Wüsüwül Wirka a Pána, como lo conoce su pueblo de pertenencia, es un activo militante indígena. Participó en los movimientos indígenas en la provincia de Chubut (2005-2014) y en el Movimiento Indígena Nacional (2011-2017). Se desempeñó como representante del Consejo de Participación Indígena Nacional (2012-2015), fue parte del Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas ley 26.160 (2013-2015) e integró el Programa de Revitalización de las Lenguas Tehuelches en Chubut (2014). Actualmente se desempeña como fortalecedor cultural e idiomático gúnün a kúna y se dedica a la enseñanza de la cultura y lengua gúnün a kúna en el Centro Universitario de Idiomas (CUI).

66 • N. G. Daniel Huircapán

está relacionado con el entendimiento y la conexión que mantenemos con el pasado. Para nosotros el pasado no es algo que ya sucedió y que deberíamos olvidar, sino que es algo tangible que debemos tenerlo siempre presente. Se puede usar de ejemplo la metáfora, que nuestros abuelos siempre nos han enseñado, de disparar una flecha. La flecha primero toma impulso hacia atrás para poder proyectarse hacia adelante. El pasado es parte de nuestra memoria y es esencial que esté para impulsarnos hacia adelante. Es necesario que estén los lugares ceremoniales para poder seguir desarrollando nuestras ceremonias propias y seguir manteniendo nuestra espiritualidad. Es necesario que existan los espacios donde tomamos contacto con la naturaleza y donde sacamos los frutos de la naturaleza para poder seguir subsistiendo como pueblo.

Todos los puntos explicados más arriba están intrínsecamente relacionados con nuestra lengua, ya que esta es el vehículo, el nexo que tenemos los seres humanos con la naturaleza. Se trata de un lenguaje cargado de simbolismo. Es nuestra obligación comunicarnos y entablar una relación basada en la reciprocidad con las distintas energías del territorio y los distintos elementos naturales. Entonces, este idioma es nuestro patrimonio y es de gran importancia que siga existiendo porque lengua, cultura y territorio conforman un todo, partes constituyentes de nuestro pueblo. La lengua no existiría si no existieran los elementos culturales, y los elementos culturales no existirían sin la lengua propia.

Cuando la sociedad moderna occidental, o las disciplinas científicas como la antropología o la arqueología, renombran nuestras cosas, no solo les cambian el sentido sino también las despojan de su contenido filosófico, espiritual y cosmológico. Pienso en el ejemplo de las llamadas momias de Llullaillaco que se exhiben en el Museo de Arqueología de Alta Montaña en la provincia de Salta. El pueblo que las dejó ahí, en ese cerro, seguramente no les decía momias, tenía un nombre propio en su lengua cargado de filosofía, de espiritualidad y de cosmovisión, y todo esto se corta y transforma cuando una voz de otro pueblo la carga de otro sentido. Renombrar vacía a los objetos de contenido y los carga con otros sentidos y otras relaciones, producidas en este caso desde la cosmovisión y filosofía occidental y blanca.

Siempre se pierden elementos en la traducción. Las palabras y las formas de nombrar en *gúnün a yájüch*, nuestra lengua ancestral, pierden gran parte de su sentido cuando se las cambia por una palabra en castellano. No se puede hacer una traducción directa y literal, de palabra a palabra. Por ejemplo, hace algún tiempo atrás tuvimos que traducir la frase «La patria es el otro», la cual significa que la patria es

El resurgir del Pueblo Gúnün a kúna:... • 67

cada uno de los que la integran. En castellano actual, en ese contexto político esa frase tenía, y aún tiene, una gran significancia. Sin embargo, cuando tuvimos que traducirla a nuestra lengua nos topamos con el problema de que la palabra y la idea de patria, tal como se la entiende en el castellano moderno, no existen. Lo que más se asemeja en nuestra lengua a esta frase es «somos todos hermanos». Ahora, en castellano ser hermano se vincula con una cuestión sanguínea. Pero, en la cultura indígena, ser hermano es ser todo. Por eso decimos *kuwa*, él y yo, sería la traducción del yo-nosotros. Yo, *ku* sería mi persona, y *wa* sería el otro. Somos la misma cosa, no somos una identidad separada. En *mapuzugun*, la lengua mapuche, yo y nosotros se dice *ĩnche*. *Ĩn*, nuestro, *che*, persona. Si bien *ĩnche* ha sido traducido al castellano como yo, está realmente haciendo referencia a una entidad diferente y a otra forma de entender el mundo. Se trata de un yo más global. Por eso nosotros no decimos «yo me llamo...», sino que decimos «mi nombre es...». El nombre que me han dado o el nombre que heredé es este nombre. Para nosotros ser hermanos es ser todo, no hay nada más grande que alguien sea mi hermano y que yo considere a otra persona mi hermano.

El mismo nombre de nuestro pueblo, Gúnün a kúna, está relacionado con esto que estoy explicando. *Gũ* quiere decir mi sangre, mi pueblo, mi cultura. Es un principio filosófico nuestro. *Nũn* es el principio filosófico de lo mismo, implicando que somos iguales, nadie es superior al otro. Entonces gúnün a kúna quiere decir: los que somos iguales, los que somos paisanos. Porque los gúnün a kúna nos sentíamos parte de todos los otros pueblos. Nuestros abuelos decían: «nosotros ocupamos todo este espacio territorial, pero este espacio territorial también lo ocupan otros pueblos». Por ello también, le llamamos a nuestro territorio *Gúnün a atũk*, el territorio que es igual para todos. Nuestra filosofía entiende que hay un territorio que nosotros habitamos, pero que también habitan y hacen uso otros pueblos. En el pasado no existía una demarcación límite que estableciese una línea imaginaria tajante que marcase el territorio gúnün a kúna y lo separase del aonikenk, del mapuche o del quechua. Entonces, eso instauraba una manera de relacionarse entre los pueblos desde la propia lengua. Cada vez que decíamos gúnün a kúna se nos activaba en la cabeza «somos iguales», por lo que no podíamos decirle al hermano de otro pueblo que no viviese acá si él también era parte del territorio.

Tomemos otro ejemplo de los sentidos de nuestra lengua y de las distorsiones que han producido las traducciones al castellano. Un elemento cultural importante para el Pueblo Gúnün a kúna es el *tauk*. Se trata de una piedra en forma de medialuna con un mango, todo hecho de una sola pieza. Nosotros denominamos a este objeto *taukka*

68 • N. G. Daniel Huircapán

elümgatsüm o «hacha de las gigantes de piedra». Las gigantes de piedra tienen una gran significancia en nuestra cultura. Hay tres gigantes de piedra en el territorio que aún son fácilmente observables. Se pueden ver y tocar. Ellas tienen que ver con el rapto de los niños. *Taukka elümgatsüm* es, justamente, el hacha de *elümgatsüm*, la gigante de piedra, y a través de este objeto nosotros interactuamos con ella. Esta es la única forma en que podemos interactuar con ella. Ella no responde a nuestra voluntad si no es mediante este elemento cultural. Cuando se tradujo esta palabra al castellano se la tradujo como hacha y se le asignó una función simplemente utilitaria: cortar leña. Así, un elemento cultural propio de nuestro pueblo y de nuestra cosmología, es despojado de todo el valor y sentido cultural.

Algo similar sucede con el mismo elemento en el Pueblo Mapuche. En su lengua se lo llama *pillan toki*. *Pillan* son los espíritus de los antepasados, *longkos* (o jefes) que viven en esta dimensión y que tiene un lugar especial dentro del cosmos vertical mapuche. Se los ubica sobre las alturas, por eso generalmente a estos *longkos* y a sus guerreros se los entierra en alturas. Estos espíritus no van a ir al oeste como el espíritu de una persona común. Ellos van a ir al cielo, a un cielo que es de color violeta. A ese cielo es dónde recurren los *machi*, que son los seres-medicina, para tomarlos como aliados y ayudar en sus curaciones. Entonces *pillan toki* no es simplemente un hacha, o el hacha de un jefe como se ha supuesto, sino que es un espíritu convertido en ese elemento cultural-material. Ese elemento se lo ha usado en el Pueblo Mapuche para designar al jefe máximo de la guerra, el que va a ser el cacique sobre todos los caciques. Y este jefe máximo adquiere el nombre de este objeto: *toki*.

Para traducir *külümülawütr*, en *günün a yájüch*, o *machi*, en *mapudzugun*, no es suficiente una palabra sino que se necesita toda una explicación. Para nosotros son los seres-medicina. Seres medicina que tienen no solo el poder de curar, sino de entrar en trance. Puede ser un hombre o una mujer el que desarrolle este don. Estos seres tienen todo un arte propio conectado con la medicina y la ancestralidad. Generalmente son los sabios más grandes porque son quienes traen ese conocimiento para la gente. El nombre que se les ha dado en castellano a estos seres-medicina tan especiales y complejos para nuestros pueblos ha sido simplemente curanderos, palabra que representa algo mucho menor.

Otro sentido que se ha perdido y tergiversado en la traducción es el de *Walichüm*. En castellano argentino se incorporó la palabra *walicho*, la cual se entiende como un conjuro, como un trabajo hecho para hacer mal a alguien. Se lo ha asociado con prácticas de brujería y con el diablo

El resurgir del Pueblo Gúnün a kúna:... • 69

bíblico, el cual es un ser masculino. Sin embargo, *Walichüm* desde que dice *chüm*, para nosotros es mujer. Es una vieja, no es un hombre, y no es satánica ni es destructora, sino *Walichüm* quiere decir la giradora. *Wa* es él o ella, *li, lil o lül* quiere decir la que gira, o sea, la que se interrelaciona con todos nosotros y con todos los elementos que existen en este plano, y *chüm* quiere decir que es mujer. Entonces le decimos la vieja giradora. Este entendimiento es muy distante a aquel que relaciona a esta palabra con un espíritu maligno o con el diablo.

Entonces, nuestra lengua, el *gúnün a yájüch*, es un patrimonio central para nuestro pueblo porque hace significar al mundo de una manera propia, algo que no se logra con otra lengua como el castellano. El *gúnün a yájüch* es una forma de entender el territorio donde se habla, y es una forma de reproducir todo lo que el territorio habla. Si bien el castellano también es una lengua ancestral, en los territorios sudamericanos no tiene la capacidad de mover la energía. Le cuesta muchísimo lograr esto ya que está construido hacia una filosofía de otro territorio. Nuestra lengua sí está orientada hacia nuestro territorio y se basa en los sonidos propios de este territorio. Por ejemplo, la palabra que utilizamos para decir que una rama se quiebra, pronunciada en *gúnün a yájüch*, tiene un sonido similar al que hace justamente una rama cuando se quiebra. Nosotros al mar le decimos *külúla*. El sonido de esta palabra pronunciada en *gúnün a yájüch* es similar al sonido que hace el mar cuando está calmo y pequeñas olas llegan suavemente a la costa. Entonces, muchas de las lenguas de los pueblos originarios nacen de las onomatopeyas propias de nuestros territorios. Representan el hablar del territorio. En nuestro caso, nosotros somos los hablantes de la lengua del viento. Hablamos como el viento habla. Y como hablamos nosotros no hablan más al sur, donde tienen otra lengua totalmente distinta. Si uno escucha hablar a los Yagán, ellos hablan la lengua de las mareas, y cuando ellos hablan te da la sensación de que el mar sube y baja. Te da la sensación de estar escuchando los distintos ritmos de la marea.

Debido a que las lenguas originarias representan el habla del territorio y, por lo tanto, mueven las energías territoriales, es importante considerarlas patrimonio cultural, filosófico y espiritual de los pueblos indígenas. Detrás de estas lenguas hay una filosofía muy grande.

El territorio también es parte de nuestro patrimonio. Nuestro territorio abarca aproximadamente desde el río Deseado hasta el río Cacarañá en el sur de la provincia de Santa Fe, sur de las provincias de Córdoba, San Luis y Mendoza y de ahí bajando todo por la cordillera hacia el sur. Este territorio ha sido compartido con otros pueblos originarios, tal como los huarpes, los mapuches, que estaban a ambos lados de la cordillera en la provincia de Neuquén, y los aonikenk, instalados

70 • N. G. Daniel Huircapán

hacia el sur. También tuvimos encuentros con otros pueblos, tal como los guaraníes y quechuas.

La relación que mantenemos con el territorio es muy profunda y pasa por distintos niveles. Primero, nosotros nos llamamos como el territorio. Es decir, el territorio nos lega su identidad. Los gúnün a kúna nos dividimos en dos grandes identidades territoriales. El área de donde yo soy originario, que es la zona de Puerto Madryn, se denomina *Yüshküchün a atük*, que es el territorio del molle petizo. *Yüshküchün* es el molle petizo. Y nosotros nos llamamos *Yüshküchün a künä*, es decir la gente como un molle petizo. En segundo lugar, se ha establecido una relación de subsistencia con el territorio. A través de las señales en el territorio y en el cosmos aprendimos cuándo era tiempo de quedarnos en un lugar y cuándo era momento de migrar. Por ejemplo, alrededor del 9 de junio aparece en el cielo una constelación que nosotros llamamos *güjchüm*, que quiere decir los guanacos. En lengua castellana a esa constelación le dicen las siete cabritas. Cuando esa constelación aparece nos anuncia que las manadas de guanacos se están trasladando a las costas. Ese era el momento en que nosotros debíamos estar a mitad de camino, migrando hacia la zona de la invernada, que es el área de la costa, porque en ese lugar se concentraban los guanacos y avestruces. Entonces, entre el Pueblo Gúnün a kúna y el territorio se desarrolló una relación de subsistencia en la que también estuvo involucrado el cielo: cielo nocturno, cielo de la madrugada. Tercero, se ha establecido también una conexión ceremonial-espiritual con el territorio. Para los gúnün a kúna que vivimos en relación con la costa y el mar, nuestras ceremonias principales las desarrollamos en la costa, frente al mar, y cuando terminamos nuestras ceremonias todas las ofrendas van al mar. Este es el caso de *yüshawaw a kaya*. Se trata de la ceremonia de Año Nuevo en la que debemos bañarnos en el mar.

En el territorio está nuestra historia y están nuestros ancestros. Existen muchos cementerios antiguos en el territorio gúnün a kúna y nosotros, hasta el día de hoy, seguimos yendo a dejarle la comida para ellos, para nuestros ancestros. Seguimos manteniendo una relación con el muerto, incluso con los que murieron hace miles de años. Sentimos como una obligación mantener esta relación. El *gama*, que es el cacique de la comunidad, el cabecilla, tiene que cuidar tanto de los vivos como de los muertos. Cuando esta relación se altera, también se altera el orden de la comunidad y el orden del territorio, porque es una cuestión energética. Muchas veces pasa que por el avance de las ciudades los cementerios se alteran, y otras veces sucede adrede, por ejemplo cuando investigaciones arqueológicas lo hacen. Sea cual fuere el caso, esta perturbación produce una ruptura del equilibrio y esto

El resurgir del Pueblo Gúnün a kúna:... • 71

genera un desencadenamiento de sucesos dentro de esa comunidad y dentro de ese territorio. Cuando los cuerpos de nuestros antiguos son desenterrados, pedimos su restitución porque entendemos que ese lugar se desequilibró, por lo que es nuestra obligación volver a equilibrar ese espacio y volver a darle descanso a esos restos humanos para que el espíritu que fue esa persona pueda seguir descansando en paz, pueda volver en otro momento y pueda seguir su ciclo. De acuerdo con nuestra espiritualidad creemos que los muertos se van de este espacio dimensional, completando su círculo, para luego comenzar otra vez y así volver a ser. Quiero enfatizar nuevamente esto: cuando los restos humanos enterrados son extraídos y llevados, por ejemplo, a un museo, este ciclo natural se perturba, produciendo un desequilibrio espiritual y cosmológico que afecta a la comunidad que se relaciona con esos restos.

Cuando un ser no se pudo ir, y por lo tanto no pudo cumplir su ciclo, tal como pasa con los seres cuyos cuerpos fueron llevados a museos, se transforman en espíritus que no pueden partir y que necesitan ser restituidos a los territorios para recibir su correspondiente ceremonia. Es importante que se restituyan para restituir el equilibrio y hacer que su espíritu pueda retornar a su espacio, a donde tiene que ir, y así puedan seguir viviendo las generaciones que tengan que venir.

Esos espíritus prisioneros se manifiestan en las comunidades o a sus familiares pidiendo volver al territorio para descansar. Se manifiestan en los sueños, el *yamagütrü*, algo en lo que nosotros creemos mucho. Este fue el caso de Inakayal, restitución de la cual participé activamente (imágenes 5.1, 5.2 y 5.3). Hacia el final de la llamada Conquista del Desierto (1878-1885), el *gama/longko* pewenche-gúnün a kúna Inakayal es tomado prisionero junto con su familia por el Ejército argentino. Con el tiempo son enviados al Museo de la Plata, por pedido de su director el Perito Moreno, residiendo allí sin posibilidad de salir, trabajando como servidumbre y siendo exhibidos como parte de las colecciones del museo, hasta la muerte de cada uno de los miembros de este grupo entre los años 1887 y 1888. A través de una ley especial (ley nacional 23.940) el esqueleto de Inakayal es restituido y reenterrado en un mausoleo en la localidad de Tecka, provincia de Chubut, en el año 1994. Sin embargo, esta restitución no fue completa ya que quedaron en el Museo de la Plata el cuero cabelludo, las manos y el cerebro de Inakayal, además de los restos mortuorios de su esposa y de su sobrina, Margarita Foyel (o Rutukar, su nombre en lengua). De hecho, luego de que se restituyera el esqueleto de Inakayal en el año 1994, empezaron a surgir indicios de que algo estaba mal, de que la restitución no había sido completa. Muchos de nuestros mayores se daban cuenta de esto. Además, hubo

72 • N. G. Daniel Huircapán

una contribución de un grupo de antropólogos que confirmaron que aún quedaban restos de Inakayal en el Museo de la Plata.



Imagen 5.1. Fotografía cortesía de Carlos Daniel Carmona.



Imagen 5.2. Fotografía cortesía de Carlos Daniel Carmona.



Imagen 5.3. Fotografía cortesía de Carlos Daniel Carmona.

En el año 2013, junto con un hermano de mi pueblo, fuimos a visitar el Museo de La Plata y nos encontramos que hermanos del Pueblo Quechua estaban realizando una ceremonia, la que nos llevó hasta los sótanos de la institución. Espontáneamente comenzamos nosotros a realizar nuestra propia ceremonia, hablándoles en nuestra lengua a nuestros ancestros que se encontraban en el Museo. Les cantamos los cantos propios de ellos para que los recuerden. Les dijimos que no se sintiesen tristes y les pedimos que nos ayudasen a sacarlos de ese espacio. Vimos y sentimos lo que ellos estaban sintiendo en ese momento. Porque la ceremonia justamente te abre los canales espirituales, que uno suele tener cerrados por la vida cotidiana, y te ayuda a sentir lo que realmente ellos sienten. Después de esa ceremonia tuve un sueño con Inakayal. Me soñé frente al Museo parado mirando la ventana que da hacia el sótano, hacia los depósitos de la institución, cuando alguien venía de atrás y me decía: «No te preocupes hijo, yo me voy a ir de acá». Me di cuenta que era la voz de Inakayal, era él quien me estaba hablando y me decía: «Yo me voy a ir de acá. Pero me voy a llevar a todos los míos también. No me voy a ir solo, voy a ir a descansar porque ya llegó mi tiempo. Tengo que descansar». Un año después, en diciembre de 2014, lo estábamos devolviendo a su territorio a él, su esposa y su sobrina. Es decir que el sueño fue real. Fue realmente un *yamagütrü* donde vino Inakayal a hablarme, diciendo que estaba

74 • N. G. Daniel Huircapán

agradecido porque nuestra ceremonia y cantos le dieron fuerzas para poder salir. No lo sacamos nosotros, Inakayal se fue por sus propios medios del Museo de la Plata.

Después de este evento y ceremonia que tuvo lugar en el Museo de La Plata, comenzamos a gestar reuniones entre las organizaciones del Pueblo Gúnün a kúna y el Pueblo Mapuche para hablar del tema de Inakayal y su familia. Se planteó que Inakayal es un gran referente nuestro, quien además se nos estaba manifestando, por lo que debíamos hacer algo al respecto. Además, sabíamos que él nos iba a dar la fuerza para poder sacarlo finalmente de su prisión. Entonces nos empezamos a juntar y a hablar e investigar sobre el tema. Se reconstruyó toda la historia de la restitución de 1994. Había muchas dudas sobre qué había en el cajón que el Museo de La Plata nos había entregado en el año 1994, ya que nunca se nos permitió abrirlo. Y así empezó este proceso, investigando, contactando a las instituciones provinciales para anotarlos sobre nuestro proyecto, al Museo de La Plata para comunicarles de nuestra intención de restituir el resto del cuerpo de Inakayal y los restos mortales de sus familiares y para que nos dieran información al respecto. Sabíamos que dependíamos de nosotros, pero comunicábamos nuestros objetivos a las instituciones correspondientes. Estas reuniones propiciaron la fundación de una organización territorial supracomunitaria denominada Concejo Costa/Valle de Chubut.

Así se fueron dando las reuniones. A medida que avanzábamos nos íbamos reuniendo con los hermanos para hablar y compartir la información que íbamos recabando y planificar el trabajo y organizarnos con los procedimientos burocráticos. Se fue gestando así un complejo proceso de interacción entre muchos participantes: el gobierno provincial, las comunidades de pueblos originarios, el Estado nacional a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y los representantes del Consejo de Participación Indígena, los distintos caciques de cada comunidad, etcétera. Fue un trabajo muy grande. Muchas cosas se fueron aprendiendo en el camino porque nadie sabía hacer restituciones. Íbamos destrabando los obstáculos que el sistema nos ponía. Hasta que finalmente, y después de tantas reuniones, de haber enviado notas, haber certificado firmas, haber discutido, haber llorado juntos con los hermanos, pero siempre confiando en Inakayal, llegó la fecha de la restitución. Se decidió que fuese el 10 de diciembre, Día de los Derechos Humanos. Elegimos esta fecha por dos razones, primero porque la restitución ha sido hasta ahora un derecho negado a los pueblos originarios, segundo porque nuestra intención era intentar cambiar la visión que se tiene de los restos mortales de nuestros antepasados,

El resurgir del Pueblo Gúnün a kúna:... • 75

para que ellos dejen de ser un objeto de estudio y comiencen a ser considerados sujetos.

Una vez establecida la fecha se comenzó a organizar quiénes irían al Museo de La Plata a buscar a Inakayal y su familia. Por otra parte, el resto de los hermanos que nos quedamos en el territorio comenzamos a planificar y ordenar cómo iba a ser la ceremonia de recepción y reen-tierro. Se eligió el lugar donde sería llevada a cabo la ceremonia, cerca del mausoleo donde estaban los restos de Inakayal restituidos en 1994, y se procedió a limpiar a pala el terreno, ya que era un llano cubierto de plantas, y a construir un mínimo reparo para que la gente se pudiera abrigar un poco y para que no le pegara tanto el viento. Fuimos conversando sobre cómo iba a ser la ceremonia, quién iba a hacer la tamborera, qué cosas se iban a llevar, quién iba a cantar, qué se les iba a cantar, etcétera. En ese contexto, la abuela Meli recordó el canto del cóndor. Si bien hay muchos de ese linaje, ninguno recordaba bien el canto. El canto del cóndor era importante porque es el ave más sagrada que nosotros tenemos. El cóndor es el que lleva el espíritu de nuestras autoridades hacia los cielos de arriba y lleva a la persona común hacia el este. El canto se había perdido en la mayoría de las comunidades por una razón: los cóndores prácticamente desaparecieron de nuestros territorios hace casi 100 años. Además de estos preparativos normales que implican hacer una ceremonia, también había que prepararse espiritualmente.

El día 10 de diciembre de 2014 por la mañana los restos de Inakayal, su esposa y Margarita Foyel abandonaron definitivamente los depósitos del Museo de La Plata y fueron trasladados a la ciudad de Esquel en un avión sanitario aportado por la provincia de Chubut. Luego de realizarse una pequeña presentación en el aeropuerto de esta ciudad, se los trasladó a Tecka donde hermanos de distintas comunidades esperábamos para recibirlos con nuestros atuendos, nuestras banderas y nuestros instrumentos. La mayoría no podíamos creer que estábamos viviendo ese momento que habían vivido nuestros abuelos 20 años atrás. Pero a diferencia de lo que sucedió en 1994, cuando existían intereses políticos y nuestros abuelos fueron llevados a la ceremonia pero sin que haya existido una participación indígena real y plena, esta vez fueron las organizaciones indígenas de nuestros pueblos las que generaron, gestionaron y decidieron todas las etapas del proceso. Si bien la restitución de 1994 sirvió en su momento, esta surgió de una cuestión política provincial, pero no involucró un reconocimiento real hacia los pueblos originarios.

La ceremonia que realizamos el 10 de diciembre buscaba darle poder y fuerza a los espíritus que habían llegado con esos cuerpos

76 • N. G. Daniel Huircapán

para poder hacerlos trascender de vuelta a su espacio. Buscábamos que estos espíritus su pudiesen ir tranquilos y que nuestros abuelos finados que participaron en la restitución de 1994, que se fueron con la duda de qué es lo que les habían entregado en esa urna que no se les permitió abrir, también pudieran quedarse tranquilos. Por eso durante la ceremonia se formó una medialuna, porque de un lado estábamos los vivos y en la parte del círculo aparentemente vacía estaban nuestros antepasados. Cuando abrimos la urna funeraria recibida en 1994 para verificar qué había allí, ellos estaban ahí presentes observando qué es lo que se les había entregado en su momento y, así, pudieron descansar mejor. Porque para nosotros no es que morís y se termina todo, sino que solo es un cambio de estado. Pero en el otro estado vos tenés más conocimiento que en este y no te olvidás de este. Ellos no se habían olvidado de lo que había sucedido con la restitución de Inakayal de 1994, cuando no les dejaron abrir la urna donde lo trajeron.

Como explicaba, la ceremonia realizada estaba orientada a potenciar, con la fuerza de todos, a los espíritus de Inakayal, su esposa y Margarita Foyel para poder ayudar a esos hermanos a trascender, algo que de hecho se logró. Después del entierro hubo una manifestación grande. No solo el día amaneció muy soleado y tranquilo, sino que una vez finalizada la ceremonia se vieron tres remolinos que ascendían al cielo marcando el momento exacto en que los espíritus estaban trascendiendo. Esto fue muy diferente de lo que sucedió durante la restitución incompleta de 1994, cuando el clima había sido muy ventoso y no soleado como el 10 de diciembre de 2014. Durante la primera restitución el clima fue malo porque Inakayal sabía que no estaban todas sus partes, sabía que le faltaba gran parte de su cuerpo. Entonces ese viento era su manifestación. Los abuelos entendieron que esos fuertes vientos significaban algo y por eso se quedaron con la duda de si realmente se había restituido el cuerpo de Inakayal y si este estaba completo.

Si bien la ley 25.517 no contempla la restitución de elementos culturales, algo sobre lo cual deberíamos avanzar más adelante, un objeto importante que se recuperó junto con los restos mortales de Inakayal y su familia fue el poncho de Inakayal, que también estaba en el Museo de La Plata. Cuando alguien fallecía en el antiguo, se lo enterraba con todas sus cosas. Las cosas del difunto eran de él, no eran nuestras. Entonces, el poncho era de Inakayal, necesitaba su poncho para abrigarse él y abrigar a su esposa en el otro mundo, en la otra vida. ¡No lo íbamos a mandar desnudo y desabrigado! Esta vestimenta cumple un rol espiritual, que va a ser de ayuda para el finado que es el hermano que ya trasciende.

El resurgir del Pueblo Gúnün a kúna:... • 77

El evento realmente fue mucho más que una simple restitución y reentierro de cuerpos. Fue algo más profundo que eso. Muchos de los abuelos que veinte años atrás habían enterrado los huesos de Inakayal no estaban ese día porque habían fallecido en los últimos tres años, pero estaban en forma espiritual. Entonces, para nosotros era un poco enterrarlos a ellos también. Enterrar a Inakayal y su familia fue como si estuviésemos enterrando a nuestros familiares. El evento removió un montón de sentimientos que estaban guardados relacionados con sucesos que habían tenido lugar por no haber sido completa la primera restitución. Estábamos nosotros haciendo el paso que nos correspondía hacer. No estábamos enterrando a cualquiera. Estábamos enterrando a una persona que reunió a casi todos nuestros abuelos y a todos nosotros. Muchos habíamos tenido pérdidas muy recientes, por lo que, de alguna manera, era también enterrar de vuelta, ya de otra forma, a nuestros familiares que se habían ido, a estos abuelos que ya habían partido. Era volver a darles sepultura pero de otra forma más espiritual. Entonces también llorábamos por ese sentimiento, pero también llorábamos de alegría por saber que estábamos cumpliendo un objetivo que había llevado mucho trabajo. Cuando uno trabaja en la cultura indígena, uno no lo hace para uno sino que lo hace proyectando hacia el futuro, para nuestros nietos. Entonces, cuando estábamos ahí, les hablábamos a nuestros propios abuelos. Les decíamos: «viste, ¿me acordé de vos?, hoy estoy acá porque vos me mandaste y estamos con el abuelo Inakayal, el que nos reunió a todos». Fue todo muy fuerte. No se puede explicar realmente qué es lo que nos pasaba. Si fue visible la emoción de muchos, de la mayoría. Algunos lloraron, otros respiraron profundamente y con eso descansaron. Pero hasta el más duro se aflojó.

Uno de los objetivos centrales de esta restitución era que se convirtiese en un aporte o modelo para otras restituciones. Esto fue algo que incluso hablamos con los hermanos. Consideramos que fue una restitución ejemplar porque involucró un proceso de trabajo iniciado y llevado adelante por organizaciones indígenas y no se trató de algo bajado desde instituciones estatales o académicas. Esperamos que se puedan seguir haciendo este tipo de restituciones para que los territorios se sigan equilibrando, para poder darles digna sepultura a nuestros ancestros y que así puedan descansar, y para que los abuelos que están hoy no se vayan con las manos vacías. Para que se vayan contentos sabiendo que pudieron aportar su granito de arena a esta causa. Esperamos poder empezar a replantear lo que es la restitución y lo que son y significan los restos mortales de nuestros ancestros. Para pasar del objeto al sujeto.

78 • N. G. Daniel Huircapán

A través de esta restitución también buscábamos empezar a despertar otras conciencias. En primer lugar la de nuestro pueblo y otros pueblos originarios, para que vean que estas cosas son posibles. Que hay leyes y que si no las usamos no van a servir, van a quedar en un papel escrito. Pero si las aplicamos, sirven y se logran objetivos como este. Segundo, para despertar la conciencia de la antropología, para que deje de tener una mirada fría con respecto a los restos mortales de nuestros ancestros. Tercero, para impactar sobre la sociedad argentina, para que se comience a desarrollar una filosofía distinta, nacida desde los pueblos originarios. Para que se desarrolle el Buen Vivir, el cual también implica estar en buena relación con los antepasados.

Otro de nuestros objetivos fue abrir todo un panorama frente al Estado. El Estado nacional ya hizo las leyes y si nosotros no adquirimos la experiencia con esas leyes no vamos a poder avanzar. Entonces este proceso ha buscado despertar a nuestros hermanos, mostrándoles que con voluntad y trabajo se puede, que es necesaria la unión, que es necesaria la participación, que es necesario abandonar los discursos destructivos que han regido por mucho tiempo en nuestras comunidades y que no han llevado a nada. Discursos de separatismo y de violencia. Se trata de abandonar todas estas cosas y empezar a tener una nueva conciencia y elegir un nuevo camino para llevar adelante la causa indígena. La violencia, hemos entendido muchos, lleva a más violencia, y el separatismo lleva a más separatismo todavía. Entonces hay que buscar la unificación de nuestros pueblos en base a una identidad común. Saber que se puede trabajar con las leyes y que se puede ser parte de este Estado con una identidad indígena. Por supuesto a este Estado aún le falta mucho, ya que si bien comenzó con bases indígenas, los que después vinieron y establecieron la ideología de formación del Estado argentino tenían una visión totalmente europea que nada tenía que ver con Sudamérica. Los hermanos indígenas tenemos que ser conscientes que si nosotros no participamos nada va a ser posible. Porque el pensamiento del *jatkü yajajtrü*, el Buen Vivir, aunque es un pensamiento antiguo para nosotros, es nuevo para Occidente. Como indígenas tenemos que mirar hacia los territorios y la cultura indígena. Empezar a buscar hacia adentro lo que muchos andan buscando por afuera, porque adentro está todo lo que necesitamos. Y también que nuestros hermanos entiendan que somos todos iguales.

Capítulo 6

Para ser todos un mismo cuerpo

Ariel Navanquiri*

.....

En el caso del Pueblo Moqoit, nuestra identidad es nuestra relación con el entorno, cómo subsistimos a lo largo del tiempo y cómo nos hemos desarrollado a través de las diferentes etapas de esta vida. Somos pueblos selváticos, del monte, y nuestro convivir con ese espacio, con el *'ochi*, que es el monte en nuestro idioma (*moqoit la'qaatqa*), y el *huaxayaq*, que es el agua, da forma a nuestros principios.

No podemos negar que ha habido un avasallamiento de nuestros territorios y de nuestra cultura, lo que fue generando un corte, una brecha, en nuestra identidad. Las nuevas identidades impuestas han hecho cambiar nuestra guía y nuestros objetivos. El Estado argentino intentó crear e imponer un país monocultural, lo que llevó a que perdamos parte de nuestros principios y lineamientos como Pueblo Moqoit para ir instalándonos en estas nuevas pruebas que nos fue poniendo la vida en el camino, este nuevo hablar, este nuevo entender.

Nosotros hemos tenido siempre nuestras formas. El respeto al fuego, al agua, al sol, que son principios de vida. Para nosotros, por ejemplo, el 30 de agosto es el *Dalagaic Ñaga*, que quiere decir un nuevo ciclo, un nuevo año. Esto no coincide con el calendario romano en el cual diciembre significaría el fin del ciclo. Para nosotros *Dalagaic Ñaga* es el comienzo de un nuevo ciclo solar o lunar, es cuando se vuelve a la vida porque termina el invierno y empieza la primavera. En este nuevo ciclo comienza a tomar fuerza la naturaleza, todo reverdece y viene el fruto. Todo empieza a nacer de nuevo. Hasta ese momento, la natu-

*.- Autoridad del Pueblo Moqoit y coordinador general de OCASTAFE (Organización de Comunidades Aborígenes de Santa Fe).

80 • Ariel Navanquiri

raleza se encuentra medio dormida y empieza a aflorar nuevamente. Es ahí donde nosotros tomamos nuestro punto de referencia y realizamos ceremonias para poder dar gracias por lo que hemos tenido, pero también dar gracias por lo que viene.

El territorio para nosotros es la vida. Es nuestra forma de desarrollarnos, de pensar, de dar sentido a nuestro vivir diario. Un pueblo o una comunidad indígena sin el espacio donde poder desarrollarse, es un pueblo o una comunidad que tiende a desaparecer, porque se pierde la identidad y el afecto que uno tiene por lo que es la tierra, la que nos da de comer. Por ella vivimos, de ella venimos y por ella estamos. Nuestros ancestros también están alrededor nuestro esperando que el legado que nos han dejado lo sigamos transmitiendo y que sigamos cuidando el espacio territorial del cual vivimos. En el territorio convivimos con el ser que habita la misma tierra que nosotros habitamos. Hay un respeto a lo que ahora llaman la fauna, lo que ahora llaman la flora, hay un respeto al ser viviente. Porque todo tiene vida y nosotros somos parte integral de ese todo, de ese ambiente. En el territorio todo está a nuestro alcance: lo que se pesca o caza para comer, los frutos, las medicinas.

Hoy vemos el avasallamiento que ha habido desde la conquista y luego desde el Estado argentino sobre nuestros territorios. Algo que es transversal a todos los pueblos originarios es la pérdida de nuestros territorios. Y desde ahí que estamos viendo, dentro de nuestras diferencias, cómo ir en conjunto por una lucha justa, tal como es la recuperación o restitución de nuestra tierra, de nuestro territorio.

Desde la lógica de Occidente y del capitalismo, nuestros territorios son caracterizados como tierras ociosas. Sin embargo, nosotros no lo vemos como un espacio para poder sacar provecho o un capital, como lo llama hoy la cultura capitalista. Ante el desgaste ecológico que se viene produciendo, hay un afán por parte de la sociedad occidental por preservar, por crear reservas que se buscan mantener en un estado virgen o natural, y para esto nos quitan el derecho que nosotros tenemos sobre nuestro territorio. Declaran un espacio como patrimonio del Estado argentino o del Estado provincial e impiden avanzar sobre este espacio sin respetar que es nuestro territorio, donde tenemos la farmacia, tenemos los alimentos, tenemos todo. El Estado esto no lo ve. Se interesa más por las especies que quieren preservar (el animal o el vegetal) que por la comunidad humana, a quien están despojando de ese derecho. Nosotros vemos esto como un atropello, un avasallamiento a la intimidad del pueblo originario. Es necesario que comencemos a establecer un diálogo entre el Estado y los pueblos originarios sobre nuestros derechos y nuestro derecho al territorio.

Para ser todos un mismo cuerpo • 81

El territorio es nuestro principal patrimonio, como también lo es el conocimiento que tenemos sobre el mismo (como, por ejemplo, el conocimiento sobre plantas medicinales). También es un patrimonio importante para el Pueblo Moqoit nuestra lengua. El Estado y la sociedad occidental se han ido metiendo en nuestros territorios, invadiendo incluso ciertas cosas íntimas, tal como los lugares sagrados donde se hacen ceremonias. El río es un lugar ceremonial, es un lugar donde se acostumbraba a depositar el cuerpo de nuestros hermanos que pasaban a la otra vida. Dentro de nuestra cosmovisión decimos que cruzamos el río y descansamos. Otros lugares sagrados para nosotros son algunas áreas del río donde existe el cuidador. Para poder ir a pescar o sacar cualquier recurso del río, inclusive lo que está en la orilla como la misma arcilla, hay que pedir permiso. Para poder entrar a cazar, hay que pedirle permiso a la protectora del monte. Estos son los protectores con los que tenemos un contacto, hasta visual en algunos momentos, pero sobre todo espiritual.

También encontramos en nuestro territorio lo que la ciencia de Occidente denomina sitios o restos arqueológicos, que para nosotros son parte de la tierra misma. Sin embargo, con el avasallamiento del territorio muchos de estos lugares han quedado dentro de propiedades privadas. Nosotros decimos que si existen ciertos restos arqueológicos en un lugar determinado es porque nosotros hemos estado allí. No es porque haya estado otra gente, sino que son nuestros antepasados, nuestros hermanos que han estado en el territorio, y esa es la señal de que es nuestro. Estos lugares demuestran nuestra preexistencia en los territorios. Estos llamados sitios arqueológicos son parte de nuestra historia. Hace un tiempo escuchaba a algunos de los ancianos, o *nqo'xonqaiipi* como les decimos nosotros, decir que por nuestras venas corren más de setecientos u ochocientos años de identidad.

Nosotros consideramos como un atropello cuando el Estado, una empresa privada o la arqueología van a revolver estos lugares. Además nunca nos consultan. No sé quién es el que da permiso para hacer las excavaciones. Algunos por tener un título de propiedad nos excluyen de estos lugares diciéndonos: «esto no les pertenece a ustedes, no es de ustedes el campo, el dueño es el otro». Y uno legalmente no puede hacer el reclamo de que ahí habían depositado para que descansen los huesos de un tatarabuelo. Es como ir hoy día a un cementerio y, porque hay que sembrarlo, destruimos todas las tumbas y desparramamos todos los huesos por cualquier lugar. Para nosotros es un atropello hacia las cosas íntimas.

Estamos inmersos en un sistema impuesto y muchos de nuestros hermanos desconocen realmente hasta dónde llegan nuestros dere-

82 • Ariel Navanquiri

chos, por lo que debemos continuar haciendo una concientización hacia adentro. Pero aquellos que estamos más involucrados en la recuperación del derecho y del territorio, vemos cómo se toman cosas y se sacan del territorio para llevarlas a museos donde se exhiben y se usan como atractivo turístico. Se muestran puntas de lanza, vasijas, restos mortuorios, cráneos y se describe, en tiempo pasado, en qué parte se los ha encontrado y a qué cultura pertenecen. Nosotros sostenemos que hay que hacer una recuperación de todas esas cosas. Apoyados en la ley 25.517 del 2010 sobre la restitución de restos humanos indígenas, creemos que estos cuerpos no deben ser objetos de estudio y deben volver al territorio. Increíblemente, hasta no hace mucho tiempo, nosotros mismos hemos sido tomados como objeto de estudio, catalogándonos como descendientes pero negando nuestra identidad y cultura indígena ¡Nosotros seguimos siendo del mismo pueblo!

La restitución es devolvernos ese espacio de territorio que se nos ha sacado y fue a otro lugar para ser estudiado y exhibido. Si bien consideramos que la vida de estos cuerpos se apagó, mientras estos cuerpos estén en el territorio su energía quedará en el sistema. Para nosotros, estos ancestros están vivos pero en otra dimensión y su energía sigue estando y es lo que a nosotros nos da fuerza. Por eso les pedimos a nuestros ancestros la energía que ellos tienen para poder seguir adelante. Es una lucha tan grande la que hay por adelante y nosotros parece que somos tan diminutos.

Si bien nuestro patrimonio se ha usado para generar ganancias, nuestra intención no es traer estos objetos arqueológicos y los restos mortales de nuestros ancestros para exhibirlos, sino que su restitución implica recuperar un pedazo de nuestro territorio. Esos restos, que la ciencia clasifica como huesos, es territorio. Es una porción de nuestro territorio que forma parte del rompecabezas en el que nos han partido. La intención es que todo se unifique y que seamos todos un mismo cuerpo. Porque nosotros somos eso: parte del territorio. La mentalidad occidental capitalista ve al territorio como una pertenencia. Nosotros decimos que es un todo integral. Somos todos una sola cosa. El territorio no nos pertenece, nosotros pertenecemos al territorio, que es el espacio donde nos desarrollamos. Lo mismo puede decirse de una vasija porque ¿de dónde sale la tierra con la cual fue confeccionada? Ese cuerpo también es el pez, es el río, todo. El territorio no es lo que vemos solamente, inclusive hasta el mismo aire es nuestro territorio.

Capítulo 7

El camino del Pueblo Huarpe Pinkanta. El territorio como vida y como escuela

Miguel Roque Gil*

.....

Pukuy, payetekyna kucha, matychan, kucha. Es una alegría este encuentro. Buenas energías en esta comunicación. Saludos para todos quienes lean este mensaje. La historia del Pueblo Huarpe Pinkanta ha pasado por distintas etapas o momentos. Un momento crítico de esta historia tuvo que ver con la negación de nuestra existencia, la negación de nuestra identidad. Esto se hacía a fin de que nuestros hijos no tuvieran que pasar y sufrir las situaciones de discriminación y rechazo que habían vivido nuestros abuelos.

Una de estas negaciones tuvo que ver con la lengua. Y es importante tener en cuenta que el idioma para nosotros no es solo comunicación, sino que también es sanación y alimento, por lo que la pérdida fue muy grande. Lo que se hizo fue silenciar la lengua. Pero por más que no hablásemos en nuestro idioma y aprendiésemos el castellano, de todos modos se notaba, por nuestros acentos, que éramos nativos del lugar, originarios. Lo que se hizo entonces fue adoptar el ser mudo, comenzándose a hablar más con señas. Es por eso que los huarpes nos expresamos tanto con las manos, el cuerpo y las miradas, porque esa era una forma de comunicación que empleábamos para que el otro, el blanco, no se diera cuenta de nuestros orígenes. Porque cuando nos escuchaban hablar, inmediatamente se daban cuenta que éramos

*.- Omta Samay Ñerke huarpe pinkanta, autoridad tradicional Consejo de Ancianos del Pueblo Nación Preexistente Huarpe Pinkanta.

84 • Miguel Roque Gil

descendientes de originarios o nativos del lugar, y tenía lugar la discriminación.

Hoy hemos emprendido un nuevo camino, una nueva etapa en nuestra historia. Hemos comenzado a salir de la negación para empezar a entender, recuperar, contar y transmitir nuestra condición de ser pueblo originario, de ser indios. Porque hoy quizá se utiliza más el término pueblos originarios, pero cuando nosotros empezamos a trabajar en este nuevo proceso lo que se hablaba era que volvíamos a ser indios, recuperando nuestra identidad. El cielo y el río de estrellas que hay arriba son las mejores señales que tenemos para seguir este nuevo camino. Cuando tenemos una duda miramos al cielo, en la noche a la luna y en la mañana al sol, y hacemos ceremonia. Los miramos y vemos indicado el camino. Nuestra simbología refleja el conocimiento para recuperar de la cosmovisión huarpe pinkanta .

Todo en nuestra vida es dual y está ligado. Tiene que ver con el nacimiento y la unión. En nuestra cosmovisión no existe la soledad, no existe el camino solo. El camino es siempre colectivo, o de a dos como mínimo. No existe el hombre solo, ni la mujer sola. Existe el camino de a dos. El hombre y la mujer buscando el equilibrio; que no quiere decir que sea perfecto, pero a través de este equilibrio se ayudan para lograr el círculo completo. Y esto se alcanza cuando la pareja convoca colectivamente a los suyos, a su comunidad, a su pueblo. Esto nos ha servido a nosotros para poder defender nuestra existencia, para buscar y reconstruir, sin apelar a libros ni nada por el estilo, un pueblo que se consideraba muerto. Esta etapa comenzó a tomar fuerza hacia fines de la década de 1990. Fue en ese entonces que iniciamos un proceso de aceptación interna. Por esa época, comenzaron a hacerse públicas las ceremonias y se activaron las actividades de visibilidad. Hasta ese entonces todo se mantenía oculto y solo internamente se hablaba sobre nuestra identidad indígena.

En lo personal este proceso estuvo ligado a un hallazgo que hice en un baúl familiar. Cuando tenía alrededor de 12 años, a fines de la década de 1980, comencé a revisar nuevamente las cosas que había dentro de un baúl. Esto ya lo había realizado varias veces con anterioridad, pero en esta ocasión llegué más al fondo. Allí encontré una cajita llena de fotos, entre las cuales había una de una mujer india. La observé y le dije a mi mamá: «Uh, mirá, esta es una india». Mi madre me dijo que no me ría. Más abajo encontré otras fotos de la misma persona y volvía a decir lo mismo, y mi mamá volvió a decirme que no me riera ya que esa india era su abuela. Fue un momento muy lindo, muy fuerte, que aún me emociona recordar. Ese evento marcó un antes y un después, un cambio. Fue una sorpresa muy grata, mágica, que cambió mi vida,

El camino del Pueblo Huarpe Pinkanta... • 85

la de mi familia y la de mi comunidad de base pinkanta. Entonces le dije a mi mamá: «pero si ella es india, vos también sos india y yo soy indio». A lo que mi madre respondió: «sí, somos indios». Esto es algo que ella nunca me había dicho hasta ese momento.

Inmediatamente después que me contó esto corrí a buscar a los de mi edad, a mis primos, y les pasé este conocimiento. Ellos, por su parte, acudieron a sus madres y padres (porque la comunidad nuestra está constituida por las familias de cinco hermanos) a preguntarles sobre lo que yo les había dicho. Casi como un hecho mágico, a la noche de ese mismo día nos encontramos haciendo una ceremonia sin que nadie nos explicara cómo hacerla. Esa fue la primera ceremonia, y hasta el día de hoy no hemos parado de hacer ceremonia y hemos tenido un proceso interno intenso.

Se podría decir que a mí me fueron preparando para esta etapa de resurgimiento y para ser autoridad de mi pueblo. De pequeño yo tenía grandes charlas con mi abuela, con quien también recorriamos el territorio. Mis mayores ya tenían preparado mi camino, ellos sabían lo que iba a venir. Aun no estando presentes, ellos fueron trazando mi camino como autoridad. Yo pude llegar a la universidad para formarme profesionalmente, pero también tuve una formación espiritual que me permite poder reconstruir nuestras prácticas espirituales y ceremonias, así como también desarrollar y transmitir este conocimiento. Para poder ser una autoridad en el Pueblo Huarpe Pinkanta hay que pasar por todos estos procesos rituales y conocer la cosmovisión *yayta*, *samay matychan*, *samay nurumya*, *samay tayta*, *samay poloktektaktek*. Uno tiene que saber transmitir este conocimiento, saber practicar los rituales, y saber preparar, dar y transmitir la comida que ellos, nuestros antepasados, nos enseñaron. Uno debe saber guiar para formar otras comunidades, además de la de base.

Como autoridad y guía espiritual intento transmitirles a todos los adultos, niños y jóvenes de nuestro Pueblo Huarpe Pinkanta nuestros saberes y formas ancestrales. Entre todos estamos reconstruyendo despacito, pero intensamente, la cultura de nuestro Pueblo Nación Preexistente Huarpe Pinkanta. También participan de este proceso los ancianos, a quienes aún les cuesta creer que estamos en el tiempo de la libertad, en el tiempo del despertar, del volver a vivir en libertad.

En todo este proceso de recuperar nuestra cultura e identidad, el territorio juega un rol fundamental. El territorio nos da sentido de pertenencia, nos hace quienes somos. El territorio es sagrado, es nuestro principal patrimonio. Lo sagrado no es solamente donde está un cuerpo de un ancestro nuestro que partió, sino también lo es una planta, un río, el barro, la piedra, el cerro, el cielo, el canto o el baile.

86 • Miguel Roque Gil

Las arenas, las tan características arenas de nuestro lugar *cuyum*, son para el Pueblo Huarpe Pinkanta una gran fuerza identitaria. Es en estos lugares donde el Gran Espíritu nos enseñó a no desplegar armas. El Pueblo Huarpe Pinkanta siempre se defendió con la naturaleza y lo espiritual. En nuestro territorio siempre ha corrido mucho viento y volado arena, generando una cortina como si fuera una lluvia de protección. Cuando esto sucede, prácticamente no se puede ver y casi no se puede respirar, especialmente alguien que no está acostumbrado, que no es del territorio. Los huarpes pinkanta hemos usado estos fenómenos, y nuestra espiritualidad, para defendernos. Cuando éramos (y somos) perseguidos por el hombre blanco, aprovechábamos el viento y la arena para ocultarnos. Nos agarrábamos del tronco de un árbol y desaparecíamos ante los ojos del otro. El territorio nos ha defendido, nos defiende y nos defenderá muchísimo del otro que quiera hacernos daño.

Para el Pueblo Huarpe Pinkanta hay un solo camino para defenderse contra la adversidad, sea esta cual fuera, y es a través de la espiritualidad, la naturaleza y con ceremonia. Nosotros aceptamos la adversidad. Si bien se lucha para salir adelante, se acepta el destino que nos toca vivir, comprendiéndolo y tratando de sacarle lo positivo. Siempre que algo nos pasa, sabemos que la naturaleza nos va a defender. Nosotros somos muy creyentes de los vientos y de los mensajes. No es que adoremos al viento, pero confiamos en él. Sabemos que si el viento está corriendo por algo es, es que se está llevando o avisando algo. Entonces, dejémoslo que pase. También confiamos en las tormentas de piedras y rayos, porque vienen para darnos una señal sobre algo. Si cae un rayo en un lugar determinado indica que ese no es el camino y que hay que tomar por otro lado. Hay que confiar en la naturaleza. Si está lloviendo torrencialmente, es porque la lluvia está impidiendo que algo le pase a nuestros territorios, nos está defendiendo. Cuando se desata una tormenta de piedras, los ancianos dicen que no hay que hacer ceremonia para que se vaya, sino que hay que dejarla caer porque está dándonos una señal y está quitando al enemigo. El ruido de los pájaros, las canciones, las nubes, el agua, todas son señales. Nosotros nos aferramos mucho a la naturaleza. Nuestras herramientas son las piedras, las plantas, los animales, las estrellas, el cielo, el viento o una brisa fuerte, la luna, el sol y los cerros. Uno puede hablar con un árbol o con una roca y pedirle protección. Lo que estamos pidiendo es protección al Gran Espíritu.

Las características de nuestro territorio, los elementos y fuerzas que allí existen, hacen al Pueblo Huarpe Pinkanta y nos diferencian de otros pueblos. Por ejemplo, yo voy a un jarillal y me siento como en casa.

El camino del Pueblo Huarpe Pinkanta... • 87

No importa que esté en otro lugar del territorio y no en mi propio hogar, las jarillas son como representantes de nuestros hermanos mayores. Lo mismo me sucede con un algarrobal, un chañaral o un junquillal. Allí me siento como en casa sin importar que sea el algarrobal donde yo nací u otro. Donde está el algarrobal está la fuerza del *Taita*. Ahora nos han dividido en partes. Nuestro territorio está en las provincias de San Juan, Mendoza y San Luis. A pesar de esto, en cualquier algarrobal de cualquiera de las tres provincias, hoy blancas, los huarpes pinkanta nos sentimos como si estuviéramos en donde nacimos. Y ese es nuestro patrimonio más fuerte. Donde aparece el pachango me siento como en casa ya que es una planta tan característica de nuestro territorio y que se desarrolla sin la intervención del hombre. Esta planta se ha mantenido de generación en generación. Cuenta con tres utilidades básicas: protección, comida y alimento. El lugar, las arenas, así como todas las señales que el hombre blanco no ha podido tocar, tal como el sol y las estrellas, son la guía que tenemos los huarpes pinkanta.

Un elemento muy importante que nos provee el territorio es la comida-medicina. Porque para nosotros, para nuestra cosmovisión, la medicina es la comida. Cuando comés los alimentos que provee el territorio, no necesitás vacunas. La vacuna es la comida que nos dieron para alimentarnos desde pequeños. Estos alimentos son importantes en nuestra cultura. Su característica más importante es que no deben ser plantados, trasplantados o modificados por las personas. Son alimentos que crecen solos, se cuidan solos con la lluvia. Si hay una lluvia bien, si hay diez bien. Prevalecen en el tiempo y tienen la característica que te dan ambas cosas: te dan la comida y la medicina a la vez. Este es el ejemplo del pachango, el junquillo, la jarilla, la algarroba; es una lista larga. El pachango es un producto que crece naturalmente y que tarda nueve meses en emerger de debajo de la tierra. Son todas plantas y alimentos que hemos vuelto a recuperar y trabajar como Pueblo Huarpe Pinkanta.

Estas plantas, que se cuidan solas, también nos dan varias enseñanzas. Por ejemplo, el junquillo dura tres meses con agua adentro, entonces una persona lo puede ir masticando y su organismo va recibiendo gotitas de agua. Así, calma su sed y va incorporando la cantidad de agua necesaria, ni más ni menos. En el desierto, donde el agua es escaza y donde el ambiente hace que uno tenga mucha sed, en lugar de beber dos vasos de una sola vez, uno va masticando el junquillo y va recibiendo la dosis de agua necesaria para poder atravesar el día. Además, funciona también como un ansiolítico y calma el hambre.

También en el territorio están las huellas de quienes nos precedieron: los poblados en los que vivieron, sus cosas y sus cementerios.

88 • Miguel Roque Gil

Estos son lugares sagrados para nosotros, cuya localización se ha mantenido en secreto. El Pueblo Huarpe Pinkanta ha conceptualizado estos lugares de una manera distinta y propia. Si uno piensa en un cementerio, para la cultura blanca es un lugar triste, solitario y oscuro. Para nosotros es todo lo contrario, es un lugar florido, de luminosidad, de traspaso de energía y de sabiduría. De hecho, cuando alguien muere, si bien es inevitable la tristeza, el dolor y el llanto, se lo despide con alegría, con comida y con fiesta. Esta es una característica de nuestro Pueblo Huarpe Pinkanta.

En nuestra cosmovisión, a diferencia de la blanca occidental, no creemos que alguien que se murió pasó a otra vida, a otro plano o se fue a otro lugar. Para nosotros, al igual que para nuestros ancestros, la gente que parte se queda con nosotros, materializada en un árbol o en algún otro elemento de la naturaleza que nos rodea. Creemos que esa energía sigue con nosotros. Nosotros no creemos ser dueños de la tierra, sino consideramos que somos hijos y parte de la tierra. Entonces, cuando partimos, volvemos a ser esencia nuevamente. Volvemos a estar en el territorio.

Canto: *Nurumyaaaaaaaaaoruya, ye yeeeeeeeeeeee;*
Nurumyaaaaaaaaaayoruya, ye yeeeeeeeeeeee yeyen yeyentaaaaaaaaa
cuchyyyyyyyyyyyyy.

Con este canto invoco al conocimiento ancestral de la mamita, de la vieja, de la abuela. Este canto es una manera de llamar y estar con mi abuela, traerla a través de estas palabras para que me de fuerzas para narrar lo que tengo para contar y que esto sirva también para transmitir este mensaje el día que yo no pueda hablarlo o ya no esté. El día que me toque partir, como es la ley, quedará esto escrito, contado en primera persona, pero avalado por mi abuela que es la que me transmitió este conocimiento y me dio el mandato. Por eso la llamo con este canto.

No solo a través del canto, sino también a través de los ponchos *soychu* nos conectamos y llamamos a los que partieron. Cuando un niño nace, es costumbre darle protección. Y además de las ceremonias relacionadas con los nacimientos, se lo protege regalándole un poncho, un *soychu*. Ese *soychu* es la protección que llevará el niño toda su vida y también es una forma de llamar a la mamá, porque generalmente es la mamá y la abuela las que tejen el poncho y las que hacen ese regalo, o esa bendición. Así, en nuestra cosmovisión, seguimos acompañados por los que partieron. Cuando se los necesita, se los llama y convoca.

Si bien nuestros ancestros tuvieron que ocultar muchas de estas cosas que narro en este escrito, nos dejaron señales en los lugares, en la lengua, en la ceremonia, para que nosotros, después, pudiéramos reconstruir y hacer reemerger a nuestro Pueblo Huarpe Pinkanta. Las

El camino del Pueblo Huarpe Pinkanta... • 89

grandes charlas, las grandes caminatas por el territorio, nos han llevado a aprender sobre lo nuestro, tal como a mí me sucedió con mi abuela. Porque esa es la forma de transmitir del Pueblo Huarpe Pinkanta, a través de la experiencia vivida en el territorio, traspasada de padres a hijos. Estas charlas, estos recorridos, me dejaron las primeras enseñanzas. Recorrer el territorio es aprender, es una escuela. Y todo lo que allí se aprende, de nuestros mayores, queda grabado en la mente y en el corazón, para que después, cosas que uno cree que no recuerda, vuelvan a la memoria y con una explicación tan nítida como si te la estuviera contando alguien en ese mismo momento. Estos saberes los aprendimos a través de charlas y el contacto y amor entre un anciano, o alguien mayor, y un niño, asistidos por ayudantes y testigos. Estos ayudantes y testigos no son otras personas sino otros seres, tal como los animales, las plantas, el cielo y las mismas estrellas.

De niños, nuestros juguetes son la vida misma, que se desarrolla con los árboles, con los animales, con la tierra, con la comida. Todo un conjunto de elementos que forman como un círculo cerrado. En nuestra vida uno de los momentos más feos es cuando debemos dejar todo esto para ir a estudiar a las ciudades. Dejar el lugar, dejar los afectos, y no solo dejar las personas queridas, como los abuelos, padres y la familiar, sino también dejar los animales, que son parte nuestra. Al irnos del territorio empezamos a vivir una situación totalmente distinta, con una cosmovisión radicalmente diferente.

Las enseñanzas aprendidas en el territorio nos sirven hoy para seguir reconstruyendo la identidad y no perderla jamás. Son cosas esenciales para la vida, tal como el agua, el fuego, la tierra, el aire, la luna o el sol. Son conocimientos que están fundamentados en la vida misma. Estos saberes no encuentran su respaldo en una explicación específica, sino que el día a día nos hace ver la validez de los mismos, nos muestra que esto es verdadero, que este es el camino y que esto es lo que tenemos que recuperar. Los saberes no solo los transmitimos con la palabra sino también con el amor. El amor transmitido en un abrazo o en una mirada queda grabado en el corazón y en el alma. Cuando tengo dudas sobre cómo transmitir algo, me meto en el abrazo que me daba mi abuela y enseguida aparece la enseñanza, la solución y la claridad del camino.

Existen prácticas o ceremonias que suelo realizar y a veces me pregunto: ¿de dónde salieron? Salieron de las charlas con mi abuela. Yo no recuerdo muchas de estas charlas porque era muy pequeño, pero sí recuerdo los lugares en el territorio donde las realizamos. Esto era parte de un plan. Nuestros ancestros han ido haciendo un camino de preparación y hoy, luego de muchos años, sus enseñanzas resurgen y

90 • Miguel Roque Gil

se están aplicando en forma constante por las comunidades que conforman el Pueblo Huarpe Pinkanta en general y nuestra organización en particular, la Organización Territorial Huarpe Pinkanta, de la cual soy autoridad tradicional *Omta Samay Pachay*.

Estas enseñanzas nos han permitido recuperar y reactivar la lengua (uno de nuestros principales patrimonios), las ceremonias (como las del nacimiento de los niños), los lugares, los nombres de los lugares, los sobrenombres de la gente mayor y nuestra identidad. Hoy recorremos el territorio y sabemos que por tal lado pasó tal persona, o vivió tal familia o sucedió tal cosa.

Ahora el Pueblo Huarpe Pinkanta está organizado. Hasta no hace mucho tiempo, muchos de nosotros nos considerábamos blancos. Nos querían correr del territorio y uno aceptaba la situación sin decir nada. Ahora todo ha cambiado. Ahora nos identificamos con nuestro camino, hemos empezado a recuperar nuestra lengua y nuestras ceremonias, aunque siempre hemos festejado el año nuevo huarpe. Eso siempre se mantuvo. Hemos pasado muchas barreras, hemos salido de la invisibilidad ya que hasta hace poco habíamos pasado a la historia.

Los pueblos originarios hemos estado expuestos a esto de vivir estudiados por una variedad de «ólogos», que han escrito mucho sobre nosotros, inclusive declarando científicamente nuestra desaparición. Los «ólogos» debieran aprender y vivenciar nuestra cosmovisión, algo que buscan entender y sobre lo que escriben pero desde afuera. Porque una cosmovisión diferente, para poderla entender, hay que vivirla. Solo con la vivencia directa se puede entender al territorio y todos los elementos que allí están. Mucho se ha dicho sobre nosotros, por lo que en el proceso actual hemos decidido tomar la palabra en primera persona, a fin de hablar nosotros sobre nosotros mismos. En este sentido, afirmamos que no queremos que nuestros ancestros sean objeto de estudio. Queremos la devolución de lo nuestro.

En la actualidad nuestro Pueblo Huarpe Pinkanta tiene más de 40 comunidades. Nuestro pueblo está aplicando la educación intercultural bilingüe, a igual condición con el docente común: igual autoridad y remuneración. Desde mi corazón abrazo a mi Pueblo Preexistente Huarpe Pinkanta y pido al Gran Espíritu protección, luz y que guíe nuestro camino. Mucho amor y unidad. Abrazo grande y fuerte y libertad al Pueblo Huarpe Pinkanta.

Cuchy Sagua Chyguas Chuymanay Huarpe Pinkanta Cuchy Umuk Taktek Lechay Neñe Cuchy Canguy Kemek Loputata Chyguas Canguy Polok Takeyygue Chuymanay Huarpe Pinkanta.

Capítulo 8

Ñaq hnca’altaec ra lataĝac na Qom (La identidad como patrimonio del Pueblo Qom). **Tonaĝauai Legoye (Gabina Ocampo)**

Tonaĝauai Legoye (Gabina Ocampo)¹

.....

Un elemento que nosotros, como Pueblo Qom, atesoramos y consideramos nuestro patrimonio son las historias orales. Este es el ejemplo del ñandú o *mañec*. Se trata de una leyenda que ha sido transmitida en el seno familiar, de una generación a otra. En la actualidad, no solo se cuenta la leyenda del *mañec* dentro de la familia, sino también se la transmite en el ámbito educativo.

La provincia de Formosa es pionera en reconocernos como pueblos originarios preexistentes dentro de la Constitución Provincial y en la ley 426. Por su parte, la ley de Educación Nacional ha incluido dentro del sistema educativo la educación intercultural bilingüe (EIB). En sintonía con la ley de Educación Nacional, el sistema educativo de la provincia de Formosa ha desarrollado el área de Lengua y Cultura, donde existe la figura del MEMA (Maestro Especial de la Modalidad Aborigen). Este docente, incluido dentro del escalafón docente formoseño, da clases de lectoescritura en idioma qom, así como en los idiomas de los otros pueblos originarios de la provincia, desde el primer ciclo hasta el nivel secundario. Este contexto y práctica de educación intercultural bilingüe se da con la presencia de los hablantes, miembros de comunidades del Pueblo Wichi, Pueblo Qom y Pueblo Pilagá, y de

1.- Organización Educadores Nam Qom (Formosa).

92 • Tonağauai Legoye (Gabina Ocampo)

los delegados zonales de cada localidad. Cuenta anualmente con una lista de puntaje de MEMA para posible nombramiento al cargo en las escuelas de EIB.

Este nuevo contexto nos ha permitido incorporar el idioma y la cultura propia en el sistema educativo de la provincia de Formosa. Podemos incluso decir que la misma cosmovisión qom es tratada dentro del sistema educativo. En la actualidad, se trata de elaborar un diseño curricular para las escuelas, con la participación de hablantes qom, que incluya la cosmovisión de nuestro pueblo. Es una perspectiva que creemos puede mejorar la realidad de nuestros pueblos al revitalizar las lenguas maternas. Es importante lograr esta revitalización porque es a través del idioma que contamos nuestra historia a través de leyenda, inculcamos nuestros valores a través de cuentos y enseñamos expresiones a través del canto y la danza.

Nosotros reconocemos que las leyendas son fundamentales en nuestra cosmovisión y, por consiguiente, podemos llamarlas patrimonio. Este patrimonio, aunque no podemos tocarlo, sí podemos verlo. Por ejemplo, podemos contemplarlo en el cielo. Nuestros abuelos nos han enseñado la ubicación del *mañec* en el cielo. En el ámbito familiar se les enseña a los hijos la figura del *mañec*, la que se puede ver en el cielo, especialmente cuando hace frío.

El *mañec* es significativo para nosotros como Pueblo Qom ya que es el que nos da el alimento. Usamos la carne para la comida y las plumas, especialmente en otros tiempos, para hacer vinchas, faldas, brazaletes y tobilleras. Los jugadores de fútbol usan las plumas del ñandú como amuleto porque les da fuerzas para correr. Del *mañec*, también se ha empleado el cuero para el armado de chozas o para confeccionar los *hlqataqui* (bombos). Nada se desperdicia. Esta creencia está viva dentro del Pueblo Qom. Es verdad que en general se entiende por patrimonio algo que se puede tocar, pero en este caso es algo que no se toca pero sí lo vemos y lo sentimos porque es algo que nos han relatado desde nuestras familias. Hoy podemos entender que se lo llama patrimonio intangible.

Estas leyendas son la historia para nosotros. Quizás desde otras cosmovisiones se cree que esto no es real, que estas cosas no existen o no sucedieron, y se dice que solo son inventos de las personas. Sin embargo, creemos que es la historia misma y está presente en nuestra memoria, en la memoria de nuestros mayores que la transmiten a toda la familia y a toda la comunidad. En la actualidad nos encontramos en un proceso de afianzamiento de estas memorias y leyendas, tal como las que cuentan sobre el origen del fuego, del agua, del aire, de la tierra y los seres que habitan en ella, las cuales han sido incluidas dentro del

Ñaq hnca'altaec ra latağac na Qom ... • 93

sistema educativo de la provincia de Formosa. Como Pueblo Qom no buscamos ocultar estas narrativas que atesoramos como patrimonio y que relatan eventos de nuestra historia y expresan nuestra cosmología. Por el contrario, a lo que apuntamos es a compartir nuestra cultura. Queremos que otras personas no hablantes qom conozcan nuestras leyendas y puedan llegar a hablar o al menos decir algunas palabras en nuestro idioma.

La interculturalidad siempre estuvo presente en nuestro pueblo y hoy con agrado podemos decir que se incluye en el sistema educativo. Aunque muchas veces nos encontramos con personas no originarias que consideran que la interculturalidad tiene una sola dirección: de la sociedad envolvente a los pueblos originarios, es nuestro anhelo activar la otra dirección a fin de que las personas que no son qom conozcan nuestra cultura y cosmovisión. Este es un modo de ayudar a mantener visibles y vivas nuestras memorias, cultura e historia. Como miembro del Pueblo Qom, considero que es necesario revitalizar nuestra cosmovisión con la ayuda de los mayores, quienes son nuestra fuente de información,

La lengua qom también podría ser considerada parte de nuestro patrimonio. Es una lengua que practicamos activamente. Incluso como miembros del Pueblo Qom hacemos investigaciones sobre nuestro idioma, porque hay mucho conocimiento sobre el mismo dentro de las familias. Dentro del Pueblo Qom existen variedades lingüísticas dependiendo de dónde es el *qomle'ec* (persona que pertenece al Pueblo Qom). Tomemos como ejemplo la palabra sombra. En la variedad lingüística conocida como *Qollağa* (o toba del norte) se dice *hlqal*. En otras regiones sin embargo se dice *hlpaaqal*, que son vocablos del grupo *La'añağashec* (toba del este centro-chaqueño). Aunque hay variación en la manera de decir sombra entre estas dos regiones, como hablantes entendemos la palabra en sus dos versiones.

En otros tiempos, el territorio del Pueblo Qom abarcaba zonas del sur de Perú, Bolivia y Paraguay, y una gran porción del norte y centro de Argentina. Hoy nos encontramos divididos por las políticas de los estados-naciones. Cuando se hicieron las demarcaciones provinciales y nacionales el territorio quedó dividido y nuestro pueblo quedó de alguna manera encerrado en estas demarcaciones. Así, algunos pasamos a ser argentinos, otros bolivianos, algunos otros paraguayos o peruanos; y dentro de Argentina nos dividieron en formoseños, chaqueños o santafecinos. Sin embargo, seguimos siendo el mismo pueblo e internamente podemos reconocer a qué región pertenece cada persona.

94 • Tonağauai Legoye (Gabina Ocampo)

Dentro del Pueblo Qom de la provincia de Formosa hay distintos grupos. Está el *Sheu le'ec* (toba del sur), el *Taqshec* (toba del oeste) y el *Qollağa* (toba del norte). Cada una de nuestras familias nos transmite quiénes somos. La familia nos dice cuáles son nuestras raíces. En mi caso, pertenezco al clan o subgrupo de familia *Qollağa* (norte de Formosa). Por el lado de mi padre soy *Sheu'* (toba del sur), de modo que conozco las dos variedades lingüísticas qom.

La transmisión oral de nuestras historias, de nuestras identidades y de nuestro idioma está viva y se visibiliza constantemente. Cuando llegaron los conquistadores, se prohibió hablar nuestro idioma y muchos escondieron su identidad para no sufrir discriminación. Nuestra gente tuvo que ocultar también su manera de hablar para poder resguardarla. Si bien el idioma se dejó de hablar públicamente, se siguió practicando en los hogares. Entonces, gracias a los que ocultaron esta lengua, esta sigue presente y hoy podemos hablarla. En la actualidad la situación es diferente. Hoy tenemos la oportunidad de valorar, revitalizar y visibilizar nuestra cultura y nuestro idioma; depende de cada uno de nosotros. Hoy día tenemos el privilegio de hablar qom en la casa, en el trabajo y en diferentes lugares. Mantenemos viva nuestra cultura. Ninguno de los que somos qom queremos apagar esa luz de esperanza para que la misma siga viva en cada uno de nosotros.

Un aspecto fuerte del Pueblo Qom es que no tenemos vergüenza de saber quiénes somos y de hablar y mostrar nuestro idioma. Otros pueblos originarios no manejan o no usan su idioma; o si la saben, se mantiene y se habla dentro del grupo familiar por miedo al rechazo y a la discriminación. De cierta manera se avergüenzan de su idioma. Otros pueblos, aunque no hablan su idioma, visibilizan signos culturales a través de sus vestimentas o comidas tradicionales. Podemos decir que nosotros, los hijos del Pueblo Qom, tenemos el privilegio de saber nuestra identidad gracias a esa fortaleza que tuvieron nuestros mayores quienes supieron resguardarla. Desde tiempos milenarios supieron resguardar este patrimonio.

Es nuestra responsabilidad, como miembros del Pueblo Qom, seguir este camino de resguardar y reproducir nuestro idioma. Nos alegra mucho cuando otras personas no hablantes también se animan a hablarlo, porque no es un idioma difícil de aprender. Por ejemplo, hay maestras que lograron aprenderlo y hablar con los alumnos. En el nivel medio o secundario está el espacio curricular de «Lengua y Cultura» qom. Allí asisten adolescentes que no son qom y lo que hacemos es preguntar a sus padres si permiten que sus hijos reciban la enseñanza de nuestra cultura e idioma. Algunos padres lo rechazan pero su hijo acepta, entonces se respeta la decisión del alumno. Otros padres acep-

Ñaq hnca'altaec ra latağac na Qom ... • 95

tan esta propuesta, aunque sus hijos la rechazan. En este caso también respetamos la decisión del adolescente. Sin embargo, en muchos casos, y con el correr de las clases, muchos alumnos solicitan sumarse al curso de «Lengua y Cultura» qom. Es sinceramente una alegría para nosotros que no hablantes puedan aceptar nuestro idioma y nuestra cultura. Tenemos el anhelo de que otros conozcan y aprenden nuestro idioma y sobre nuestra cultura.

Para aprender nuestro idioma hay que saber que nuestra lengua tiene ciertas connotaciones y crea ciertas relaciones. Tomemos por ejemplo el saludo en el idioma qom. De acuerdo con nuestra cosmovisión, otros que han estado en vida, si bien desaparecen físicamente, regresan. Para nuestro pueblo la muerte no existe, es un paso que se realiza para darle vida a otra persona. Cuando nosotros desaparecemos físicamente vamos a un tiempo y a un espacio infinito. Cuando nace otro ser, la familia se da cuenta, a través de los rasgos de la cara o a través de su actitud, quién es la persona que ha regresado. En nuestro pueblo se dice: *iasheguem so lapi'*, que significa: «que aquél que no está físicamente, está en la persona que nació». La traducción al castellano de cada una de estas palabras sería la siguiente: *iasheguem* (pone en alto) *so* (aquél) *lapi'* (ancestro). El castellano tiene distintas formas y momentos de saludo: «buenos días», «buenas tardes», «buenas noches». Para nosotros, en cambio, existe un saludo: *la'*, que quiere decir: «estoy aquí presente y ahora». Nuestro saludo, *la'*, se relaciona con esta visión del Pueblo Qom de que la muerte es solo un paso a nacer, y por eso el saludo tiene otras connotaciones porque se relaciona con ese conocimiento. Porque estamos en ese tiempo, en un espacio infinito.

Hoy día tenemos la posibilidad de escribir este conocimiento sobre nuestra cultura e idioma en libros y revistas, como también la posibilidad de compartir el conocimiento sobre nuestras historias orales, algo que llevamos a cabo a través de charlas o reuniones con directores de algunas escuelas de nivel terciario o en institutos de formación docente. Buscamos visibilizar aspectos de nuestra cultura y compartirlos para que sirvan de vínculo con otras culturas.

Sin embargo, hay algunas cosas que hemos preservado con hermetismo porque son sagradas. Estos también son elementos de nuestra cultura y parte de nuestro patrimonio, pero que están resguardados. Me refiero al conocimiento sobre la espiritualidad que poseen los chamanes o curanderos, a quienes nosotros denominamos *quio'oğonaq* o guía espiritual. Este conocimiento ha pasado de una generación a otra, pero no se entrega ese don a una persona cualquiera. Solo ciertas personas acceden a estos conocimientos a través de un guía espiritual y a partir de la realización de ceremonias y la aplicación de ciertas técnicas y

96 • Tonağauai Legoye (Gabina Ocampo)

medicinas que solo son conocidas por quienes la conceden y reciben. Nuestros mayores, quienes conocen esa espiritualidad, aseveran que es muy peligroso que cualquiera adquiera estos saberes ya que hay poderes que se logran a través de una concentración especial. Solo se les da ese conocimiento a las personas de buen corazón. Entonces, este conocimiento está guardado. Se puede contar sobre esto a grandes rasgos, pero las técnicas, las metodologías y las plegarias quedan en aquellas personas que poseen un don específico, por ejemplo, para curar enfermedades o para provocarlas. Según sabemos por nuestros mayores, existen aquellos grupos que curan, mientras que otros provocan las enfermedades. También están los que hechizan o los que enamoran. Sin embargo, aquellos que somos personas comunes dentro del Pueblo Qom, no tenemos conocimiento sobre estos temas porque solo a los elegidos, o a los que desean ser parte de esta espiritualidad, les son reveladas estas técnicas.

Un elemento muy importante para el Pueblo Qom en la actualidad es la artesanía. En estas artesanías, tal como la cerámica, aparecen figuras como la lechuza o mujeres u hombres trabajando. ¿Por qué son importantes estas artesanías? Porque a través de ellas se hacen presentes hoy aquellas personas que tenían esa actividad antes de la colonización. Las artesanías son una manera de hacer memoria, incluso memoria de eventos trágico como la masacre de Napalpí que sufrió el Pueblo Qom en Chaco en 1924, o la masacre de Rincón la Bomba que sufrió el Pueblo Pilagá en 1947. Este es un respeto que se hace a través de la artesanía y que no está muy visibilizado. A través de las artesanías se reivindica aquello que pasó y se muestra aquello que hizo desaparecer otro sistema de vida. Se muestra esto a través de las esculturas que hacen nuestros hermanos. Puede ser una estatuilla que represente una mujer arrodillada con un mortero haciendo la aloja. Entonces, es una manera de transmitir a los jóvenes que esa era, hace un tiempo atrás, una actividad común, pero que actualmente nosotros tenemos otra forma de vida. Por ejemplo, ya no nos vestimos con plumas sino como personas comunes. Lo que sí mantenemos es la cultura y la memoria de aquellos que no están y lo hacemos a través de la artesanía, así como también a través del canto y la danza. El canto y la danza también sirven para recordar cómo era la vida antes.

Para nosotros la artesanía es un modo de visibilizar nuestra memoria de eventos del pasado. Este es el caso de la cestería donde la trama de la hoja de totora o de la palmera tiene un significado. Todo se interrelaciona, nada es aislado. En nuestra manera de ver el mundo, todo es integral y nada de lo que conocemos es aislado y desvinculado. Objetos como una cesta tienen una historia, tienen significados en la

Ñaq hnca'altaec ra latağac na Qom ... • 97

trama que remiten al pasado, a otra forma de vida y a las leyendas. El diseño es una manera de escritura que otras sociedades tal vez no entiendan. En otros tiempos se miraba el diseño y se podía saber a qué clan pertenecía y de qué región venía. Incluso por el tipo de hilo que se usaba se podía saber a qué subgrupo pertenecía el objeto. El Pueblo Qom aún puede leer el diseño. Y como yo siempre digo, esto es algo bueno porque no se ha perdido, está vigente y depende de nosotros buscar la manera de revitalizarlo y visibilizarlo. Estos objetos, portadores de memoria, son elementos de la vida diaria. Ahora, con el capitalismo, algunos los hacen para vender. En otro tiempo se los hacía para obsequiar. Algunos los siguen haciendo para regalar, pero otros los venden, pero ese no es el objetivo.

El canto también cumple una función similar. Se dice que nuestro pueblo siempre canta. La mayoría cantamos. Yo también canto. El canto es muy monótono. Se canta una y otra vez la misma frase. Pero la persona que canta siente algo que le favorece a su ser, a su mentalidad, se siente como relajada. Entonces, esa música también sana. Esa es la cosmovisión de nuestros antepasados. Los cantos también están basados en leyendas. Porque se dice que en un tiempo no había música y que no había instrumentos y eso nace de leyendas. Los cantos también cuentan sobre la convivencia, la solidaridad y la generosidad. Hay cantos para cuando uno se va de este mundo, cuando uno está contento, hay canciones de cuna y hay juegos con canciones.

Con la llegada de la evangelización, el canto y la danza fueron prohibidos por ser considerados elementos paganos o formas de adorar al diablo. Sin embargo, estas danzas se hacían para una convivencia festiva. Por ejemplo, cuando una joven tenía su primer menarca, pasando de niña a mujer, era aislada debiendo ser cuidada solamente por su madre. Durante este período de aislamiento debía consumir agua y sopa sin carne, solo con vegetales. Al concluir el período menstrual, se convocaba a mujeres hacendosas para darle un baño, el cual se preparaba con hiervas aromáticas de fertilización y con plegarias dirigidas al *Qarta'* (padre, el mayor). Mientras recibía el baño sagrado, se la palmaba desde la cabeza a los pies. Luego se invitaba a los familiares y a la comunidad en general, y se requería la presencia de los *quio'oğonaq* (guías espirituales), quienes preparaban la chicha con canto y danza, la que era compartida con todos al recibir a la joven.

La danza también transmite las vivencias de nuestros antepasados, pero se relaciona más con la espiritualidad. En la actualidad hay en nuestros territorios iglesias evangélicas y allí tienen lugar las danzas. En otros tiempos no se practicaba, pero ahora sí. Cuando mis padres vivían me enseñaron la danza y me decían que los pasos que me en-

98 • Tonağauai Legoye (Gabina Ocampo)

señaban eran los mismos pasos que en otra época se danzaban. Y en la iglesia se traslada eso en algunas ocasiones. Los mismos pasos y los mismos movimientos se danzan con fuerza. La danza y los cantos también tienen lugar en las escuelas. Ahora hay mucha más apertura en las escuelas donde se están formando grupos corales y de danzas como parte del sistema educativo. En eventos de nuestro pueblo se hace canto y danza y se explica el significado del canto. En nuestro territorio hay músicos que se profesionalizaron y que rescatan mucho el tema de las partituras. Porque no son similares a las partituras de la música occidental. Todo lo que tenemos (idioma, instrumentos, música, danza y artesanías) viene de tiempos muy antiguos y está presente y vivo en la actualidad.

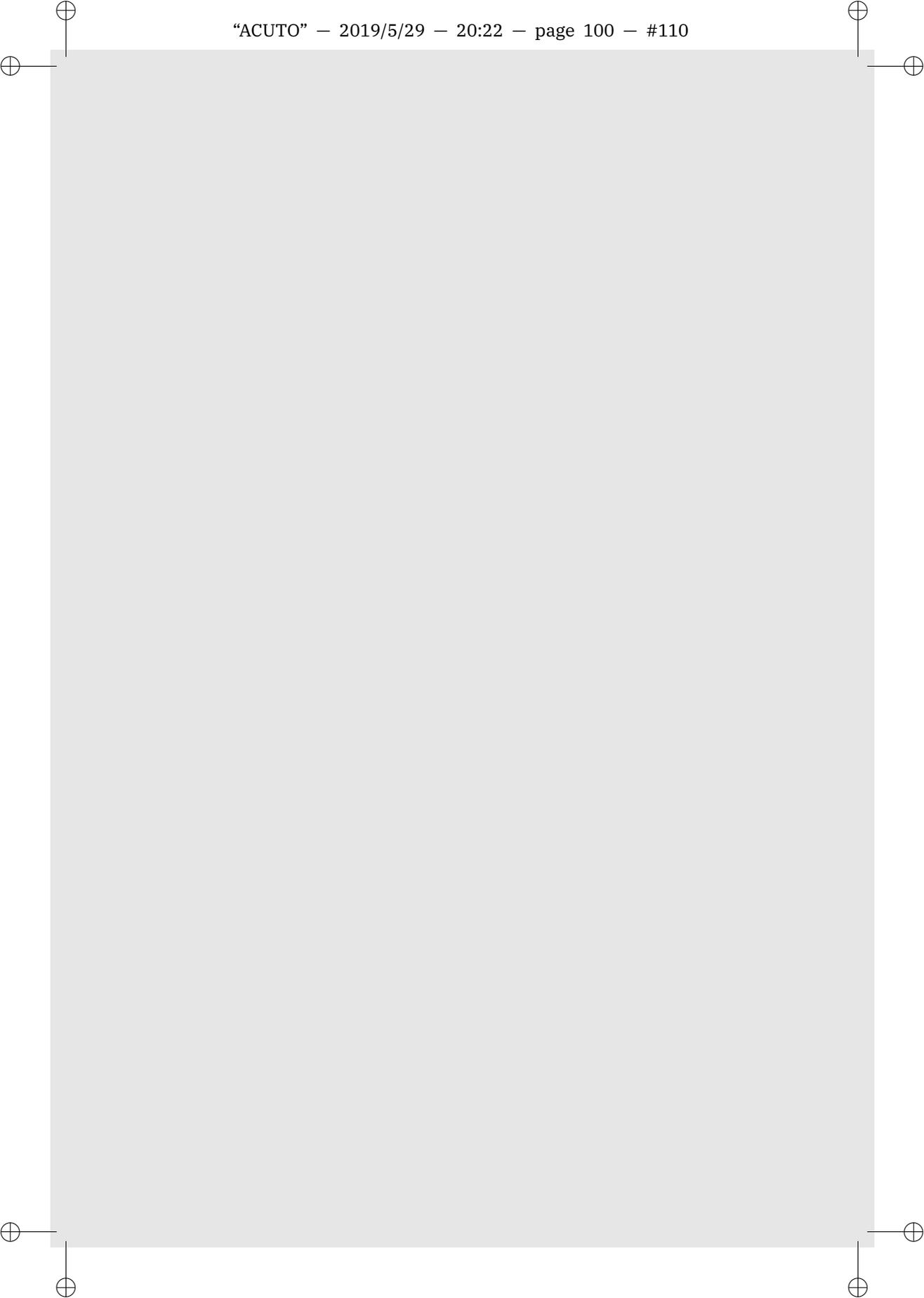
En la organización de educadores originarios a la que pertenezco, ubicada en la comunidad *Nam Qom*, la mayoría tenemos nombres autóctonos porque nacimos en la época donde la Iglesia no había penetrado tanto y todavía consagraban al bebé al guía espiritual. Nuestros nombres son entonces sagrados porque provienen de entes espirituales. El nombre se conecta con la personalidad del bautizado. Cuando la persona se hace adulta, el nombre le da una misión en la vida. Esa misión no surge del entorno o porque alguien le dice qué tiene que hacer, sino que es como un don que le ha transmitido el guía espiritual a través de dicho nombre.

Esto también era algo hermético. Solo los guías espirituales sabían la técnica, la metodología y las plantas medicinales necesarias para realizar este procedimiento. Y con este saber se hacía la pregunta a un ente espiritual. El guía llegaba así a hablar con ese ente. Por el guía espiritual aprendimos que estos nombres son sagrados y que nuestro nombre está relacionado con una misión que tenemos que cumplir aquí en tierra. Hay personas que tienen el nombre de un ave, un árbol, una flor o alguna actitud generosa. Por ejemplo, mi nombre es *Tonağauai Legoye*, según mi madre se asocia con el espíritu de un pájaro y quiere decir «la agradecida». Cada nombre tiene sus atributos. Lamentablemente, hoy ya no están los guías espirituales, pero igual vamos recogiendo y transmitiendo historias y saberes, registramos o escribimos en papel lo que nos han enseñado.

Si bien hay muchas cosas que hemos perdido, hoy estamos en un contexto de interculturalidad que nos permite incorporar nuestra cultura e idioma dentro del sistema educativo. En la actualidad podemos entablar diálogos con los estudiantes, profesores, con el que no es hablante y, de alguna manera, no perdemos la oralidad y visibilizamos el conocimiento. Hoy hay más libertad y leyes que nos apoyan y nos permiten visibilizarnos. Pero también depende de nosotros seguir el

Ñaq hnca'altaec ra latağac na Qom ... • **99**

camino de aquellos que no están, como también transmitirlo. Esto es justamente algo que rescatamos. Buscamos transmitir sin cambios, sin incorporar otras visiones y sin tergiversar las versiones. Creo que esta fue la fortaleza que tuvo el Pueblo Qom en otros tiempos y que hoy podemos compartir.



Capítulo 9

Nuestro patrimonio es el territorio

Mburuvicha Simón Catuari*

.....

Nosotros, el Pueblo Guaraní de Tartagal, provincia de Salta, organizados en la Agrupación de Comunidades Indígenas del Departamento de San Martín, estamos atravesando un fuerte proceso de recuperación de todo lo que fuimos perdiendo: la cultura, el idioma, nuestros alimentos. Entre las comunidades guaraníes de esta región, las cuales están ubicadas sobre la Ruta 34, hablamos sobre la necesidad de recuperar lo nuestro. Debatimos sobre cómo éramos nosotros antes y sobre cuál es realmente la historia de nuestros abuelos. Alguien tiene que saber, alguien tiene que decirnos. Necesitamos volver a hablar sobre lo que somos nosotros.

¿Por qué hemos perdido tantas cosas? ¿Qué es lo que nos pasó? Esa es mi pregunta. ¿Quién ha hecho esto? Han sido los blancos los que nos han venido a hacer esto a nosotros, al igual que instituciones como la Iglesia Evangélica, quienes buscaron «civilizarnos». Hoy nuestros niños aprenden más castellano que nuestra propia lengua. Hay comunidades en las cuales ya nadie habla el idioma. Dentro de mi comunidad, por ejemplo durante una asamblea, yo hablo en mi idioma. Yo hablo guaraní y nunca me olvidé. Pero algunos de nuestros hermanos tienen vergüenza de hablarlo o directamente ya no lo hablan. Pero hoy estamos en un proceso de recuperación del idioma, hoy hay muchos jóvenes que están ansiosos por aprenderlo.

Las autoridades anteriores no han estudiado la historia del Pueblo Guaraní: cómo era la vida de nuestro pueblo, de qué vivían, qué es

*.- Mburuvicha de Tenta Puau, Agrupación de Comunidades Indígenas del Departamento de San Martín, Pueblo Guaraní de Tartagal, provincia de Salta.

102 • Mburuvicha Simón Catuari

lo que hacían ellos antes o cuáles eran nuestros alimentos. Esto sí se ha estudiado en otras partes, como en Bolivia y Paraguay. Ellos saben todo: cómo han luchado y cómo han vivido en el pasado. Pero en el caso de nuestra región, nuestros dirigentes nunca han trabajado sobre la historia del Pueblo Guaraní, ni ha habido un debate sobre este tema. Hay abuelos de más o menos de 80 o 90 años que podrían contar esta historia. Necesitamos empezar a estudiar este tema, empezar a conocer de dónde han venido las comunidades, dónde se hace lo sagrado y dónde se hacen los cultos. Lo que sí nos ha quedado fuertemente arraigado es el carnaval, o *Pim Pim* como lo llamamos nosotros. Sobre esto sí se habla y se cuenta. La gente mayor suele hablar sobre cómo era el *Pim Pim* en el pasado, sobre cómo era el baile, cómo se juntaban y qué es lo que hacían. Pero no se habla de las historias de las familias.

Cuando dialogo con mis hermanos guaraníes les digo: «pero hermano, hablemos pues entre nosotros, digamos cómo ha sido la vida de nosotros». Para reconocernos como Pueblo Guaraní tenemos que saber esto, tenemos que saber dónde están enterrados los cuerpos de nuestras familias y nuestros ancestros. Eso es lo que le faltó a nuestros abuelos: decirnos dónde está lo nuestro, dónde están los cementerios, saber quiénes han sido los primeros que caminaron el territorio, que batallaban, quiénes han sido los primeros luchadores y cómo era la vida de ellos. La vida nuestra ha sido tan dura que parece que no ha habido tiempo para hacer esto. Hemos sido muy golpeados por la marginación y los desalojos, y sufrido muchas necesidades básicas. Constantemente nos han amenazado los terratenientes y nos han obligado a callarnos y a cambiar nuestra forma de vida. Hoy ya casi no se cuentan las historias sobre el monte, porque básicamente hoy no tenemos el monte. Hoy nos queda hablar de la cultura y del carnaval. Lo único que queda son los bailes y el carnaval.

El carnaval, al igual que nuestro idioma, es uno de los patrimonios culturales más importantes y fuertes del Pueblo Guaraní. Hace poco tiempo atrás uno de nuestros hermanos quería denunciar a otro porque estaba haciendo carnaval en la comunidad. Lo quería denunciar por temas religioso, por influencia del evangelismo. Yo le dije que no lo haga porque esa es nuestra cultura. Esa cultura nadie nos las quita. Yo también vengo de ahí. Tenemos que ser eso. No podemos no dejarle hacer el carnaval porque esa es nuestra cultura guaraní y eso nunca se borra. La religión evangélica está muy presente en el Pueblo Guaraní pero no tendría que quitarnos lo que somos. El carnaval se hace una vez al año y se juntan todos los miembros de la comunidad. Nosotros le decimos el entierro del carnaval. Al año se lo vuelve a sacar y se lo

Nuestro patrimonio es el territorio • 103

vuelve a enterrar. Se toca música y se baila mucho. Se hace corso y se saca el *Pim Pim*.

La vestimenta también hay que recuperarla. Antes no usábamos calzado. Los niños del Pueblo Guaraní tenían su vestimenta tradicional y nunca se la sacaban. Hoy la gente usa esta vestimenta en ocasiones especiales, pero por lo general la tienen guardada y no se la ponen. Esto es debido a la presión que han ejercido los criollos sobre los pueblos originarios. Yo digo que tenemos que acostumbrarnos a usarla para dar el ejemplo a nuestros hijos y nietos. Debemos hacer como hace el Pueblo Guaraní en Bolivia, que se ponen la vestimenta, el *tipoy*, y no se lo sacan. En la Argentina desapareció todo esto.

También tenemos que volver a recuperar nuestra forma de alimentación. Antes usábamos mucho el maíz, que era empleado para hacer muchos tipos de alimentos: sémola, harina, locro, frangollo, mazamorra, chicha, etcétera. Todo eso salía del maíz. Antes los maíces eran grandísimos, lindos. A veces los molíamos y los tostábamos. Eso es lo que es el alimento de nosotros, pero lo hemos venido perdiendo. Debemos recuperar esa alimentación propia del Pueblo Guaraní para que sepan nuestras familias y nuestros hijos que eso era lo que comíamos nosotros antes. Los niños de hoy ya no están comiendo eso. Todas las comidas que hacían nuestros abuelos se preparaban con grasa, no con aceite. Y después el poroto, que también era parte de la comida guaraní. Se sembraba en cantidades. Todo eso se nos perdió. Yo me crié con mis abuelos y comí de todo. Pero, ¿y mis hijos? Ellos comen fideos y arroz. Nosotros queremos que vuelvan a tomar nuestra cultura, que sepan cuáles son nuestros alimentos. Antes no había en el Pueblo Guaraní problemas de nutrición, porque había comida que te fortalecía plenamente. Las plantas que solían darnos nuestras abuelas ya no están porque no tenemos nuestro territorio, porque lo exterminaron y quemaron. El monte ahora está limpio. ¿Dónde buscaremos nuestros remedios?

Sin tierra no somos nada. La vida de nosotros es el territorio, de donde sacamos todo lo que necesitamos para poder vivir. Pero el territorio nos lo han quitado. Nos han quitado el agua, la tierra para vivir mejor, para tener nuestros animales, el monte para cazar. Muchos no entienden qué significa el tema del territorio, qué significa tener el territorio. Cuando estamos en el territorio sentimos un aire.

Nosotros sembramos toda clase de frutal: maíz, anco, zapallo, mandioca, sorgo. También hay frutales en el monte. Ni eso tenemos ahora. Ya no hay. Ya no tenemos dónde cazar o dónde ir a sacar la leña. Se terminó. Quisiéramos poder volver a recuperar nuestro territorio. Que sea la vida de los jóvenes tener el territorio, porque de allí van a poder

104 • Mburuvicha Simón Catuari

obtener todo lo que necesiten. Algunas comunidades tienen territorio, pero muchas otras no. En el caso de mi comunidad, Comunidad Tenta Puau-Pueblo Nuevo, solo nos quedaron 140 ha. Perdimos casi todo nuestro territorio. Pero antes nosotros ocupábamos casi todo Tartagal. Esto era territorio guaraní y lo ocupaban nuestros abuelos para sembrar. Pero nos lo fueron quitando y quitando.

Es importante que como pueblo originario recuperemos todos estos aspectos de nuestra cultura para nuestros niños y nuestros nietos. Para que el día de mañana ellos vuelvan a seguir siendo lo que ellos son, para que nunca se pierdan las raíces, para que todo el Pueblo Guaraní sepa y hable su propio idioma. Nuestros abuelos nos han dicho que nunca perdamos lo que somos. A veces hay mucha presión de la autoridad criolla. La policía nos dice: «mirá, vos no sos esto. Vos tenés que ser así». En la escuela también. La escuela nunca nos ha enseñado lo que realmente era la historia nuestra. Los maestros ni siquiera la conocen. Lo que quisiéramos es poder tener nuestras propias escuelas, en nuestro propio idioma, y no que nos enseñen los blancos a nosotros. Nosotros queremos tener una escuela propia para que los niños aprendan bien, especialmente el idioma. Por ejemplo, a las ollas nosotros les decimos *yapepo*. Los niños tienen que saber cómo se llaman los utensilios que se usan dentro de las casas.

No podemos dejar de lado nuestra cultura. Todo esto tiene que estar vivo. Debemos cuidar lo que es nuestro. Si bien muchos aspectos de nuestra cultura se han ido perdiendo, así como también las historias, otros se han mantenido, tal como la lengua y el carnaval. Esto se dio porque algunos entendieron que esa era la cultura y patrimonio nuestro y que, por lo tanto, debía ser mantenido. El idioma y el carnaval están vivos. Son lo único que nos queda para poder visibilizarnos como Pueblo Guaraní.

Reconstruir la historia propia del Pueblo Guaraní en nuestra región es necesario porque sin eso no somos nada. Si perdemos la historia es como que nos van civilizando. Nosotros queremos ser lo que somos. Hoy estamos luchando para fortalecer y recuperar nuestro territorio. Esto es central para todo, porque con el territorio recuperaríamos muchas cosas, tal como la comida y muchas de nuestras tradiciones y costumbres. Por ejemplo, ahora no tenemos dónde ir a cazar. Hay otras comunidades que mantienen eso porque tienen el monte. Pero otras no lo tienen. Va a llevar tiempo para que podamos recuperar todos los aspectos de nuestra cultura. Debemos ir dialogando internamente sobre esto. Hablarles a los niños para que no tengan vergüenza de usar su vestimenta. Yo les digo a mis nietos que no pierdan eso, que lo sepan

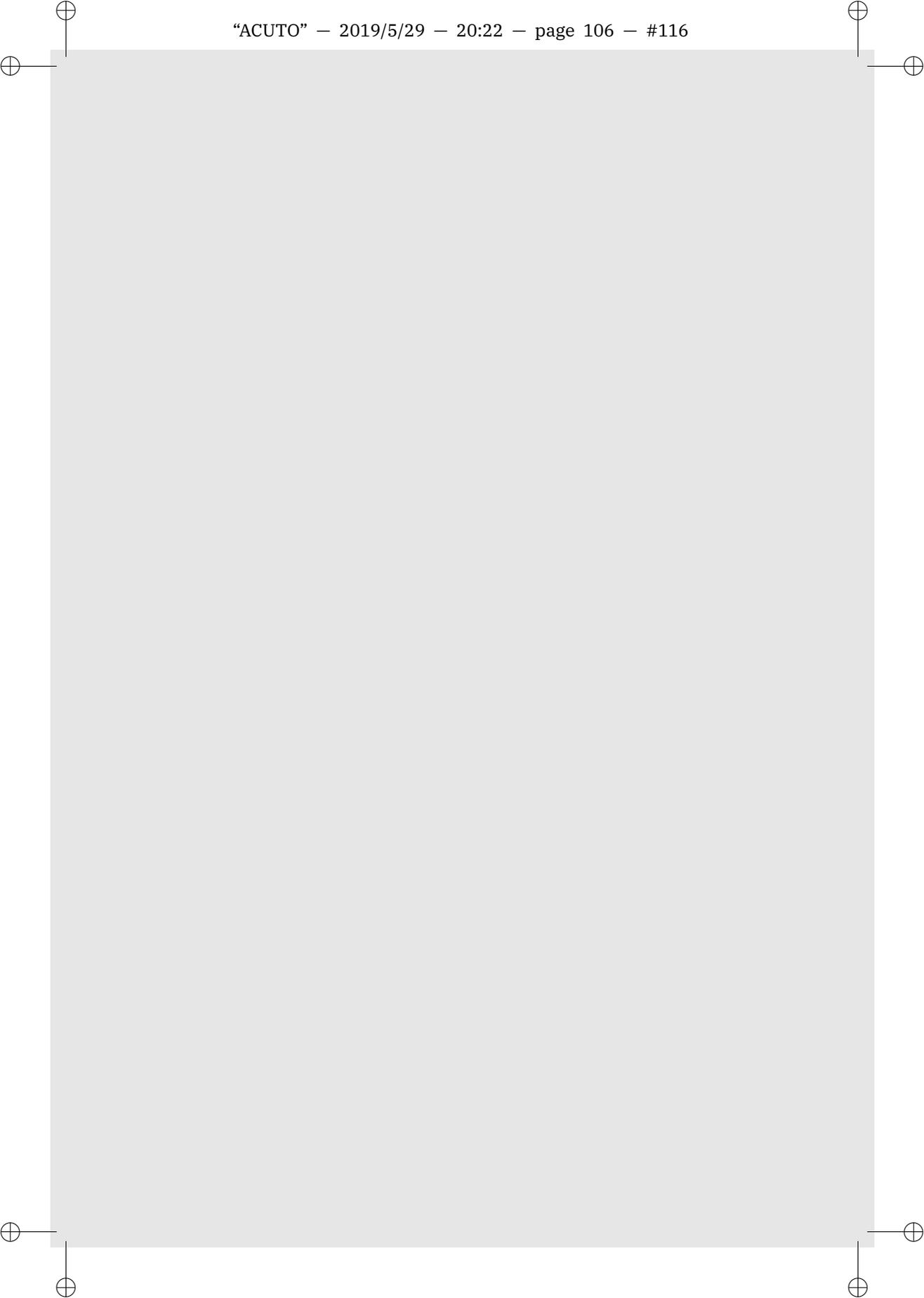
Nuestro patrimonio es el territorio • 105

bien porque esa es la base principal de ellos. Les digo que ellos no son criollos sino puro guaraní.

Hoy luchamos para que no nos quiten todo y para recuperar lo que nos han sacado. Nos han marginado y hecho sufrir necesidades. Hoy sabemos cuáles son nuestros derechos. La lucha es por recuperar el territorio y así dejar a nuestras familias y a nuestro pueblo realmente vivos. ¿Por qué estamos así nosotros?, ¿qué es lo que pasó?, ¿cómo vivíamos antes con el monte?, ¿cuál es la relación que teníamos con el monte? Hay hermanos de otras comunidades que sí tienen territorio y saben sobre este tema. En cambio, muchos de nosotros ya no tenemos el territorio y pensamos en eso continuamente. A veces no duermo pensando en mi territorio. Y pienso en mis hermanos y por qué a veces se dejan engañar por los terratenientes. Porque ellos no han sabido sus leyes, cuáles eran sus derechos, entonces se entregaron.

Es necesario que la gente de nuestro pueblo conozca sus derechos y sepa defenderlos. Lo que sucede sino es que muchos hermanos dicen: «nosotros no tenemos derecho a la tierra porque ellos afirman que son los dueños». Ahora está sucediendo que presionan los criollos en el norte. Le dicen a los hermanos: «¿desde qué año estás vos aquí?». Y la gente dice por ejemplo: «Yo hace dos años que estoy». Pero no hace dos años. Nosotros hemos estado antes que el Estado y antes que los municipios. Pero nos han ido quitando el territorio y hoy tenemos un lugarcito. En Tartagal teníamos cantidad de terreno y ahora tenemos algo más de 140 ha. Eso es lo que nos quedó. Muchos hermanos nuestros creen que no tienen derecho a tener su territorio. Entonces, muchos de nosotros les decimos que no es así, que tenemos que luchar porque así han luchado nuestros abuelos. Estamos en este camino. Les decimos a nuestros hermanos: «el día de mañana nosotros no vamos a estar y ustedes tienen que seguir luchando. Ese es el derecho que ustedes tienen».

Para que se mantenga esta lucha tenemos que estar todos juntos. Necesitamos la unión del Pueblo Guaraní para poder fortalecer a las autoridades que van al frente. Hoy estamos en eso. En nuestro idioma, cuando se trabaja en conjunto, decimos: *yaparaguqu pame*, que quiere decir: trabajemos juntos, luchemos juntos, vamos en unidad. Nosotros siempre hablamos de cómo tenemos que trabajar juntos. Antes se hacía mucho trabajo en conjunto, mucha minga. Por ejemplo, si había que limpiar un cerco, íbamos todos. La mujer guaraní preparaba comida y hacía chicha, los hombres trabajaban y se ayudaban. Esto un poco también se perdió. En el Pueblo Guaraní se necesita esa unidad y trabajar todos en conjunto. Eso es lo que hacían antes mis abuelos.



Capítulo 10

Proyecto «Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar», Comunidad Los Chuschagastas, Pueblo Nación Diaguita

Andrés Mamani^{*}, Audolio Chocobar^{}
y Nancy Chocobar^{***}**

.....

El día 12 de octubre de 2009, una camioneta que transportaba a Darío Amín, terrateniente – usurpador del territorio del Pueblo Chuschagasta y de quien habíamos recibido constantes amenazas – y los ex policías Luis Gómez y José Valdivieso, se adentraron en nuestro territorio, dirigiéndose hacia donde estaba un grupo de nuestros hermanos (hombres, mujeres y niños) finalizando una asamblea permanente a la vera del camino, frente a una cantera de lajas. Darío Amín descendió de la camioneta, entablando una breve conversación con los comuneros y comuneras que allí se encontraban, especialmente con Javier Chocobar, quien se había identificado como una de las autoridades de nuestro pueblo, el Pueblo Chuschagasta. Amín, quien venía hostigando a nuestra comunidad desde hacía tiempo, usó de excusa lo que él creyó

*.- Autoridad Tradicional / cacique de la Comunidad Los Chuschagastas (personería jurídica n.º 03/02 Re.Na.Ci. INAI, Valle de Choromoros, actual departamento de Trancas, provincia de Tucumán, perteneciente al Pueblo Nación Diaguita) hasta el 28 de agosto de 2018.

**.- Presidente de la Comunidad Los Chuschagastas y actualmente autoridad tradicional / cacique.

***.- Comunera de la Comunidad Los Chuschagastas.

108 • Andrés Mamani | Audolio Chocobar | Nancy Chocobar

fue una provocación de Javier Chocobar para desenfundar una pistola que mantenía escondida en su espalda, debajo de su camisa, y efectuar varios disparos, uno de los cuales acabó con la vida de Javier e hirió de gravedad a otros dos de nuestros hermanos: Andrés Mamani, quien recibió un balazo en el estómago perdiendo parte de su intestino, lo que lo obligó a estar seis meses internado (dos de los cuales estuvo inconsciente) y continuar constantemente con controles médicos, y Emilio Mamani, quien fue impactado en la rodilla, herida que le ha provocado secuelas en su manera de caminar y desplazarse. También Delfín Cata fue lesionado durante el episodio, con heridas menores. Por nueve años, Darío Amín y sus secuaces estuvieron en libertad y el asesinato de Javier Chocobar, autoridad tradicional del Pueblo Chuschagasta, quedó impune. Finalmente, y tras una larga espera plagada de provocaciones y amenazas por parte del terrateniente, entre los días 28 de agosto y 24 de octubre de 2018 fue llevado a cabo el juicio oral en los tribunales de la provincia de Tucumán, siendo los asesinos condenados y quedando con prisión preventiva. Darío Amín recibió una condena de 22 años, Humberto Gómez de 18 años y José Valdivieso de 10 años.

El presente trabajo narra el proceso de construcción de un sitio de memoria en el territorio de la nación diaguita perteneciente a la Comunidad Los Chuschagasta, orientado a recordar a Javier Chocobar y su lucha por el territorio, y reclamar justicia.

En el año 2015, bajo el impulso de Nancy Chocobar, sobrina de Javier Chocobar, y con el apoyo de las autoridades y comuneros de la Comunidad Los Chuschagasta, así como también el apoyo de la esposa hijos e hijas de Javier Chocobar, comenzamos a gestar un proyecto con el fin de señalar nuestro territorio y construir un sitio de memoria para homenajear a nuestra autoridad asesinada y mantener vivo el reclamo de justicia. La idea no solo era marcar la porción del territorio donde había sucedido el asesinato de Javier, sino también resignificarlo para quitarle la carga negativa que hasta ese momento tenía ese lugar. Sumado a esto, todavía existía mucho desconocimiento sobre lo que allí había acontecido. Personas que visitaban la zona, pasaban por el lugar sin tener idea de lo que había ocurrido ese trágico 12 de octubre de 2009. Incluso algunos miembros de la comunidad no estaban totalmente familiarizados con los detalles del avasallamiento sufrido a nuestros derechos colectivos como comunidad indígena. En sí, lo que buscábamos era llevar adelante un proyecto orientado a visibilizar el hecho y el lugar, exigir justicia y fortalecer la memoria colectiva, materializando esto en el presente para que quede allí algo latente.

Proyecto «Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia...» • 109

Pero el proyecto constituía también algo más amplio. Involucraba un reclamo territorial e identitario. Hechos de violencia como el sucedido con Javier es algo que no solo le ha sucedido al Pueblo Diaguita, sino que es vivido, de una u otra manera, por todos los pueblos indígenas. Era importante, por lo tanto, que se pudiera hacer justicia por Javier Chocobar para sentar un precedente importante para el resto de los pueblos originarios.

Por lo general, los conflictos suelen fortalecer a nuestros pueblos y comunidades. Se fortalecen los procesos de autoreconocimiento y los aspectos orgánicos de las comunidades y organizaciones territoriales indígenas. El asesinato de Javier creó algo muy negativo para el Pueblo Chuschagasta. En principio produjo un retroceso en nuestros aspectos organizativos. Más allá de los temas judiciales que la familia, con el apoyo de los chuschagastas, llevó adelante, todo el resto de las actividades comunitarias quedaron muy estancadas luego de este hecho de violencia sufrido en nuestro territorio comunitario. En parte, la intención y desafío de este proyecto era salir de ese estancamiento. Fortalecernos y visibilizar el hecho, el territorio, la identidad y nuestra historia para adentro (para los chuschagasta) y para afuera (para los que visitan el territorio). Nos preocupaba mucho la invisibilización de la lucha territorial de la comunidad y el asesinato impune de nuestra autoridad.

Otro de los desafíos iniciales que tuvo el proyecto era lograr su aceptación por parte de la comunidad. Cuando ocurre un conflicto que deriva en una situación violenta, como la que se vivió con Javier Chocobar en el corazón de nuestro territorio, se genera mucho miedo. Algo lógico teniendo en cuenta que el terrateniente que lo asesinó estuvo nueve años libre continuando con sus amenazas y sus intenciones de desalojarnos de nuestro territorio. La duda fue entonces definir si en un contexto como este era posible llevar adelante un proyecto que reivindicue nuestra identidad, nuestro territorio y, simultáneamente, reclame justicia por el asesinato de Javier. El primer paso, por lo tanto, fue llevar el proyecto a la asamblea comunitaria. En la primera asamblea estuvieron presentes la familia de Javier, las autoridades de Chuschagasta y algunos comuneros. A la segunda asamblea concurrió toda la comunidad y nuestros abogados. Durante esta segunda asamblea, y antes de que presentáramos el proyecto, los comuneros y comuneras plantearon casualmente la necesidad de mantener viva la memoria de Javier y visibilizar el hecho y la lucha por el territorio. Esta discusión previa generó una recepción muy favorable del proyecto, el cual fue aceptado por la comunidad, sus autoridades y la familia de Javier Chocobar. Los abogados, sin embargo, presentaron un requisi-

110 • Andrés Mamani | Audolio Chocobar | Nancy Chocobar

to. Nos solicitaron que evitásemos alterar el lugar del crimen ya que durante el juicio sería necesario hacer una reconstrucción de los hechos en el lugar, por lo que este debía ser preservado y mantenido sin modificaciones.

La idea del proyecto fue entonces construir algo colectivo e intercultural, consensuado internamente entre los chuschagasta. Era importante para quienes impulsábamos esta proyecto que la gente de la comunidad lo sintiera como propio. Eso era algo que nos importaba mucho. Pensamos entonces trabajar con cerámica e involucramos para esto al Instituto Municipal de Cerámica de Avellaneda «Emilio Villafañe» (IMCA), lugar en donde uno de nosotros (Nancy) estudió. Además, contábamos con el apoyo y participación del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO) y de su equipo intercultural, incluido el arqueólogo Félix Acuto. Si bien muchas veces hemos renegado de la ciencia y de la mirada de los especialistas, y en general nos cuesta encontrar gente idónea con la que se pueda trabajar de igual a igual, más allá de la diversidad y la diferencia, los participantes no indígenas del proyecto pusieron a disposición sus conocimientos y habilidades, respetando al pueblo y brindándose como una herramienta para el trabajo conjunto. Eso es justamente la interculturalidad. Cuando podemos construir algo juntos sin pasar por encima del otro.

Ahora bien, ¿por qué hacer un trabajo con cerámica? La cerámica es algo que está conectado con nosotros, no solamente con la cultura diaguita sino con todas las culturas originarias. Lo que en un principio no teníamos muy claro era qué íbamos a hacer específicamente con cerámica, qué se iba a representar y de qué manera. Para que el trabajo tuviera legitimidad y transmitiese lo que nosotros queríamos que transmitiese, comenzamos a reunirnos con la comunidad en asambleas para decidir estos aspectos del proyecto. Sumado a esto, con el equipo del ENOTPO fuimos al IMCA para orientar a los profesores y estudiantes de la institución sobre los motivos del proyecto, la situación en el territorio chuschagasta, el asesinato de Javier Chocobar, el significado de la cerámica para los pueblos originarios y las características de la iconografía diaguita y sus sentidos. Además de la charla brindada, acercamos al IMCA insumos escritos y audiovisuales relacionados con la temática del proyecto. Entonces, por un lado trabajamos con la comunidad sobre qué se quería de las piezas cerámicas y, por otro lado, trabajamos con los estudiantes del IMCA sobre qué queríamos que dijeran esas piezas. Sabíamos que por su formación los estudiantes pondrían el foco en los aspectos estéticos y en el concepto cerámico, pero nosotros queríamos que no se perdiese de vista el sentido del pro-

Proyecto «Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia...» • **111**

yecto: memoria y justicia. Además, debíamos elaborar algo que tuviese que ver con nuestra identidad, evitando la folclorización. Así surgió la idea de hacer mojones o monolitos, porque este elemento nos conecta con el pasado. Antiguos monolitos de piedra se encuentran en el valle Calchaquí, en Tafi del Valle o en El Mollar. Los mojones o menhires vienen del pasado, referencian a nuestros mayores y se conectan con la memoria de nuestro pueblo. Aunque originalmente los monolitos eran de piedra, estos nuevos monolitos o mojones serían traducidos a lo cerámico. A través de este trabajo buscábamos unir el pasado con el presente y de esta manera fortalecer nuestra identidad diaguita. Si bien durante el proceso surgieron otras ideas (como por ejemplo señalar el territorio con placas) y se discutió la posibilidad de hacer los mojones con otros materiales, tal como ladrillos y hierro, en asambleas fuimos descartando esto ya que necesitábamos generar algo que nos acercase al territorio desde lo visual, lo histórico y lo cultural, de ahí el uso de arcilla para hacer piezas cerámicas que se ensamblarían para formar monolitos. Se decidió entonces pedirle a los estudiantes del IMCA que realizaran cubos cerámicos huecos de 22 cm x 22 cm, que se colocarían en un soporte de hierro de 2 metros de alto. En principio se pensó en hacer cuatro de estos mojones, cada uno con una temática específica, pero finalmente se terminaron haciendo nueve y un total de noventa cubos cerámicos.

Un aspecto central de este proyecto era que tuviera sentido en el territorio, que tuviera sentido para nuestros mayores y que fuera significativo para los chuschagasta. Lograr que nuestra gente se haga parte del proyecto fue un desafío muy grande. Además, el proyecto debía mantener vínculos con nuestra cosmovisión diaguita y estar estrechamente ligado a nosotros como pueblo en lo cotidiano y en el intercambio con el territorio ancestral. Aspirábamos a que nuestra gente se apropiase del proyecto y de sus resultados. Queríamos que lo sintieran como algo propio por estar impregnado de nuestra historia y códigos culturales. El proyecto debía entonces tener en cuenta el pasado, así como también el presente.

Así, y como fue comentado, se fueron discutiendo en asambleas comunitarias distintas posibilidades, pero finalmente se acordó que se construirían e instalarían en el territorio mojones ya que antiguamente nuestros ancestros diaguitas marcaban el territorio con estos elementos. Durante estas asambleas algunos comuneros comenzaron a recordar lugares del territorio donde existen mojones de piedras, reflexionando sobre cómo nuestros ancestros marcaban el territorio y le daban significado. Otro tema que abordamos durante este proceso fue el material que utilizaríamos para confeccionar estos mojones, de-

112 • Andrés Mamani | Audolio Chocobar | Nancy Chocobar

ciendo finalmente que debían ser de cerámica por ser un material utilizado históricamente por nuestros mayores y que nos conecta con el pasado, con la espiritualidad, con los que ya no están, con el compartir diario y con lo colectivo. Además, la cerámica es un material que tiene una temperatura particular. Es algo cálido que hasta pareciera que se integra con el lugar. La cerámica es tierra, es territorio. Tiene esa cuestión de vida por más que haya pasado por el horno. Es algo cálido y que no es ajeno a nosotros. No queríamos que los mojonos fuesen manufacturados con algún material culturalmente ajeno a nosotros, tal como mármol o plástico.

Cuando la cerámica se propuso como material para confeccionar los mojonos, inmediatamente nuestra gente comenzó a hablar de la arcilla que hay en el territorio y a recolectarla para el proyecto. Esto también generó conexiones con otras cuestiones internas, tal como retomar el oficio cerámico, el cual fue abandonado por mucho tiempo en nuestro territorio, dejándose de hacer objetos de cerámica. Es así que el proyecto de los mojonos fue un disparador de otros proyectos que han servido para reconectarnos con una parte de esa identidad que quizá habíamos dejado de lado. Uno de estos proyectos que derivaron del proyecto de los mojonos, y que finalmente pudo ser concretado en julio de 2017, ha sido la construcción de un taller y un horno cerámico. De hecho, algunos comuneros se animaron y realizaron algunas piezas de cerámica que horneamos antes de la inauguración de los mojonos y colocamos al frente del salón comunitario «Javier Chocobar», a los pies de una apacheta.

Mientras el proyecto iba tomando forma, debatimos también acerca de los ejes temáticos que estarían incluidos en estas obras. Se decidió que un mojón debía hacer referencia a Javier Chocobar para, de esta manera, reivindicar su vida y su lucha por el territorio. Lo que pasó con Javier refleja muchas luchas que se dan en los territorios indígenas. Nos parecía importante homenajear así a todas esas luchas territoriales que día a día tienen lugar en los territorios indígenas de lo que hoy es Argentina. Nosotros estamos acostumbrados a ver un sinfín de conflictos en los cuales nuestros hermanos indígenas luchan por no ser desalojados, por preservar su territorio y para defender a su familia y su comunidad. Nos parecía fundamental reflejar esto también. Se decidió asimismo que otro eje temático sería el Pueblo Chuschagasta, la nación diaguita y su identidad. Otro mojón tendría como temática central las naciones originarias, mientras que otro hablaría sobre los líderes o referentes indígenas a lo largo de nuestra historia. En este último caso, la intención fue romper con la invisibilización de estos líderes en particular y de la historia de los pueblos indígenas en general.

Proyecto «Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia...» • **113**

Una vez que al interior del Pueblo Chuschagasta tomamos estas decisiones sobre el tipo de proyecto que llevaríamos adelante, se llevó la propuesta al IMCA. El rector de la institución, Emilio Villafañe, propuso que esta actividad sea parte de la curricula de la institución, por lo que luego de las vacaciones de invierno del año 2015, se lanzó la convocatoria y los estudiantes se pusieron a trabajar en nuestro proyecto.

Lo interesante del trabajo con el IMCA fue que las autoridades de la institución en todo momento respetaron nuestro lugar como gestores del proyecto, sin intentar imponernos ideas. De hecho, querían asegurarse de que fuéramos nosotros la fuente de información para llevar adelante el proyecto. Pusieron la institución y a los estudiantes totalmente a nuestra disposición para hacer lo que nosotros les dijésemos con respecto a los mojonos. Así fue que concurrimos varias veces al IMCA, en alguna ocasión incluso con referentes indígenas y miembros del equipo intercultural del ENOTPO, a fin de orientar a los ceramistas, especialmente en lo que tiene que ver con la simbología diaguita y el significado cultural que la cerámica tiene para nuestro pueblo. Queríamos evitar que los ceramistas del IMCA terminasen recurriendo a internet y el proyecto adquiriera un barniz folclórico. Además de visitar el IMCA, llevábamos al territorio fotografías e imágenes de los cubos cerámicos que se iban produciendo en el IMCA, con el fin de mantener al tanto a la comunidad de los avances que iba teniendo el proyecto y para que la comunidad evaluase los resultados preliminares que íbamos obteniendo y, llegado el caso, se propusiesen modificaciones.

Las charlas con los ceramistas fueron muy positivas ya que en las mismas pudimos darle visibilidad a lo que pasó con Javier, así como también tuvimos la oportunidad de informar sobre la situación de los pueblos originarios a lo largo de la historia y en la actualidad, especialmente en lo que tiene que ver con los derechos indígenas y los escenarios de conflicto que se viven en los territorios cotidianamente. Simultáneamente, logramos remover de sus pensamientos la parte mística y folclórica que la sociedad occidental generalmente asocia con los pueblos indígenas. Nos parecía importante el seguimiento de los estudiantes, acercándoles material escrito y fotográfico para que se dieran una idea sobre cómo es el territorio y dónde iban a estar colocadas las piezas, y así orientarlos con respecto al criterio a utilizar para que las piezas estuvieran vinculadas con el territorio y se pudieran integrar a este. El trabajo realizado por los ceramistas fue excelente. Algunos cubos se hicieron esgrafiados, mientras que otros se hicieron con relieve. Se usaron colores tierra, ocre y verdes que claramente se relacionan con el paisaje de nuestro territorio.

114 • Andrés Mamani | Audolio Chocobar | Nancy Chocobar

Al mismo tiempo que los ceramistas trabajaban sobre las piezas, nuestra comunidad comenzó a involucrarse activamente en el proyecto. Si bien en un principio íbamos a contar con recursos económicos provistos por el Estado para llevar adelante este proyecto, finalmente esto no ocurrió; algo que terminó siendo positivo para nosotros ya que nos llevó a involucrarnos más, y con mayor compromiso, en este desafío. Nuestra gente empezó a tomar entonces el proyecto como propio y a proponerse poder concretarlo. Se realizaron varias actividades en el territorio a fin de recolectar dinero, hubo comuneros que donaron materiales y recursos, otros se encargaron de hacer las compras, mientras que otros se ofrecieron como voluntarios para realizar las distintas tareas necesarias para el día del evento, cuando las piezas serían colocadas en el territorio, tal como excavar los hoyos donde se colocarían los parantes para los cubos (algunos inclusive excavados en roca) o confeccionar la cartelería necesaria para señalar el territorio. Se organizó también quién iba a estar encargado de traer la leña, quién iba a hacer el pan, quién carnearía el animal para la comida del día del evento, quién se encargaría de conseguir el equipo de sonido y quién decoraría el salón, entre otras tareas. Desde la gente más grande a la más pequeña estuvieron involucradas en el proyecto. Paralelamente, la comunidad trabajó en la construcción de nuestro salón comunitario, el cual lleva el nombre de Javier Chocobar, y que fue inaugurado el mismo día en que se llevó a cabo el evento de inauguración de los mojones y del sitio de memoria, evento denominado «Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia Javier Chocobar». Todo este proceso y trabajo fortaleció grandemente a nuestra comunidad.

Una vez terminado el trabajo de los ceramistas, se embalaron las obras y se transportaron desde la localidad de Avellaneda en la provincia de Buenos Aires a nuestro territorio en el valle de Choromoros en la provincia de Tucumán. El mejor momento fue el día que recibimos y colocamos las piezas. Se hizo una convocatoria a las 8 de la mañana del día 9 de diciembre de 2015 en la cantera de lajas. Allí estaban los cubos cerámicos perfectamente embalados. Mientras nuestra gente iba abriendo los distintos paquetes no dejaban de sorprenderse y entusiasmarse por el trabajo realizado. ¡Todos quedamos admirados con la tarea de los ceramistas!

La comunidad se sintió muy identificada con las piezas (imágenes 10.1 y 10.2). Nos conectamos con estas obras porque el material con que están hechas es el mismo que hay en el territorio. Además, los cubos cerámicos tienen réplicas de simbologías y diseños que hacían nuestros ancestros, con otras técnicas, pero con el mismo sentido, y las piezas que se instalarían serían mojones, similares a los mojones o

Proyecto «Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia...» • **115**

monolitos de piedra que colocaban nuestros ancestros para marcar el territorio.

Como se dijo antes, cada uno de los nueve mojones realizados estaban conformados por nueve cubos cerámicos y una media esfera del mismo material que coronaría el mojón. Si bien cuando partieron del IMCA cada mojón estaba integrado por ciertos cubos particulares, con una temática y un color particular, esto finalmente se modificaría una vez llegadas las piezas al territorio comunitario, cuando la comunidad decidió recombinar los cubos, formándose mojones distintos a los que se habían planificado en un principio. Esto fue algo que incluso nos sugirió hacer Emilio Villafañe, rector del IMCA, quien propuso que la comunidad definiera la disposición de los cubos cerámicos en el armado de los mojones. Si bien los ceramistas habían pensado y diseñado los mojones como obras completas, en el territorio la gente se apropió de estas obras, decidiendo sus propias combinaciones y ensamblando los mojones como a ellos les parecía. El único que quedó igual a como se había pensado y armado en el IMCA fue uno cuya temática era la simbología diaguita. Este mojón presenta la bandera diaguita con una mano que la sostiene y del otro lado tiene escrito el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional. Este mojón era el único que no podía ser modificado debido a su diseño. Todos nos sentimos muy identificados con la manera en que los cubos cerámicos fueron decorados y con las representaciones que allí se plasmaron. Hay leyendas en las piezas como «somos pueblo», «somos hoy», «tenemos derechos», «somos presente», «somos territorio ancestral» y otras, que son importantes para nosotros. No hay cosas con las que no estemos de acuerdo o que no estén relacionadas con lo que nosotros somos.

También, en un ambiente de mucha alegría y entusiasmo, se decidió comunitariamente dónde se iba a colocar cada una de las nuevas versiones de estos nueve mojones. Hubo bastante participación. La gente decía: «esta pieza va ir aquí y esta otra allá». Se acordó colocar cuatro mojones en relación con la cantera de lajas donde fue asesinado Javier Chocobar e heridos Andrés y Emilio Mamani y Delfín Cata (imagen 10.3), dos en el salón comunitario, dos en la base de Ñorco de la comunidad y el último en un terreno adyacente a la cantera y perteneciente a una familia de comuneros que sufrieron el hostigamiento del terrateniente Darío Amín, quien usurpó su casa y colocó una casa prefabricada en el cerco de la familia, dejando allí instalado un casero armado que los amenazaba de muerte cada vez que querían recuperar la posesión de su lugar. Este hecho tuvo lugar un tiempo antes de que sucediera el asesinato de Javier. En parte nuestra intención también era colocar los mojones cerca de las casas de los comuneros para que

116 • Andrés Mamani | Audolio Chocobar | Nancy Chocobar



Imagen 10.1

118 • Andrés Mamani | Audolio Chocobar | Nancy Chocobar

ellos pudieran vigilarlos y protegerlos de vandalismos. Se temía que Amín pudiera llegar a enojarse con esto de señalar el territorio con los mojones y tomar represalias. Pero a pesar de este riesgo, la comunidad estuvo decidida a seguir adelante con el proyecto.



Imagen 10.3

Además de los mojones, la gente del IMCA confeccionó cuatro placas con un texto escrito por los chuschagasta que relata lo sucedido en la cantera de lajas el 12 de octubre de 2009. La comunidad decidió que esas placas, cuyo texto puede ser leído más abajo, se colocarían en la cantera de lajas, en el salón comunitario al lado de la apacheta y al pie de los otros mojones.

Sitio de Memoria, Lucha y Resistencia «Javier Chocobar»

El 12 de octubre de 2009 Javier Chocobar, autoridad del Pueblo Chuschagasta, fue asesinado por el terrateniente-usurpador Darío Amín y los ex policías Luis Gómez y José Valdivieso. Seis años después los Chuschagastas exigimos justicia y cárcel para los asesinos.

Javier Chocobar dio la vida defendiendo el territorio que nos dejaron nuestros ancestros y este lugar es un espacio sagrado que representa la lucha histórica de nuestro Pueblo por la vida, la identidad y el territorio.

A seis años de injusticia y dolor el Pueblo Chuschagasta rinde homenaje a la autoridad Javier Chocobar. ¡Basta de muerte! ¡Basta de usurpación! ¡Chuschagasta es territorio ancestral de la Nación Diaguita!

Proyecto «Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia...» • **119**

¡Justicia para Javier Chocobar! ¡Cárcel para Amín, Gómez y Valdivieso! ¡Qué no quede impune!

¡Javier Chocobar vive en la lucha de los Pueblos Originarios y estará siempre presente en nuestros corazones!

El día sábado 12 de diciembre de 2015 se realizó el evento de inauguración del Sitio de Memoria, Lucha y Resistencia «Javier Chocobar» y del salón comunitario «Javier Chocobar». Para esto se enviaron invitaciones a otras comunidades indígenas, a los referentes del ENOTPO, a instituciones como el INTA, el Ente de Cultura provincial, la Unión Diaguíta de Tucumán, los abogados de nuestra comunidad, entre otros. Las invitaciones se hicieron en papeles especiales que incluían nuestra simbología.

La actividad comenzó a las 10 de la mañana en la cantera de lajas. Fue algo muy lindo y emotivo. La gente estaba contenta. Las autoridades del Pueblo Chuschagasta tomaron primero la palabra, luego el hijo de Javier Chocobar, referentes de la Unión de la Nación Diaguíta de Tucumán, Nancy Chocobar para contar cómo se había gestado y desarrollado este proyecto y una docente del IMCA para narrar la participación de la institución en esta actividad. Además, un músico tocó en el lugar. A continuación se pasó a descubrir la placa y se invitó a los presentes a realizar un recorrido para apreciar los mojonos. Fue todo muy fuerte, emotivo y conmovedor, muchos lloraban, pero también demostraban mucha alegría y gratitud por el objetivo alcanzado. El hecho de que el proyecto cerámico haya sido un trabajo colectivo e intercultural fue muy enriquecedor tanto hacia adentro de nuestra comunidad, como para los estudiantes y ceramistas que participaron en el proyecto. Nos fortaleció a todos. Fue un evento muy gratificante.

A continuación nos movilizamos al salón comunitario para proceder con su inauguración, para luego realizar el almuerzo comunal. La actividad duró todo el día. Hubo una radio abierta, música en vivo por parte de artistas locales y baile hasta las 5 de la madrugada. Los miembros de la comunidad iban mostrando con mucho orgullo los mojonos a la gente que iba llegando a la actividad. Es importante señalar que el evento sirvió también para que muchos invitados, especialmente aquellos que no se reconocen como indígenas y que aún no son parte de la comunidad, se enterasen de los conflictos que vivimos en el territorio y de lo que pasó con Javier. Esto sirvió para que esta gente comience a tomar conciencia y sepa que esto sucedió hace poco y que todavía está latente. Porque los hostigamientos contra los pueblos originarios continúan.

Uno de los temas que nos preocupó en su momento fue lo que podía ocurrir de aquí en adelante. Nos preocupaba qué irían a hacer

120 • Andrés Mamani | Audolio Chocobar | Nancy Chocobar

los terratenientes con estos mojonos. ¿Vendrán mañana o pasado a voltearlos? Pero hasta el momento esto no ha ocurrido. Los mojonos siguen en pie para ser vistos y para que se sepa sobre nuestro pueblo, su lucha y la lucha de Javier Chocobar.

Lo importante de este proyecto fue que generó una variedad de cosas: trabajo colectivo, involucramiento, relaciones interculturales, memoria, fortalecimiento de la identidad, vínculos con el pasado y la historia diaguita y conocimiento y concientización sobre el tema por parte de aquellos que están en el proceso de autoreconocimiento y por parte de otros actores, tal como las autoridades y estudiantes del IMCA. Alrededor de 300 personas de esta institución colaboraron con este proyecto. Por lo tanto, ahora hay 300 personas que conocen lo sucedido con Javier a nivel nacional, así como también conocen al Pueblo Chuschagasta. Y eso es importante para nosotros.

Si bien antes mucha gente decía que pasar por el lugar donde ocurrió el asesinato de Javier le generaba una sensación mala, por tener este una carga tan negativa, muchos afirman que ahora pasan pero de otra manera, mirando las piezas y conectándose con el territorio. Se logró el objetivo entonces. Se resignificó el espacio territorial. Se logró también que la cerámica tuviera una conexión con la realidad, un mensaje y un compromiso político. Para nosotros significó darle otro sentido a esa parte del territorio y reivindicar a Javier. Conseguimos que al pasar por ese lugar todos los días lo que pasó no sea pasado sino nuestro presente. Este proyecto ha sido una manera de pedir justicia a través de un hecho político concreto. La idea no era hacer objetos cerámicos estéticamente agradables, sino con compromiso. El trabajo fue exitoso porque impactó positivamente sobre la comunidad, sobre el territorio, sobre la familia de Javier y sobre el IMCA como institución. Se trabajó mucho, pero también se disfrutó. Ese día fue una mezcla de sensaciones, pero especialmente se vivió mucha emoción. Se hizo como una catarsis. Un momento de aflojarse. Eso justamente lo habíamos hablado en las asambleas comunitarias, hacer algo que también nos sirviese para relajarnos y para compartir. Para que este hecho trágico nos una y no quede solo como algo triste. Por eso decidimos celebrar ese día y realizamos un baile para cerrar el evento. La comunidad quería que fuera un momento de alegría.

El proyecto puso en ejercicio la interculturalidad de una manera adecuada ya que fue un proyecto que partió desde los pueblos. Nosotros determinamos las consignas y los demás actores pusieron sus habilidades y conocimientos a disposición. Eso fue muy importante. Para adentro, este proyecto permitió reactivar muchos vínculos propios de la comunidad: el organizativo, la conexión con el territorio y la

Proyecto «Territorio de Memoria, Lucha y Resistencia...» • **121**

conexión con el pasado. El proyecto sirvió también para fortalecer la identidad (especialmente por la simbología y los materiales usados). Movilizó desde lo colectivo y también desde lo individual y nos volvió a conectar con cosas con las cuales no nos conectábamos tanto. Lo importante ha sido fortalecer la identidad y volver a lo colectivo. Además, se vio cómo a través del trabajo conjunto, situaciones negativas pueden ser transformadas en cosas positivas.

Nuestra gente participó y se entusiasmó con el proyecto. Hoy día hay muchos que quieren que se sigan haciendo más de estos mojones y que se coloquen en otros lugares del territorio, especialmente en las bases que aún no los tienen. Y esta expectativa de que el proyecto pueda seguir creciendo y que se coloquen más mojones en cada base territorial es muy importante. La idea es, en algún momento, poder instalar más de estos menhires. Sin embargo, somos conscientes de que aún falta mucho trabajo por hacer en cuanto a lo identitario. Debemos continuar poniendo en valor a nuestra gente, nuestra identidad, nuestra cultura, nuestras instituciones y nuestra historia.

Nada ha sido fácil. Toda esta lucha, todo este trabajo, todo lo que venimos cuidando el territorio y los lugares sagrados para que no sean destruidos o saqueados. Estos sitios sagrados son importantes porque son el testigo fiel que está ahí, que no habla, pero que está y que dice que aquí hemos existido. Es muy importante poder preservar todas estas cosas. Esperemos que estas luchas y trabajos sean importantes para nuestros referentes y para los jóvenes de esta comunidad. Los sitios sagrados no solo son importantes para el proceso actual de esta comunidad, sino para todas las comunidades originarias. Estos son testigos de nuestra preexistencia en los territorios. Demuestran la presencia de nuestros ancestros.

La idea es cuidar estos lugares sagrados y no permitir que los sigan destruyendo y robando. A veces pensamos que lo mejor es mantenerlos ocultos para evitar que se los destruya y se los saquee. Ellos son nuestra familia. Nuestros hermanos que ya no están con nosotros pero que están de otra manera. Es común que cuando construimos nuestras casas o corrales encontremos pircas de viviendas muy antiguas, así como vasijas cerámicas de esas épocas. Eso muestra la continuidad. Nuestra gente sigue haciendo sus viviendas en el mismo lugar. Hay una tradición que se continúa hasta hoy. El pasado y el presente están conectados en el territorio.

Tal como los antigales, los mojones realizados a través de este proyecto marcan el territorio. A partir de estas piezas ha quedado una marca que indica que algo ha pasado aquí, que ha ocurrido lo de Javier Chocobar. Todos los que pasan prestan atención y ven de qué se trata

122 • Andrés Mamani | Audolio Chocobar | Nancy Chocobar

y se dan cuenta de que allí, en la cantera de lajas, algo ha ocurrido. Creemos que la comunidad se siente más fortalecida por esto, porque visibiliza más a la comunidad y al caso de Javier también. Es importante esto que se ha hecho y a partir de aquí deberíamos crecer más, marcando el territorio, no solo en la base comunitaria de El Chorro, sino también en las otras bases: Chuscha, La Higuera y Ñorco. Ha sido muy importante que se pueda visibilizar este caso que ocurrió el 12 de octubre de 2009 y que esperó 9 años por justicia. Pero no bajamos los brazos. La comunidad está siempre atenta y alerta ante cualquier cosa, y eso nos lleva a crecer más, con más fuerza.

Estas marcas territoriales no pasan desapercibidas. El nuestro es ahora un territorio distinto. Estos mojones transmiten un mensaje. Dicen que aquí hay una comunidad originaria. Dicen que sí existimos. Si bien hay muchos antigales que muestran que existimos y que somos preexistentes, los mojones nos identifican un poco más. Demuestran que somos comunidad, que estamos hoy aquí, que este es un lugar donde ha habido y hay una lucha por el territorio, nuestro territorio. Los mojones producidos a través de este proyecto nos identifican igual que los antigales, ambos muestran la existencia y preexistencia de la comunidad. Los mojones realizados a través de este proyecto son nuestros nuevos antigales. Lo importante es la visibilización del territorio, la visibilización del lugar del hecho. De aquí para adelante todo lo que sea visibilizar, hacer conocer nuestras cosas y nuestra comunidad, es importante.

Los mojones son marcas para el futuro. Porque en algún tiempo ya no vamos a estar los que estamos hoy, pero estas huellas van a quedar. Y todos los que vengan van a ver el trabajo, van a saber que aquí hubo una comunidad y van a seguir valorando la lucha que se está haciendo ahora. Los mojones representan el territorio, la identidad y la lucha. Todo esto nos representa. Nos identifica como pueblo originario. Nos sirve para recordar y para homenajear a alguien que luchó por el territorio y que ya no está con nosotros. Nos representa un poco más como dueños del territorio. ¡Somos indígenas y somos dueños del territorio! ¡Y estamos acá! Por eso pudimos hacer este trabajo y decidir dónde colocar los mojones, porque somos dueños del territorio. También representa lo que nos ha pasado y es un pedido de justicia para que esto termine de una vez por todas. Y no solo tiene que ver con la Comunidad Los Chuschagasta, sino que también es un mensaje de justicia para el resto de las comunidades indígenas que incansablemente luchan por sus territorios.

Capítulo 11

Territorio, identidad, preexistencia y patrimonio desde la perspectiva del Pueblo Nación Diaguita

Juan Sebastián Condori y Esteban Santos Alancay*

.....

Debemos empezar enfatizando que para los pueblos originarios hay una diferencia muy grande entre tierra y territorio. La tierra es un espacio que se ha reducido a su valor económico. El territorio, por su parte, es la vida. Tiene que ver con nuestra identidad, con la complementariedad de elementos vitales, con nuestra forma de vida, con nuestra filosofía. El territorio es un espacio que nos fortalece y nos da una identidad. Tenemos una relación profunda con el territorio, una relación de respeto con esta totalidad conformada por muchos elementos. Nosotros somos simplemente una parte de esta integridad territorial. Por eso decimos que el territorio no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos al territorio. Es muy distinto a decir «este espacio es mío porque yo lo compré».

Los pueblos originarios hablamos de un derecho de incidencia colectiva porque a nosotros nos aúna una identidad, una cultura, un territorio y una cosmovisión. Estos cuatro elementos son imprescindibles para la vida. No podemos sobrevivir sin esos elementos. Nosotros somos un complemento del territorio, una parte más indivisible del mismo.

Mirando nuestra simbología encontramos plasmado nuestro territorio y nuestra relación con el territorio. Por ejemplo, en muchas de nuestras muñecas o tobillos está presente el *yoisky*, que significa la

*.- Delegados de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita, Salta.

124 • Juan Sebastián Condori | Esteban Santos Alancay

protección. Agosto es un mes en el que tenemos que estar protegidos porque es un mes fértil cuando las semillas empiezan a germinar y el territorio comienza a darnos fuerza.

En el territorio hay muchos mensajes no verbales que nosotros sabemos interpretar. A través del viento, a través de las nubes, uno va interpretando si el año va a ser lluvioso, si va a ser seco, si va a haber buena cosecha, si hay que sembrar temprano o si hay que sembrar más tarde. Se trata de ciclos que vienen de muchas generaciones atrás. Por eso decimos que somos la continuación de un proceso. No estamos hablando de una cuestión genética sino de la preexistencia.

Los pueblos originarios no somos algo del pasado. Somos pueblos vivos en el presente y, por lo tanto, dentro del marco territorial, tenemos derecho a ejercer autónomamente el uso, posesión y administración de nuestros territorios y bienes culturales y naturales para el desarrollo del Buen Vivir. La institucionalidad legítima no es la que nos da el Estado. Los Estados se institucionalizaron hace doscientos años. Nuestra institucionalidad es ancestral, basada en el derecho propio, el derecho consuetudinario. El Estado nos reconoce y registra como comunidades, pero de acuerdo con nuestra institucionalidad nosotros somos un pueblo-nación, y ese es, por lo tanto, el sujeto de derecho. Nosotros no existimos a partir de que el Estado nos registra. Esto ha habilitado discursos que buscan deslegitimarnos diciendo que las comunidades indígenas somos algo reciente. Los pueblos originarios hemos estado presentes en el territorio ancestralmente. El Estado registra recientemente a las comunidades, pero los pueblos indígenas somos preexistentes.

Los pueblos originarios hemos pasado por distintos procesos. Por mucho tiempo fuimos invisibilizados y categorizados como campesinos, puesteros, arrendatarios o peones. Pero esta ha sido una forma de quedar en los territorios resguardando nuestro patrimonio. Hoy día estamos atravesando un proceso de descolonización desde nuestro propio territorio. Un proceso de descolonización interno, y también hacia afuera, hacia el Estado y la ciencia. La ciencia ha utilizado terminología y ha construido representaciones sobre nosotros que reducen nuestros derechos, por eso debemos descolonizarla interculturalmente. La interculturalidad es una herramienta para ir transformando al Estado, para ir transformando a la ciencia y a la formación académica. No es que estamos buscando hacer un Estado aparte, sino que decimos que deberíamos entablar diálogos y relaciones interculturales para salvaguardar los territorios. Intercambiar conocimientos, valorando las dos miradas. Sin desconocer que hay un Pueblo que ha desarrollado ciencia, saberes, arte, y que eso merece un respeto. Sin negar ni invisi-

Territorio, identidad, preexistencia y patrimonio... • 125

bilizar. Tenemos un saber ancestral, no simplemente costumbres, que no ha sido valorado por la ciencia.

Nosotros vemos que el concepto de patrimonio se construye desde una visión ajena a los territorios, pueblos y culturas indígenas. Cuando desde el Estado o la ciencia se habla de patrimonio cultural, patrimonio histórico, patrimonio natural, y todas las demás ramificaciones, lo que se hace es desmembrar algo que para la cosmovisión de los pueblos originarios es una totalidad. Se trata de nuestros complementos elementales para la vida. La ciencia habla de patrimonio y cosifica. La arqueología estudia y describe cómo vivía un pueblo en el pasado, cómo hacían sus vasijas o cómo hacían un tejido. Le interesan los objetos en sí mismos y los aíslan de la totalidad; una totalidad de elementos interconectados. El textil, por ejemplo, tiene que ver con nuestro tejido social, es el fiel reflejo de una trama social, no es simplemente un objeto aislado.

Para nosotros, el Pueblo Diaguita, nuestra filosofía, nuestra espiritualidad, nuestros territorios y nuestros sitios sagrados son bienes culturales; legados y memorias que se han ido transmitiendo desde nuestros mayores hasta la actualidad. Estos bienes, estos legados y memorias, muestran nuestra preexistencia en los territorios y son fundamentales, necesarios y vitales para nuestro desarrollo y continuidad como pueblo y nación originaria. Cuando hablamos de elementos vitales, uno de estos elementos es la transmisión de nuestra cultura, algo fundamental para la continuidad en el tiempo y en las futuras generaciones. Como organización territorial de pueblos originarios sostenemos que hay un legado y una continuidad del pueblo y de la identidad diaguita. Hay cosas que se hacían quinientos o mil años atrás que nosotros aún seguimos haciendo, tanto en lo que tiene que ver con algunas instituciones que vamos reconstruyendo, como también en relación con la estructura cultural y espiritual que continúa en la actualidad. Estos legados y esta continuidad están plasmados, por ejemplo, en la forma de construir nuestras casas, en la manera de sembrar y de rotar los cultivo y en la forma de guardar las semillas para que no se torne, para que no se transforme genéticamente incluso.

En este último tiempo vemos que el patrimonio se ha convertido en otro elemento que los Estados nacionales y provinciales expropian a los pueblos originarios para ofrecerlo como mercancía al turismo, para venderlo a los mejores postores a nivel nacional o internacional. Para nosotros esto no solo implica una expropiación cultural, sino también territorial (se nos saca parte del territorio) y espiritual que no nos permite el desarrollo del Buen Vivir y el desarrollo identitario como pueblo.

126 • Juan Sebastián Condori | Esteban Santos Alancay

Estamos reclamando contra las estrategias de legislar o resguardar el patrimonio arqueológico desarrolladas por el Estado. Porque cuando este Estado define algo como patrimonio lo reclama para sí, sin nunca preguntarnos cómo consideramos nosotros a ese espacio u objeto, o qué significan ellos para nosotros y cuál es el vínculo cultural y espiritual que tenemos con los mismos. Creemos que hoy estamos dando un proceso histórico que va a visibilizar muchas cosas y nos está poniendo en el lugar de sujetos de derecho, algo muy diferente a lo que ha venido sucediendo hasta este momento. Uno de nuestros derechos como pueblos originarios es el derecho a la CONSULTA, tal como lo marca el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, la *Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* y la ley 25.517.

Nosotros nos consideramos parte del territorio, y en esa consideración de ser parte de este territorio, como nos han enseñado, la tierra también tiene vida y el cerro tiene vida. Puede ser malo o puede ser bueno, incluso hay horas buenas y horas malas del día, por esto es que nos enseñaron a no renegar con nuestro hermano sin saber antes la hora del día ya que no es bueno que esto suceda durante una mala hora porque puede traer una influencia negativa. En el pensamiento diaguíta siempre ha estado presente la dualidad. Porque está el día y la noche, está lo bueno y está lo malo, está la luz y la oscuridad. Es un patrimonio intangible que uno no lo ve pero que está incorporado dentro de la cosmovisión indígena. Son legados que han ido quedando y están hoy presentes. De ahí el respeto a la noche y al día, el respeto a los sitios sagrados, el respeto al cerro, el respeto al agua. Nuestros abuelos decían el aguadilla o la agüita. Y eso tiene que ver con cómo se encariña uno con ese elemento vital y cómo se lo respeta.

Los que se denominan sitios arqueológicos son para nosotros lugares sagrados, sitios donde vivieron nuestros antepasados. Nuestros abuelos nos enseñaron a tenerle gran respeto a estos lugares porque ahí están los restos de nuestros abuelos. Ellos decían que esa obra era algo hecho por nuestros *tatas antarkas*, que significa gente de antes, porque *antarka* es pasado, atrás. Por esto nos enseñaron a valorar y proteger estos lugares. Eso en cuanto a lo visible, a lo palpable. Pero también está lo otro: el patrimonio cultural intangible, que no se lo ve pero que se mantiene y está vivo. Nos referimos al respeto a una montaña, a la aguada o a las vertientes. Esto es parte de nuestra espiritualidad, es algo que no lo vemos, que no lo palpamos, pero que sí lo sentimos.

En general, aquellos que se acercan a nuestros sitios sagrados lo hacen a partir de una visión superficial, jamás profundizando realmente

Territorio, identidad, preexistencia y patrimonio... • **127**

sobre quiénes han sido los poseedores ancestrales de estos territorios y quiénes son los legítimos poseedores de estos lugares, no solamente vivientes, actuales, sino también ancestrales.

Cuando estos sitios sagrados son intervenidos, excavados y las tumbas exhumadas, el impacto que se produce es muy fuerte porque sentimos que seguimos siendo objeto de estudio y no sujetos de derecho. Sentimos un avasallamiento, una falta de respeto hacia nuestros antepasados, tal como implica el hecho de desenterrar un cuerpo para después medirlo y exhibirlo. Porque estos elementos son presente. Son hoy prueba de nuestra preexistencia. Muestran una posición milenaria, ancestral, en lo cultural, en lo identitario y en la memoria. Entonces, para nosotros, excavar, estudiar, profanar son actos inmorales, son actos que nos impactan cultural e identitariamente como pueblo originario.

Estos lugares son un presente que incluso nos va proyectando hoy, porque nosotros volvemos a nuestra esencia, porque eso nos enseñaron nuestros mayores. A través de ellos volvemos a nuestros mayores, porque son nuestra fuente de sabiduría y de entendimiento. Es necesario no olvidar nuestro pasado, es necesario no olvidar a nuestros abuelos para saber de dónde venimos y quiénes somos. Y nos parece que esa ha sido un poco la intención de una ciencia y de un sistema que buscaron apartarnos de estos elementos que hoy llaman arqueológicos. Un sistema ajeno a nosotros que ha buscado borrar ese vínculo, esa memoria ancestral de esa continuidad de la que nosotros emergemos y que conservamos. Nosotros creemos que somos una continuidad, no nacimos hoy, y está en nosotros ver cómo hacemos reemerger dicha continuidad y cómo le servimos al territorio. Somos una continuación en el tiempo y para preservar esa continuación es necesario mantener ese vínculo con nuestros mayores a través de nuestros cementerios, nuestros petroglifos y pinturas rupestres, nuestras vasijas cerámicas y nuestros sitios sagrados. Esos son nuestros libros, los mensajes de nuestros mayores que nos dan una pertenencia, una preexistencia y una continuidad en el tiempo.

El Estado y la ciencia intentan separarnos de nuestros territorios y nuestros patrimonios argumentando que no hay una continuidad territorial, identitaria y cultural. Para esto niegan nuestra existencia, dicen que desaparecimos, o dicen que los sitios sagrados fueron construidos por otros pueblos, como los incas. Nosotros el primer argumento que usamos ante esto es que antes de la llegada de los incas había naciones y pueblos originarios (diaguitas y otros) que habían desarrollado un sistema, una cosmovisión, una cultura y una identidad en relación con nuestros territorios. Lo que a nosotros nos parece es que se busca enmascarar e invisibilizar nuestra preexistencia para negar nuestra

128 • Juan Sebastián Condori | Esteban Santos Alancay

legitimidad y nuestros derechos. En los territorios diaguitas existen kilómetros de caminos, construcciones, sistemas de riego, andenes de cultivo, amplios poblados que no fueron hechos por los incas en tan solo cien años. El Pueblo Diaguita tiene miles de años de existencia. Entonces, cuando a nosotros nos dicen este es el camino inca o *qhapaq ñam*, reclamamos que son caminos ancestrales de los pueblos naciones originarias que han tenido un sistema de vida, una economía, una forma de gobierno y una relación con los demás pueblos, y que nosotros somos la continuidad.

Creemos que existe una deuda histórica para con los pueblos originarios y una necesidad de hacer una reparación, y el primer paso para esto es reconocer a los pueblos originarios como sujetos de derecho. Mirarnos y tratar de integrarnos folclóricamente no es el camino. En ocasiones, y para impulsar el desarrollo turístico, pareciera que volviéramos a existir. Quizá podemos encontrarnos con un folleto de promoción turística donde aparecen fotos de, por ejemplo, el pueblo de Cachi, dónde sale la iglesia de estilo colonial, un sitio arqueológico e inclusive la carita de un niño de nuestro pueblo. También pareciera que existimos cuando se trata de mostrar nuestra cultura de manera folclórica: un canto, una danza, una comida típica o artesanías. Pero cuando la cosa tiene que ser de fondo, cuando se trata de derechos y de territorio, ahí ya no existimos y pasamos a ser alguien que se está aprovechando de una legislación vigente.

Esta reparación histórica depende de nosotros, de cómo nos reorganicemos de acuerdo con nuestra identidad y nuestra cultura para comenzar a ser nosotros y recuperar ese orden territorial que es necesario. No le estamos diciendo no al turismo, pero sí estamos diciendo: acá hay un pueblo preexistente, esto es parte de nuestra identidad, es parte de nuestros vínculos territoriales, y debe haber un respeto por todo esto. Desde ese punto nos comenzamos a ordenar y a reestablecer nuestras instituciones ancestrales, lo cual es necesario para resguardar y seguir garantizando nuestra continuidad como pueblo originario.

Tampoco le decimos no a la ciencia. Como pueblos originarios vamos generando herramientas que tienen como fin la conquista de derechos; y hay un ejercicio pleno de estos derechos dentro de lo que es nuestro territorio y en nuestras organizaciones territoriales. Uno de estos derechos es el derecho a la consulta. Cualquier arqueólogo, como cualquier otro científico o cualquier proyecto privado o estatal, ya sea municipal, provincial o nacional, que afecte directa o indirectamente nuestros derechos colectivos y nuestro territorio, están obligados a realizar la consulta. Nosotros evaluaremos cuánto nos sirven estos proyectos, en qué nos fortalecen o cómo nos pueden jugar en contra,

Territorio, identidad, preexistencia y patrimonio... • 129

para que no seamos objeto de estudio sino sujetos de derecho y para que esto fortalezca nuestra institucionalidad, nuestra organización y a nuestro pueblo.

Debemos establecer un diálogo verdadero, legítimo e intercultural. No se trata simplemente de acercar un proyecto y esperar que digamos que sí. Eso no tiene que ver con el derecho a la consulta, eso no cumple ningún requisito. Entonces en ese ámbito creemos que se necesita un ordenamiento para empezar a hablar desde la buena fe, en diálogo intercultural y en igualdad de condiciones. Entendemos que hay saberes y que hay una cultura profunda, y aunque la ciencia tenga sus razones y fundamentos, no debe desconocer el conocimiento ancestral, ni mucho menos al sujeto de derecho que es el poseedor legítimo. Y por sobre todo que fortalezca el vínculo. Que se estudie, pero que ese estudio contribuya a fortalecer el vínculo de la comunidad con el territorio. No se trata solo de hacer un proyecto, sino hacer un proyecto que sea significativo para el pueblo.

Desde la promulgación de la ley 25.517 y sus decretos correspondientes, un tema vigente es el de la restitución de los cuerpos de nuestros ancestros. Cuando un cuerpo se extrae, se desentierra y es llevado a un museo, se desequilibra el territorio. Esto se debe a que ese cuerpo no es simplemente carne y hueso, sino que tiene una relación con esa parte del territorio, está conectado con el mismo. Es debido a eso que nosotros hablamos de la necesidad de un ordenamiento territorial, porque nuestros mayores han sido desmembrados, sacados, despojados y desalojados. Antes de venir por nosotros, han desalojado nuestros vínculos territoriales y afectado nuestras fuerzas naturales y espirituales. Por eso nosotros hablamos de restablecer el territorio y cuando hablamos de restablecer el territorio, estamos diciendo que esos hermanos que hoy están en museos tienen que volver al territorio.

¿Por qué restablecer el territorio? Porque hay una parte que le quitaron, en este caso la ciencia o quienes nos querían estudiar. Tiene lugar hoy un proceso generado por el pueblo originario que busca reponer ese orden, y esto se logra devolviendo esa parte del territorio para ubicarla donde estaba en el espacio, en lo cultural y en lo identitario. Nosotros sentimos que falta esa parte espiritual y que quizás los desórdenes que hemos estado viviendo y que nos han afectado como pueblos originarios tengan que ver con esto. Porque estos cuerpos son guardianes que han estado siempre. Unos los han sacado y otros aún permanecen en su lugar. Su presencia la sentimos incluso en nuestra lucha. Cuanto más nos niegan, cuanto más dicen que un territorio no es indígena, cuanto más intervienen nuestros territorios, más aparecen nuestros ancestros. Sucede en muchas ocasiones en las cuales el

130 • Juan Sebastián Condori | Esteban Santos Alancay

Estado o proyectos privados entran con maquinarias para construir algo en nuestros territorios que, ante estas intervenciones, comienzan a aparecer rastros visibles de nuestra preexistencia, comienzan a aparecer los cuerpos de nuestros ancestros. Nosotros decimos que ellos también nos están acompañando en este proceso de lucha que estamos llevando adelante en la actualidad. Salen a hacerse ver. Son fuerzas que nos acompañan.

Lo que la arqueología ha denominado momias de los cerros, definiéndolas como cuerpos sujetos a investigación, para nosotros tienen una vinculación profunda con el territorio y con nosotros. Son espacios que tienen que ver con nuestro orden territorial e inclusive jurídico. No están allí porque a alguien se le ocurrió esconder cuerpos en las montañas, sino que son fuerzas protectoras que han transmitido nuestros legados y mensajes por miles de generaciones (algo que también sucede con el simbolismo plasmado en vasijas o rocas). Son seres que para nosotros viven, que están presentes en el territorio, y que nos ayudan a reconstruir el orden y, por lo tanto, son sujetos de derecho. Por eso reclamamos su restitución.

Estas fuerzas están vivas en los territorios. No es que no creemos en la muerte. La muerte es parte de la vida, lo que nace en algún momento muere, desaparece esa forma física y tangible para transformarse en una forma y fuerza intangible. Nuestros abuelos, nuestros mayores, están en nuestra memoria, están en nuestro cerro. Por eso cada día, cada mañana, cada momento, nosotros le convidamos un poco de lo que estamos comiendo o bebiendo a ellos. Antes de comer siempre separamos algo para nuestros antepasado. A veces hasta hablamos con ellos y sentimos que están con nosotros. Hay un día específico y especial, que es el día de las almas, cuando los esperamos y nos encontramos y conversamos con nuestros abuelos. Desaparecieron físicamente, pero espiritualmente están presentes en el territorio. Es algo muy profundo.

Capítulo 12

Defendiendo los sitios sagrados del Pueblo Tastil

Lucio Germán Zerpa*

.....

Para nosotros, los que pertenecemos al Pueblo Tastil, los antiguos son parte de nuestra memoria, parte de nuestra identidad. Ahí es donde vivieron nuestros antiguos y nosotros estamos al lado, y en algunos casos estamos viviendo sobre ese mismo lugar. Esto se contrapone con la idea de restos arqueológicos. Nosotros, en el proceso en el que nos encontramos en la actualidad, rescatamos mucho estos lugares y nos los apropiamos. Ahora se usa el término «patrimonio». Esa palabrita que últimamente suena mucho. Pero estos lugares, que en nuestro territorio abundan, son parte de nuestra memoria e identidad y no simples rastros de algo que ya fue.

Cuando se habla de restos, de ruinas arqueológicas, se está haciendo referencia a algo abandonado. Sin embargo, estos lugares no están ni abandonados ni muertos. Hay familias que viven allí, inclusive sobre los mismos sitios. Este es el caso del sitio Incahuasi y la familia Cruz, quienes residen al ladito del antigal. Esta familia incluso hace uso de algunas de las construcciones del sitio o de los sistemas de conservación de semillas que fueron confeccionados siglos atrás, y que aún sirven para conservar. Por eso entendemos que no cabe la palabra restos arqueológicos, como si nadie estuviera usando el lugar.

Existe una continuidad que nos vincula con estos lugares ya que hay cosas que se hacían antes que aún se continúan realizando, especialmente lo que tiene que ver con el desenvolvimiento de la vida

*.- Pueblo Tastil, provincia de Salta.

132 • Lucio Germán Zerpa

cotidiana. Esto demuestra que hay una continuidad. Por ejemplo, una familia tiene la tradición de sembrar papas. Porque eso sí, producir nuestro propio alimento nunca jamás lo hemos perdido. Algunas papas las usa para consumo y lo que sobra queda para la próxima o queda para semillas. En algunos casos también se destina parte para la venta, pero más que nada la producción se usa para consumo propio y para la próxima siembra, y eso necesita ser conservado. El método de conservación que hoy empleamos fue inventado hace muchísimos años por nuestros abuelos, nuestros antepasados. Quizás una persona que no tiene que ver con nuestro hábitat, pasea por allí, ya sea un estudioso o un científico, y referencia eso como una cosa lejana en el tiempo, pasada ¿Por qué? Porque no vive dentro de la misma dinámica. Quizás para esa persona la manera de conservar sus alimentos es a través de una heladera o un freezer, mientras que nosotros, al igual como lo hacían nuestros antepasados, tal como lo muestran las construcciones que hay en los lugares donde habitaron, empleamos un pozo o una *golca*, que funcionan igual que una heladera, conservan los alimentos y no dejan que se pudran o contaminen.

Lo que la arqueología ve como algo del pasado, para nosotros es presente. Porque el territorio mismo es presente. Sino quedaría como que todo el territorio es un resto y entonces ¿qué pasa con las familias que siguen viviendo ahí?, ¿qué pasa con su identidad, con sus propias tradiciones, con sus propias costumbres?

Seguimos manteniendo, en muchos aspectos, la misma forma de vida. En nuestra memoria todavía tenemos lo que nos han narrado nuestros abuelos. En mi caso, mi abuela me contaba mucho sobre cómo, durante su niñez, su familia trabajaba y vivía de la tierra, cómo se producía para el consumo propio y lo que quedaba para poder ir a *cambalachar*, que es como le decimos a intercambiar mercadería. Subían y bajaban el cerro con sus propios productos para cambiarlos por productos que no teníamos en nuestro territorio. Ahí es que *cam-balachamos*, ahí es que trocamos, y eso también es parte de la identidad nuestra, trasladarnos horas y horas caminando para poder tener esos productos. Y así también sucedía en el pasado.

En lo que hoy se conoce como Santa Rosa de Tastil, donde está el sitio sagrado, es clarito cómo estaba estructurada esa parte del núcleo urbano para funcionar como centro de intercambio. Yendo más para el sur encontramos un lugar que se llama Corralito o Corral de Piedra que era un punto de acopio de la producción de esa parte de la región. Es un lugar donde hay muchos árboles, mucho monte, mucho verde. Para el noroeste hay un lugar, hoy llamado Morhuasi, donde también hay muchas marcas, muchas señales de acopio de productos. Era un radio

Defendiendo los sitios sagrados del Pueblo Tastil • 133

muy inmenso dónde nos movíamos y producíamos los bienes nuestros para primero sostenernos nosotros y después para *cambalachar* con otros pueblos más altos, en este caso los Atacama, que viven en la altiplanicie.

Las personas que han venido a nuestro territorio a realizar estudios arqueológicos encuentran *pircas*, encuentran corrales, encuentran estructuras como de viviendas, y lo referencian como sitio arqueológico. Para nosotros estas construcciones son referencias de que familias nuestras vivían ahí, antiguas, y marcan que siempre estuvimos acá, por eso cuidamos de ellas. No con el marco del cuidado que plantean algunos científicos, sino que las dejamos allí tal como las encontramos. Conservamos estos lugares, los cuidamos para que nadie vaya a saquear. Hay mucho respeto hacia estos lugares y las cosas que allí hay. Nuestros abuelos les transmitieron a nuestros padres y nuestros padres a nosotros que jamás debemos tocar lo que hay en esos lugares sagrados porque eso es parte de la tierra y de una vida que estuvo ahí. Si se le pregunta a cualquier familia que vive en los cerros y en nuestro territorio, ellos le van a decir: «nosotros nunca jamás tocamos eso». Por respeto y a la vez por temor. Nos contaban nuestros abuelitos que es malo sacar los objetos que hay en los antigales porque podemos recibir un castigo. En algunos casos nos decían que algo malo le había sucedido a una persona por que esa persona había ido a tocar y a sacar las cosas de los antigales, y por eso es que tuvo un accidente o algún problema de salud. Yo nunca jamás toque eso, ni me animo.

En estos lugares hay presencias, no son deidades sino fuerzas que son partes vivientes del territorio nuestro y que se notan a la distancia. Por ejemplo, lo que nosotros llamamos *coquena*, muchas familias lo ven en ciertas circunstancias. Hace poco, durante un recorrido territorial, muchos vieron la figura de una mujer nuestra, ataviada con la vestimenta nuestra. Esta mujer es parte del cerro, es parte del territorio. Vive también. Esa fuerza es parte de la energía que tiene el cerro. Es la misma potencia del cerro, el cerro fuerte, el cerro con mucha energía. Si subir a un cerro cuesta mucho, nosotros decimos que es porque ese cerro es fuerte, tiene mucha energía.

Algunas de estas fuerzas custodian los antigales, se trata de la energía que hay en los lugares donde están enterradas las cosas que manejaban nuestros antiguos. Y esa energía quizás se vuelve negativa para quien no respeta ese lugar. Para nosotros, quien no respeta estos lugares se le va a volver en contra. Es un modo de conservar también eso y que queden ahí para siempre. Hay muchos lugares que nosotros conocemos donde hay enterratorios, viviendas, ollas, los enseres para cocinar alimentos, pero nosotros no nos animamos a tocar nada.

134 • Lucio Germán Zerpa

Cuando alguien va a estos sitios sagrados y saca cosas de allí, ya sea *huaqueros* o arqueólogos, nosotros lo sentimos como un despojo. Primero, porque uno dice: «nunca jamás yo he tocado una cosa que siento que es mía». Nunca lo hemos tocado por respeto, por la educación que nos dieron, y que venga una persona extraña y saque lo que allí hay lo sentimos como un atropello profundo, una falta de respeto, un despojo a lo que es nuestro. Porque ahí están enterrados nuestros abuelos, nuestros seres queridos, o nuestra identidad si se quiere. Es como que te están tratando de borrar, de decirte que ese lugar ya no es tuyo. Los estudios sirvieron para que nos digan: «ustedes no son de acá», para quitarnos la identidad quitándonos esos lugares donde están nuestras memorias y los huesos de nuestros abuelos. El Estado y la ciencia han intentado llevarse nuestro pasado.

Segundo, cuando se tocan los antiguos se produce una afectación al territorio. Por ejemplo, en mi comunidad hay una abuelita que tiene 83 años que vive cerca de un sitio con evidencias de que fue habitado hace muchos años (hay dibujos, hay piedras bien acomodadas, etcétera). Esta abuelita cuenta que en determinada ocasión, hace como 50 o 60 años atrás, cuando ella era jovencita, una empresa desarrollaba un emprendimiento para sacar piedras calizas. Un día, uno de los empleados se quedó más tiempo, después del horario de trabajo, para sacar más piedras calizas y desde esa vez nunca más apareció, se perdió y nunca jamás lo encontraron. De acuerdo con esta abuelita, la tierra misma, el lugar ese mismo, chupó al hombre, porque se trata de un lugar de respeto. Por culpa de esto ella misma fue afectada también, su propia vida fue afectada sin que ella tuviera algo que ver. La tierra comenzó a moverse y se formaron pantanos donde antes no había. Sus animales se le empezaron a meter en estos pantanos y era trabajoso para ella sacarlos, y en algunos casos incluso se le perdieron. Es parte de nuestra creencia considerar que estos son lugares que no se deben tocar y quien desobedece esto sufre consecuencias, como este hombre que no apareció hasta ahora.

Hoy intentamos de alguna manera poder contrarrestar y plantarnos ante este avasallamiento planteando una forma de conservar lo nuestro y poner límites. Hay una determinación de esta generación por reclamar la posesión de este territorio. Tomamos el compromiso de rescatar primero nuestro patrimonio, para luego preservarlo y conservarlo. Plantarnos ante el Estado u otros emprendimientos privados que buscan seguir avasallando nuestra identidad. Hoy nos sentimos fuertes para lograr esto.

Como Pueblo Tastil tenemos proyectos, no proyectos de escritorio sino proyectos más que nada de consenso, orientados a volver a apro-

Defendiendo los sitios sagrados del Pueblo Tastil • 135

piarnos de este patrimonio avasallado. Porque en un momento de la historia, con todo el proceso de la historia del Estado, se buscó borrar nuestra identidad, y esto caló hondo en nuestros abuelitos. Se intentó minimizarnos culturalmente, vaciar nuestra identidad, representarnos como una cosa pasada y vieja. Se contó una historia en la cual nosotros no estamos o estamos de una manera minimizada. Esto es algo que continúa en la actualidad.

En todos estos años han intentado invisibilizarnos, borrararnos, cohesionarnos, apropiarse de nuestros sitios sagrados y avanzar sobre el territorio. Han intentado avanzar con los intereses que viene detrás de las *huaqueadas*, de las grandes *huaqueadas*, los grandes robos que hubo en el propio sitio sagrado de Tastil o en Morohuasi, y en todo el territorio nuestro. Hoy queda lo que queda, y nosotros lo que queda lo vamos a preservar. Esta es parte de nuestra disputa y esta generación busca apropiarse y preservar este patrimonio.

Ahora estamos en estado de organización colectiva, algo que antes era más difícil, porque tomamos los adelantos tecnológicos como herramientas para nuestra defensa. Para nuestros abuelos esta lucha era más complicada porque el contexto los encontraba más débiles, estaban muy lejos entre sí y no podían comunicarse, y mucho menos armar una movilización o una caminata en defensa de nuestros sitios sagrados. Hoy nos encontramos con adelantos tecnológicos que la misma sociedad y nosotros tomamos como herramientas para poder trasladarnos, comunicarnos y poder encontrarnos y charlar, fijar puntos, ver el tema que nos afecta y llevar a cabo acciones. Y la primera acción es tener una presencia pacífica constante. Por ejemplo, hace poco caminamos nuestro cerro en reivindicación e hicimos un recorrido de algunos días por nuestros sitios sagrados como señal para aquellos intereses económicos privados que hay sobre nuestros territorios y patrimonio promocionados por el Estado provincial. Porque hoy hay muchos intereses del Estado y de privados sobre nuestros sitios sagrados, a los que ven como una mercancía (ahora le dicen recurso), tal como lo demuestra el Proyecto *Qhapaq ñan*, que tuvo un proceso de más de 10 años donde nunca fuimos consultados. Cuando nos quiten este patrimonio van a quitarnos el territorio y todo su contenido para poder mercantilizarlo. Nosotros, con el aprendizaje que hemos tenido, con toda esa historia, mala historia, una historia negativa; nosotros vamos a plantarnos y no vamos a permitir que esto siga sucediendo.

El Proyecto *Qhapaq Ñan* nunca realizó consulta alguna al Pueblo Tastil. Hace algunos años atrás los encontramos de casualidad trabajando en nuestro territorio, transitando por nuestros cerros, y solo nos informaron que estaban realizando un relevamiento para la provincia.

136 • Lucio Germán Zerpa

Nunca nos dieron información precisa y con el tiempo nos fuimos enterando por nuestros propios medios que había un programa, un trabajo en marcha con la intención de quitar territorio nuestro en el marco de declararlo Patrimonio de la Humanidad. En ningún caso hubo un debido proceso de consulta.

Ya había antecedentes similares con otro espacio denominado Club Amigos de la Montaña. Recuerdo cuando era chico ver en los diarios noticias del Club Amigos de la Montaña que invitaba a la gente a caminar y recorrer nuestro territorio. Con el correr del tiempo nos encontramos con que algunos mismos apellidos son los promotores que, a partir de organismos del Estado provincial, buscan patrimonializar nuestros sitios sagrados en el marco del Proyecto *Qhapaq Ñan*. Por la prensa también nos enteramos de actividades que se han llevado a cabo en la ciudad de Salta relacionadas con el mismo proyecto. Nos hemos presentado en algunas y nos han hecho entrar por otro lado. Sin embargo nunca nos han reconocido. Nunca han dicho: «ustedes son una organización, vengan charlemos».

Pero tenemos la firme intención de decir no. Acá no van a hacer patrimonio. Primero es patrimonio del Pueblo Tastil, después será lo que nosotros digamos que sea. Ningún requisito legal ni marco normativo se ha cumplido. Hoy los pueblos originarios estamos en una situación muy distinta a la de hace treinta años atrás cuando no había, o había muy poco, marco legal para poder discutir. Hoy es distinto, hay un marco legal y nosotros vamos a hacer uso también de esa herramienta, como hacemos empleo de la tecnología como herramienta de lucha. Y en ese sentido, no vamos a dar marcha atrás.

Como sucedió en la quebrada de Humahuaca cuando fue declarada Patrimonio de la Humanidad, detrás del Proyecto *Qhapaq Ñan* hay intereses muy grandes. Escuchamos últimamente a los gobernantes de la provincia de Salta decir que uno de los pilares del desarrollo económico va a ser el turismo, por lo que van a ir por todo lo relacionado con la industria turística. Estaremos nosotros preparándonos día a día para que eso no suceda con nuestros sitios sagrados y para que haya un reconocimiento de nuestra identidad y nuestros territorios.

Capítulo 13

El patrimonio atacameño en el presente

Iván Arjona Acoria*

.....

Las comunidades atacamas de los parajes Agua Delgada y Quirón, de las cuales soy secretario general, están ubicadas en el área del complejo volcánico Quevar en el departamento de Los Andes, puna de Salta. Las mismas pertenecen a la Comunidad Originaria Rural Atacama de Raíces Andinas conformada oficialmente en el año 1999 por iniciativa de Don Romualdo Fabián, mi tío directo por línea materna. Si bien participaron también de este proceso otros familiares, fue Don Romualdo Fabián quien, de alguna manera, trató de organizar a las comunidades rurales de la región y enmarcarlas en la lucha por el autoreconocimiento y resguardo de la cultura atacameña. Hoy la nuestra es una comunidad que, si bien no tiene la personería jurídica (aunque ha iniciado los trámites correspondientes en Nación y provincia), sí cuenta con un anclaje político muy importante dentro del departamento de Los Andes.

La situación que vivíamos era muy diferente antes del año 1995. Previamente no se hablaba en nuestra región de poblaciones rurales indígenas u originarias. La mayoría de quienes éramos de origen y descendencia indígena directa lo habíamos olvidado debido al proceso de aniquilación cultural ejercido por la escuela pública estatal sobre las poblaciones rurales. Esto ha sido muy duro enfrentar. La escuela pública argentina, a través del Ministerio de Educación, se ha encargado de atacar e intentar borrar las identidades originarias, buscando anular la lengua materna, la espiritualidad indígena y distintos aspectos cul-

*.- Profesor de lengua kunza. Comunidad Originaria Rural Raíces Andinas, Pueblo Nación Atacama.

138 • Iván Arjona Acoria

turales que no eran concordes con lo que el estado-nación proponía. Así, y luego de más de cien años de educación pública, tuvo lugar un cambio en nuestras identidades. Es triste decirlo, pero fue así.

Por muchos años sufrimos una constante persecución por parte del Estado, el cual intentó evitar que conservásemos nuestra cultura. Por aquellos años, incluso recuerdo que hasta fines de la década de 1980, celebrar la Pachamama, o *Paata Hoyri* como le decimos nosotros en lengua kunza, la lengua ancestral del Pueblo Nación Atacama, era penalizado. Tanto la policía como la Gendarmería consideraban a esta ceremonia como un ámbito de bebida y, por lo tanto, una contravención al orden público, por lo que llegaban durante la celebración de la Pachamama, cuando la gente estaba reunida, y arrestaban a los allí presentes. Debido a esto, en ese tiempo esta ceremonia se realizaba en horas nocturnas, generalmente después de la medianoche, y se evitaba hacer demasiado ruido, o poner música demasiado fuerte, para así no llamar la atención. Hasta hace no muchos años atrás, el Estado no consideraba a la Pachamama como una ceremonia sagrada de una profunda espiritualidad, sino que buscaba penalizarla por considerarla una forma de delinquir o una ceremonia de bebida y juerga. Esto ha cambiado totalmente en la actualidad. Hoy el Estado provincial considera la ceremonia de la Pachamama como el emblema de los pueblos andinos en Salta, folklorizándola y tratando de lucrar a través de ella. El Pueblo Atacama nunca ha usado la *Paata Hoyri* o la Pachamama para atraer turistas. No nos interesa. Las ceremonias son privadas y son de la cultura. No tienen porqué ser espectáculos públicos de degradación y promoción económica. En la Red del Pueblo Atacama no usamos las ceremonias para promocionarnos turísticamente. Eso no es cultura, eso es disfraz cultural.

La escuela pública también llevó adelante distintas estrategias para intentar borrar la cultura. Una de ellas fue corregir nuestra manera de hablar. Dentro de las comunidades andinas atacameñas utilizábamos corrientemente palabras que provenían del kunza o del quechua. Pero para la escuela usar esas palabras era considerado hablar mal. Era visto como un lenguaje vulgar. Recuerdo que nosotros le decíamos *ch'umpi* al marrón. Entonces la maestra te pegaba o te tiraba de la oreja mientras te corregía diciéndote: «No se dice *ch'umpi*, se dice ¡MA-RRÓN!». O en el caso de la palabra *kari* o *qari* que significa gris en nuestra cultura. En la escuela no podías decir lana *kari* o color *qari*, sino gris o grisáceo. Esta forma de persecución constante en el uso del lenguaje llevó a que uno se sintiese avergonzado de su propia lengua. La lengua materna que uno practicaba de forma natural, que aprendíamos en forma natural en la vida comunitaria, era considerada por el Estado un hablar vulgar

El patrimonio atacameño en el presente • 139

e incorrecto, lo que produjo, a la larga, un sentimiento de vergüenza y un proceso de ocultamiento. Hasta en la actualidad, yo en el ámbito urbano hablo de una forma, mientras que en el contexto rural hablo de otra manera. Allí me conecto con esas palabras y la gente me entiende porque también hablan de este mismo modo. Nuestros abuelos hacían lo mismo. Cuando eran detenidos por las fuerzas de seguridad hablaban inmediatamente un castellano estándar, pero cuando estaban en la comunidad hablaban de una manera distinta. El andino siempre ha tratado de pasar como un sujeto pasivo frente a la intromisión del Estado. Esto ha sido en realidad una estrategia de ocultamiento y de preservación de lo cultural y lo lingüístico. En el momento en que tuvo que hacerlo, la persona andina escondió y disimuló su cultura. Ese es el disfraz que uno ha aprendido como proceso de ocultamiento pero también de viveza, porque no te pueden sacar todo. No se puede anular una cultura por más que el Estado esté 200 o 300 años ejerciendo su influencia y poder. La cultura indígena es tan fuerte que va a vivir independientemente de cualquier forma de persecución por parte del Estado.

La escuela pública enseñaba que los pueblos originarios en Argentina estábamos extintos. Los maestros jamás nos veían como descendientes de los pueblos originarios, ni consideraban que teníamos prácticas indígenas. Para ellos los indígenas estaban extintos; eran culturas ya desaparecidas. Esto está cambiando en la actualidad. Hay un acercamiento o una mirada diferente en las nuevas generaciones de maestros. Por ejemplo, algunos maestros me han solicitado información sobre la lengua kunza, así como también sobre el derecho indígena. Les interesa saber cómo son las comunidades y cuál es su función política, entre otros aspectos. Pero antes no era así. Había un desinterés total por los orígenes e identidad de los alumnos. Para esos maestros sus alumnos no eran originarios sino criollos. Hace menos de diez años atrás una profesora, directora del Instituto de Formación Terciaria en la puna, decía que los habitantes del San Antonio de los Cobres no podían nunca considerarse descendientes de los pueblos originarios. Sostenía que éramos argentinos criollos. El normalismo argentino siempre ha actuado de esa manera, buscando unificar y homogeneizar culturalmente en pos del «avance cultural» de la Argentina.

La intromisión del Estado, y podríamos decir también de la Iglesia, en nuestra cultura, y la imposición de otras formas culturales, ha sido tan grande que ha llegado al extremo de marcar cómo te tienes que vestir. Esta invasión al espacio corpóreo humano buscó relegar cada vez más a la cultura originaria para asimilarnos a formas modernas de vida. En los últimos cuarenta o cincuenta años hemos modificado

140 • Iván Arjona Acoria

mucho nuestra manera vestir. Antes era muy común que las mujeres usasen pollera, manta o *liklla* y los hombres llevaran su poncho y un barracán. A fines de la década de 1980 y principios de la década de 1990, aún era común usar un rebozo o una manta hecha de forma artesanal. Hoy ya no lo haces y pareciera que sintieras vergüenza de tu cultura debido a la discriminación sufrida al vestir de manera tradicional. Entonces, lo que sucedió en nuestras regiones fue primero un proceso de discriminación y luego un proceso de modernización. Tuvi- mos que acoplarnos a la realidad del Estado y a los cánones de la vida moderna. Esto ha impactado en la actividad artesanal y la actividad cultural identitaria, las cuales se fueron reduciendo.

Otra práctica tradicional que también ha sido afectada por todo este proceso ha sido la ceremonia del bautismo relacionada con el primer corte de cabello. Esta ceremonia prácticamente se ha perdido. Ha sido tan fuerte y extensiva la intromisión de la Iglesia Católica y del bautismo católico, que el otro bautismo se consideró innecesario por superposición de compadrazgos. Por esta razón fue que mi padre lo dejó de practicar, cosa muy lógica, ya que no puedes tener dos padrinos de bautismo. Esta pérdida debido a la intromisión de la fe católica es lamentable ya que el bautismo atacameño, llamado *chukcha rut'ukuy* o *rut'u* chico, dependiendo del pueblo, era una práctica muy bonita. A través de esta ceremonia el niño era integrado a la comunidad. Porque el primer corte de cabello en el mundo atacama significa que ya te integras a la comunidad y que eres aceptado por todos.

La práctica del trueque, una práctica tradicional y ancestral del Pueblo Nación Atacama, también ha sido muy perseguida por el Estado. En el caso de mi familia, realizábamos trueque con los valles Calchaquíes para traer maíz, trigo y fruta, y con Chile para traer la fruta de San Pedro o las peritas de Toconao, las cuales intercambiábamos por ganado (llamas y ovejas de la puna). Tanto el Estado argentino como el chileno han considerado esta actividad como contrabando. También el control sanitario sobre frutas, vegetales y animales que tiene lugar cuando se cruza la frontera internacional ha minado nuestra práctica de trueque. Más de una vez sucedió que los Carabineros de Chile o la Gendarmería argentina detuvieran a algunos hermanos que cruzaban la frontera y les decomisaban el ganado y los productos obtenidos a través del trueque. El argumento que ambos Estados solían emplear para perseguirnos era decir que éramos ladrones del ganado. Para ellos, el ganado nunca era nuestro. Argumentaban que estábamos vendiendo ganado robado. Esto era porque no conocían a las comunidades. Algunas de nuestras comunidades tenían mucho ganado, estamos hablando de trescientas o quinientas cabezas de llamas, por lo que para estas comunidades

El patrimonio atacameño en el presente • **141**

era bueno liberarse de algunos animales. Esta práctica del trueque se mantuvo activa hasta la década de 1960, llegando incluso, aunque más reducida, hasta comienzos de la década de 1990, para luego ir desapareciendo. Los estados chileno y argentino han sido muy crueles en ese sentido. Nunca entendieron que somos un mismo pueblo dividido por la cordillera, con los mismos aspectos culturales, la misma lengua, vidas articuladas y familias a ambos lados de la frontera.

En la década de 1990 nuestra situación comienza a cambiar. Tiene lugar para ese entonces un proceso de autoreconocimiento. Nos empezamos a preguntar quiénes éramos, de dónde veníamos y cuál era nuestro origen. ¡Y nuestro origen es el Pueblo Nación Atacama! En esta época se dan dos situaciones. Primero, empieza la educación polimodal que plantea un sistema diferente de colegio secundario, teniendo lugar un avance en aspectos sociales. Esto, de todos modos, no le impacta directamente a mi tío y a la gente de su generación, pero sí a mí que era estudiante secundario en ese entonces. La segunda situación tiene que ver con un interés que se empieza a gestar por los nombres. Nuestra cultura y territorio están llenos de topónimos y onomásticos en lengua kunza. Nosotros no lo sabíamos hasta ese momento. Sabíamos más o menos el significado, pero no estábamos seguros a qué lengua pertenecían. Siempre habíamos pensado que venían del quechua. Error garrafal. Esos topónimos están registrados por la historia geográfica salteña y chilena. No los creamos ni yo ni mi tío. Fue entonces que empezamos a plantearnos por qué no sabíamos los significados de nombres de parajes como Quevar, Tocomar, Cauchari, Chapur, Mamaturi, Quirón, Lari o Macon. Hablamos con varios lingüistas quechuas y aimaras, quienes nos dijeron que estos nombres no tenían traducción en esas lenguas. Ahí fue justamente cuando empezó nuestra inquietud sobre de dónde veníamos y cuál era nuestra identidad. Averiguamos que la lengua que se hablaba ancestralmente en nuestros parajes de la puna, con palabras que no se traducían ni al castellano ni al quechua, era el kunza. Yo creo que ese fue el momento más feliz de nuestra vida por haber podido investigar sobre nuestra propia cultura, no solo a través de la tradición oral, que es muy importante, sino a partir de la información provista por quienes han estudiado a la puna en el siglo XIX. Ahí fue nuestra sorpresa al confirmar que descendíamos del Pueblo Nación Atacama, el Lickana Antai.

Mi tío entonces planteó un proyecto de gran importancia para nosotros, nuestra identidad y nuestra cultura: empezar a luchar para recuperar la lengua en primera instancia, y segundo recolectar y preservar la memoria de nuestros abuelos, quienes ya empezaban a fenecer. Esto nos ha servido para fortalecernos y resguardar una cultura que estaba

142 • Iván Arjona Acoria

desapareciendo. En ese entonces teníamos muy poco contacto con nuestros hermanos atacameños de Chile. Prácticamente no nos conocíamos entre nosotros. Después, tuvo lugar el contacto con la Red del Pueblo Atacama, que fue lo más importante que ha sucedido en este último tiempo.

A fin de poder recuperar las memorias orales, comenzamos un proyecto que consiste en grabarlas y registrarlas en forma escrita. En principio lo hicimos con las personas más ancianas porque el tiempo así lo ameritaba. En una segunda fase, que aún se sigue desarrollando, se incluyó a gente que oscila entre los 40 a 60 años de edad. Hemos elegido gente de tres lugares distintos: Macon, el circuito volcánico Quevar y el sector del Chapur. Estos lugares fueron seleccionados porque descendemos todos del mismo apellido y, en principio, es más sencillo el trabajo entre familiares ya que se hace un contacto más rápido y no suele haber oposiciones.

El proceso de recuperación de nuestro idioma es un poco lento pero está avanzado en un proceso seguro. En el caso del kunza no se conserva una gramática específica. Existen un glosario que es de Aníbal Echeverría y Reyes y un diccionario de Julio Vilte Vilte. Sumado a esto, hay variadas investigaciones sobre la lengua kunza, tal como las de Francisco San Román de Chile y los informes realizados en la época del gobernación de Los Andes en Argentina. En el caso del glosario, lo consideramos una fuente útil ya que se hizo en poblaciones cercanas a nosotros y con las que siempre hubo mucho contacto, tal como son Socaire y Toconao en Chile. Las investigaciones realizadas por Francisco San Román y los informes mencionados relevaron palabras encontradas específicamente en nuestra zona. Si bien no hay técnicamente hablantes de kunza en la actualidad, esta no es una lengua muerta sino que es de uso corriente en palabras que permanecen inalterables en el tiempo.

Para nosotros, la recuperación del kunza es un proceso identitario y una herramienta orientada a reestablecer nuestra cultura. Hemos empezado a insertar palabras kunzas en nuestro hablar cotidiano para cambiar palabras españolas y así comenzar a nombrar las cosas en nuestra propia lengua. Por ejemplo, a la lagartija ya no le decimos lagartija sino que le decimos *chaltin*, y al ratón ya no le decimos *huk'ucha*, que es una palabra quechua, sino que ahora le decimos *ckilir*. Así, lentamente, vamos recuperando nuestro idioma, porque no solo el español sino también el quechua han tenido una fuerte influencia en nuestra región. El incanato, pero también la Iglesia, han utilizado el quechua, y eso produjo un fuerte desplazamiento del kunza. Además, a veces el quechua pareciera ser más atractivo que el kunza. No hace más de

El patrimonio atacameño en el presente • **143**

treinta años las coplas se cantaban en quechua en la puna, al igual que las canciones de cuna para los bebés. También en el hablar diario se empleaban muchas palabras del quechua. Entonces, nuestro proyecto es introducir palabras kunza en el hablar cotidiano, para que nuestra gente las vaya asimilando y de a poco comiencen a formar parte del diálogo de la vida diaria.

Estudiamos la lengua para intentar cambiar realidades que no son difíciles de cambiar. No es necesario hacer un curso especializado de kunza. Yo a mis sobrinos les voy inculcando nuestra lengua enseñándoles cómo se dicen algunas cosas en kunza, y ellos lo aprenden con facilidad. Buscamos llevar este proceso de la manera más natural posible. Los que estudian en el secundario son los que más me preguntan. Y los niños lo asimilan con total naturalidad. Para ayudar con este proyecto hemos invitado a los profesores-educadores tradicionales chilenos Illia Reyes y Tomás de Aquino Vilca a dictar cursos para aprender los colores y los números a través de canciones. Este es un método pedagógico muy eficaz porque se aprende jugando.

El proceso activo que empezó por la lengua y las memorias orales se ha hecho hoy día mucho más amplio. Dentro de la Red del Pueblo Atacama hemos comenzado a restaurar la práctica ancestral del trueque a fin de reestablecer la fraternidad y la unión política entre hermanos quienes, por diferentes razones, hemos perdido el vínculo. Nuestra búsqueda es en pos de la unificación política y territorial, compartiendo la lucha lingüística. Así, hace algunos años hemos empezado a realizar, en distintos lugares y distintas comunidades, ferias de trueque donde no solo intercambiamos productos, sino también experiencias comunitarias, opiniones y conocimientos. Estas ferias han permitido visibilizar el problema de las fronteras y el derecho indígena. Hemos activado distintas estrategias para que nos permitan realizar estas ferias, tal como hacer notas a las cancillerías argentina y chilena, establecer diálogos con las aduanas, con las fuerzas de seguridad, etcétera. Esto es todo parte de una lucha política por el derecho del Pueblo Atacama.

El camino es largo y aún queda mucho por hacer y recuperar. Especialmente tenemos mucho patrimonio del Pueblo Atacama por recuperar. Considero que hay cuatro aspectos del patrimonio que forman parte de la identidad de un pueblo y que debemos rescatar: la cosmovisión andina, específicamente la espiritualidad andina atacameña, la lengua, la cultura del pueblo y el territorio. Esos cuatro elementos me parecen fundamentales. En el mundo andino no existe el número 3 como perfección. En el mundo andino siempre existió el 4, el 4 es lo perfecto. En kunza el número 4 se dice *chalpa*. Esto no está relacionado con la mirada holista de los cuatro elementos de la naturaleza, sino que

144 • Iván Arjona Acoria

tiene que ver con que los cuatro elementos están en constante relación y el mundo andino ha vivido siempre de esa forma. La espiritualidad no está disociada de la ciencia ni del conocimiento, la espiritualidad va unida y es la forma en que las comunidades rurales han vivido siempre. Todo lo que creemos y conocemos actúa de esa manera.

A pesar de la intromisión de otra fe (por mucho tiempo ha sido la Iglesia Católica, pero hoy día son lacerantes las intromisiones de grupos evangélicos), la cosmovisión nunca murió. Podrán hacernos miles de cosas, pero nuestros credos, nuestras creencias y nuestra espiritualidad nunca los podrán voltear. Pasarán quinientos o mil años y nuestra espiritualidad se mantendrá. Esta está presente en la vida cotidiana. Uno no puede llevar adelante acciones culturales o acciones comunitarias sin la presencia de la espiritualidad, eso es imposible en el mundo andino.

Existen elementos y prácticas muy fuertes dentro de nuestra cosmovisión y espiritualidad: la Pachamama, los carnavales, la señalada, el rito a los difuntos o *muckar*, el culto a los cerros, entre otros. Además, existe un calendario sencillo pero bien estipulado que ha contribuido con la reproducción de estas prácticas y con mantener los ciclos de las personas, los animales y el territorio. En este calendario está incluido el tiempo de invierno, el tiempo de reproducción, el tiempo de verano, el tiempo de siembra y el tiempo de agradecer a la tierra. En realidad son como dos tiempos importantes: invierno y estival. El invierno marca la separación de la casa central para ir al ámbito más rural de lo rural que ya estábamos. En esta época debemos salir con el ganado a puestos más alejados porque el espacio central no permite tener la hacienda en buen estado. Durante el período estival estamos en la casa central y tenemos mayores comodidades. La llegada del carnaval es el final de esta etapa de estar en casa. Es como ir a celebrar por última vez antes de tener que partir con la hacienda hacia otro lugar. Pasado el invierno llega el tiempo de los difuntos, que marca el ingreso a la casa central. Venimos de todo el invierno sin hacer nada, con la Pachamama lejos, y cuando comienza noviembre regresábamos a la casa central. Esta es la época cuando se reúne la mayor cantidad de familiares para el ritual de los difuntos. El Día de los Difuntos, en noviembre, y la señalada (cuando se marca la hacienda), en enero o marzo, son para nosotros fechas más importantes que Navidad y Año Nuevo. Estas ceremonias nos reúnen a los familiares de distintas partes. Nunca he tenido en Navidad un familiar que venga de Antofagasta de la Sierra, pero sí lo he tenido para el Día de los Difuntos. Es tan importante esta ceremonia del afecto a nuestros ancestros y al pasado que llega toda la familia, y lo hace con amor. Es el momento de acordarse de los difuntos a quienes

El patrimonio atacameño en el presente • 145

no hemos ido a visitar en el cementerio durante todo el año. No es solo llevar flores, sino también hacer la *challa* (u ofrendar líquidos y bebidas) y hacer salud con la Pachamama y con tus familiares ancestrales que están ahí.

El rito a los *muckar* se ha mantenido a pesar de la intromisión de la Iglesia y del ritual de la novena. El ritual de despedida de un difunto se lo realiza cuatro veces: cuando muere la persona y los tres años siguientes. Entonces, si bien la ceremonia de rememoración es en parte católica, lo que sigue a continuación es regido por un rezador indígena, una persona experta en tradiciones. Esta persona encargada de los rituales no puede ser de la comunidad propia, sino que tiene que venir de otra comunidad. El ritual consiste en el enterramiento del cuerpo, que es la parte más fundamental. También está la preparación para la limpieza de sus pertenencias o lavatorio. Concluido el ritual sus pertenencias se las deposita en un lugar reservado. También están las tres cenas anuales subsiguientes de encuentro con los amigos y familiares en el mes de los difuntos para orar por su alma en su regreso al más allá. Así, se concluye con los cuatro tiempos sagrados estipulados por los rituales específicamente andinos atacameños. Los rezadores, como los *hamaw'tas* (los sabios y especialistas rituales andinos), han tenido la voluntad y actitud de mantener todo esto, algo que me parece muy bueno. Los que se fueron a las ciudades dejaron de hacer todo este ritual, pero los que estamos en las comunidades lo mantuvimos. Los cambios culturales son fuertemente influenciados por los cambios geográficos. Pero en el territorio la rememoración a nuestros difuntos, a nuestros ancestros, se ha mantenido prácticamente inalterable.

El culto a los cerros también ha sido muy importante para nuestras comunidades y se ha continuado en el tiempo. Los cerros son entidades poderosas que para nosotros tienen vida. No son entes físicos inertes, sino que son elementos que están vivos y que nos dan vida, lo mismo que la tierra o Pachamama. Nosotros hacemos pagos a los cerros. Pago es una palabra españolizada pero en sí es una retribución que se le da al cerro por el bien que has recibido. El Quevar ha sido siempre sagrado para nosotros. El cerro Macon también es muy sagrado, al igual que el Llullaillaco porque nosotros lo podemos ver. El Quevar, que se encuentra en nuestro territorio, ha sido un cerro muy importante ya que fue el lugar de una capacocha. Es tan sagrado para nosotros que no osamos escalarlo. De hecho, hacer esto sería un gran sacrilegio. Cuando realizamos el pago al Quevar lo hacemos en su base o en algún volcán cercano. Nunca existió en mi comunidad la necesidad de hacer los pagos en las cumbres, sino siempre sobre las bases de los cerros o

146 • Iván Arjona Acoria

en algún costado o en alguna quebrada muy importante. Siempre se mantuvo así por no tener *hamawt'a* en el territorio.

El Quevar es un complejo de cerros. Dentro de este complejo, además del Quevar, hay otras cuatro montañas de aproximadamente la misma altura. De estos cinco cerros, nosotros tenemos tres a la vista. Estas tres montañas son sagradas y están siempre presentes en la comunidad y les dedicamos hojas de coca y bebidas. Les agradecemos por los ríos que nos proveen. La vida andina sin agua, sin vertientes, es pobre e inerte. No hay nada. El agradecimiento más grandes es por el agua que nos dan a través de los ríos, y también por la lluvia. Porque siempre que las montañas se cubren de nubes de muy baja altura es porque va a llover o va a nevar. Incluso nosotros agradecemos la nevada porque a través de ella el campo se nutre de un poco de humedad. El Llullaillaco es también muy sagrado para nosotros, al igual que el Tul Tul. Pero como nosotros estamos muy lejos de estos cerros nunca les hemos hecho pagos, aunque siempre lo nombramos desde lejos y le tenemos especial reverencia.

El pago que hacemos a los cerros como agradecimiento por lo que ellos nos proveen consiste en bebidas principalmente, aunque en años buenos también le enterramos corderos. Una vez intentamos ofrendar una llama, pero era demasiado grande el pozo que debíamos cavar. Los animales que se entregan siempre tienen que ser color negro. Para mi comunidad el color negro es fundamental, ya sea si es cordero o llama. Cabra nunca. Creo que siempre la cabra estuvo desprestigiada. En el caso de buenos años, los pagos solemos hacerlos para las señaladas. En el caso de malos años, cuando una persona se enferma o ha tenido algo con el cerro, se realiza el pago cuando el curandero, o el médico particular como decimos nosotros, decreta la fecha exacta. A veces lo hace él o a veces nos manda a hacerlo a nosotros, eso depende del tipo de curandero y del tipo de enfermedad. Los pagos a los cerros altos se tienen que hacer con un buen *hamawt'a*, no lo puede hacer cualquiera.

En la puna existe la idea categórica de que el que hace el trabajo de mala voluntad, tarde o temprano el cerro se lo cobra con enfermedades. Cuando no haces las cosas bien, cuando no contribuyes con el equilibrio de la naturaleza, o lo haces de mala manera, el cerro te lo cobra. Por ejemplo, hay enfermedades que producen escamas en la piel que los médicos de San Antonio de los Cobres o de la ciudad de Salta no han podido detener ni con inyecciones ni con lociones. De acuerdo con la medicina occidental, estas escamas se producen por la radiación solar, pero en realidad es una enfermedad que surge cuando uno hace las cosas a desgano. Hay gente que estuvo un mes en observación en el hospital y no mejoró nada. Finalmente fue llevada con el

El patrimonio atacameño en el presente • 147

médico particular o *hamawt'a*, quien le preparó un ungüento especial con hierbas naturales, realizó un pago al cerro, y la enfermedad se curó y la persona no tuvo ni secuelas.

Usar a las montañas para fines turísticos o mineros nos parece un ultraje a la sagrada naturaleza. Cuando se retiró la «momia» del Quevar, nuestra comunidad consideró que este ultraje al cerro sería una maldición. Por eso muchos años estuvimos sin lluvia. Nosotros nunca nos enteramos del proyecto de National Geographic dirigido por Johan Reinhard con el aval de la provincia de Salta. Nunca nadie nos consultó nada ni se preocupó por cómo esto iba a afectar nuestro territorio y espiritualidad. Eso es lo malo de la puna, las exploraciones arqueológicas nunca piden permiso a las comunidades. No hay un registro, uno no sabe si el arqueólogo tiene matrícula profesional o no. No se puede hacer así. No se puede invadir una comunidad por estudios o por el bien de la ciencia. Se tiene que hacer la consulta y pedir el permiso correspondiente a la comunidad.

Las comunidades siempre han sabido sobre las ofrendas que había enterradas en las cimas de cerros como el Lullaillaco y el Quevar. Nosotros siempre supimos que había una momia o *mallki* enterrada en el cerro porque mis tíos anduvieron muchas veces por el área del Quevar. Allí teníamos llamas en estado salvaje y ellos siempre iban a buscarlas. Cuando mis tíos visitaban ese lugar se daban cuenta que era un área muy estricta y sagrada. Una vez unos primos míos fueron a sacar estacas en el Quevar Alto, sobre el abra, y encontraron ataditos de leña y se preguntaron: «¿quién va a llevar leña, tola o pedacitos de cardones desde varios kilómetros hasta allí arriba?». Me dijeron que había algo sospechoso en el cerro, algo sagrado. A pesar de ser jóvenes de 13 o 14 años, se dieron cuenta de la importancia y sacralidad del Quevar, no eran ignorantes. A partir de esta sospecha, se realizó una consulta con un *hamawt'a* muy famoso de esa zona, quien dijo: «ahí está una ofrenda sagradísima en el cerro, no la perturbéis, no vayáis a hacer huaqueo ni nada». Todos los antigales siempre han sido considerados lugares muy sagrados. A nosotros, de niños, nos prohibían jugar en estos lugares, y dormir allí era lo peor que uno podía hacer, por ser ellos tan sagrados. Mis abuelos decían que los antigales no eran para ir a jugar, ni tampoco para ir a ultrajar. Están ahí y que estén ahí, y si se caen se caen.

Las apachetas, que son apilamientos de rocas, han sido ancestralmente elementos importantes en nuestra cultura. Las apachetas deben estar ubicadas para que les dé el sol de mañana, nunca el sol de tarde. Esta ha sido la regla de generación en generación. De hecho, cuando se

148 • Iván Arjona Acoria

sacrifican animales siempre se lo hace con el sol de mañana y nunca con el de tarde. Es incorrecto hacerlo, sería una ceremonia mal hecha.

La apacheta es el símbolo unificante de todas las montañas. Tu afecto, tu bienestar, la bebida y el cordero, van en nombre de todas las montañas. Todas las montañas están presentes. En caso de que estés enfermo, dedicas a una montaña en particular. Pero en general, el pago que hacemos en la apacheta va dedicado a todas las montañas que se nombran. Esta apacheta no es la misma que se utiliza en agosto para la Pachamama. La apacheta dedicada a los cerros no se usa ni para el carnaval, ni para *challar* a los animales, ni para el culto a la Pachamama. Esas son otras distintas. La apacheta de los cerros está en la comunidad, más lejos o más cerca, pero está en la comunidad. Ahí se nombra a los cerros a los cuales se les está ofrendando. La Pachamama tiene otra apacheta que se emplea para enflorar los ganados y para agradecer por la multiplicación. Las apachetas tienen finalidades distintas y siempre hemos sido muy rigurosos en mantener este orden que se nos ha enseñado. Son para diferentes rituales y no hay que mezclar.

Como expliqué más arriba, el territorio es uno de los cuatro elementos fundamentales del patrimonio atacameño. El territorio es lo que sustenta a la comunidad, es donde está presente la espiritualidad a través del espacio de los *Apus*, de los cerros sagrados. El territorio es también donde está nuestra historia. Perder el territorio es perderlos a todos. Uno cuando anda por el territorio siempre tiene que estar con respeto. Siempre tiene que agradecer a la naturaleza porque ella está viva. Agradecer, pedir permiso, *challar*, dejar algunas hojitas de coca. Así la Pachamama y los cerros se sienten retribuidos.

El territorio está dentro de nuestra propia vida, dentro de nuestro propio devenir, no es solo sagrado sino que tenemos un vínculo real con él. Si un pueblo no tiene territorio no existe. No tiene lengua, no tiene cultura y no tiene espiritualidad. Esos cuatro elementos siempre tienen que estar para que existan los pueblos originarios.

El territorio es vivido y aprendido cada día al estar allí, pero también existen historias orales y cuentos que nos enseñan sobre el territorio. Cuando yo era chico no había ni radio, ni televisión, ni celulares, así que nos sentábamos en el fogón a las 6 o 7 de la tarde esperando la cena mientras mi tío nos contaba historias sobre el suri, el cóndor y el zorro. Mi tío tenía la capacidad de captar nuestra atención, así que nos pasábamos horas escuchando sus cuentos con esa capacidad imaginativa de la inocencia andina que permite que los animales cobren vida y hablen.

Estos cuentos tienen una moraleja, y esa moraleja es muy cierta, no es una divagación literaria, sino algo real. De alguna manera estos

El patrimonio atacameño en el presente • 149

cuentos te dejan una enseñanza real sobre el territorio. Mi abuela siempre nos decía: «no hagas tal o cual cosa porque mira que en el cuento al animal le pasó esto». Un tema sobre el que existen varias historias es el de las ánimas en pena. Son cuentos para asustarte sobre casos de gente que no volvió, que fue a buscar ganado y apareció muerta o no se la encontró más. Estos cuentos sirven para indicarnos que en algunos lugares no se puede caminar de noche, o que a ciertos lugares hay que tenerles respeto. Por ejemplo, el salar para nosotros es muy sagrado. Al salar vamos a juntar achicoria, que se da en las orillas, pero nunca a jugar. Una prima nuestra fue a jugar al salar y se ahogó en una de las lagunas y apareció después de 15 años totalmente salinizada. Ella se había desviado del camino para acortar y en lugar de ir por la orilla cruzó por el medio del salar; y en el invierno nadie te va a ver por ahí. Por eso siempre hay que respetar las rutas. Los caminos en los territorios de Los Andes están bien diagramados. No son para perjudicarte, sino para acortar el camino o para evitarte el cansancio, porque de otra manera sería muy peligroso.

Yo creo que las llamas han sido las grandes constructoras de los caminos en los Andes. Después nosotros los hemos adecuado a las necesidades nuestras. La llama siente como ir, tiene esa capacidad de saber dónde hay un lugar sagrado. Yo nunca vi en mi vida llamas durmiendo en los antigales. Nunca lo hacen. Y si se las encierra se van de ahí. Siempre están alejaditas. La llama presiente que estos son lugares especiales y sagrados; tienen esa capacidad de percepción espiritual. Los caminos que están trazados por las llamas son los caminos por los que menos te cansas. Son anchos, muy directos y a la vez muy fáciles de transitar. Son perfectos. De alguna manera el instinto animal ha moldeado la cultura. La cultura andina siempre ha girado en torno a las llamas. La llama, como el guanaco y la vicuña, es sagrada. Si no es por necesidad, para comer, nosotros nunca las dañamos. No la vamos a matar para hacernos una buena ropa de lana. No es necesario, no es requisito. No podemos dañar a la naturaleza. Hay que aprender a convivir con ella.

La lucha que se ha dado en la Red del Pueblo Atacama a fin de poder lograr la personería jurídica de todas nuestras comunidades es de un valor trascendental. Es una dura y férrea lucha que mantenemos con el gobierno salteño quien considera a las tierras de la puna como tierras públicas. El gobierno provincial siempre va a sostener esto para beneficiar a una minoría, especialmente a los empresarios mineros y al turismo extranjero. Al gobernador Juan Manuel Urtubey, como así también al ex gobernador Juan Carlos Romero, jamás les interesó dar a las comunidades originarias una personería jurídica para que ellas

150 • Iván Arjona Acoria

usufructúen el territorio donde vivieron desde siempre. El gobierno de Salta hasta ahora no reconoce al Pueblo Nación Atacama, como tampoco reconoce a otros pueblos originarios como al Pueblo Tastil, el Pueblo Lule o el Pueblo Iogys. Esto se debe a intereses que existen sobre nuestros territorios y los minerales muy valiosos allí presentes.

Hay una idea que circula, especialmente entre los grupos de interés hegemónicos, que sostiene que las comunidades indígenas u originarias han sido creadas por cuestiones políticas; como que el kishnerismo fue quien inventó la idea de pueblos originarios y de lucha indígena. Esto no es así. Los pueblos originarios hemos sufrido mucho y el autoreconocimiento ha llevado mucho tiempo. Utilizar este argumento de que somos organizaciones políticas que trabajamos para algún gobierno a mí me parece nefasto. Hoy vemos que algunos medios de comunicación se han sumado a este proceso de difamación con discursos y representaciones que nos signan de «indios truchos», desconociendo mínimamente la realidad de estos hermanos que no son descendientes de inmigrantes o foráneos, tal como intentó mostrar hace un tiempo atrás el programa del seudoperiodista Jorge Lanata. Nada de esto ayuda a construir una sociedad plurilingüe y pluricultural. No reconocer eso, es no ver el país más allá de la avenida Corrientes o la avenida Rivadavia de Buenos Aires. Es tener un mundo muy chiquito. Es necesario salir y preguntar con respeto y no utilizar una cámara para burlarte del otro.

Al no reconocer nuestra preexistencia en el territorio, y al considerar este territorio como tierras fiscales, el Estado provincial se pone claramente del lado de los intereses económicos. Este es el caso de la futura instalación de paneles solares y la venta de energía alternativa a Chile como emprendimientos privados que no tributarán en nada al uso y desuso del territorio. Instalarán paneles solares en zonas donde ellos dicen que no vive nadie sin reconocer que allí sí vive gente. Con esto vemos que el Estado continúa empleando el discurso de la puna como un gran y deshabitado desierto. Cuando nosotros cuestionamos la intromisión en el territorio, la respuesta que solemos obtener es: «pero acá no vive nadie, no vive gente».

El Pueblo Nación Atacama quiere ser reconocido por el Estado provincial salteño para que nuestra cultura sobreviva en el tiempo ya que hasta el momento se ha negado nuestra preexistencia en la puna. No estamos pidiendo otra cosa. Lo poco que nos queda es reclamar que nuestro territorio, nuestra identidad y nuestra cultura sean reconocidos por el Estado y que nos dejen de tratar como criollos ignorantes. ¿Qué le vamos a dejar a las generaciones futuras si no les dejamos el territorio de alguna manera reconocido por el Estado?

El patrimonio atacameño en el presente • 151

Para nosotros el equilibrio es fundamental. Todo tiene que estar en armonía; y si no está en armonía algo te van a hacer las entidades superiores. No se va a quedar incompleto. Las normas o las costumbres se cumplen no solo por el bien colectivo, sino también por el bien espiritual. Uno no puede desafectarse de las tradiciones porque algo puede pasar, ya sea enfermedades, muertes violentas o desgracias a generaciones futuras. Los *hamawt'as* nos dicen que hagamos bien las cosas. Los *hamawt'as* dicen: «no todo es fiable en este mundo, algo tienes que dar de tu parte, no todo es gratis. La tierra te da pero tú tienes que dar algo en contrapartida por el bien que has recibido». Por eso es que las comunidades originarias andinas siempre han sido tan respetuosas, bien organizadas e, incluso, yo diría temerosas: por saber que hay consecuencias. No se trata de un miedo ignorante, sino real. De ahí que las normas se hayan mantenido tan inalterables: el sembrado, el cuidado del ganado, ciertos rituales, todo siempre bien organizado y pautado. No ha habido mucha variabilidad.

Uno de los mejores recuerdos que tengo es cuando un *hamawt'a* que venía de Potosí llegó a la puna. Arribó a nuestra comunidad por accidente, porque el camión donde venía se había averiado. Él no creía que nosotros practicáramos nuestras tradiciones a la tierra. Se sintió emocionado que en Argentina, en el desierto inhóspito, se continuasen las tradiciones ancestrales. Nos dijo que para él, uno de los mejores regalos era saber que, a pesar de la modernidad y de todo lo que hemos pasado, las tradiciones se mantuviesen en el tiempo. Parece que en el mundo andino, el orden, el derecho y la tradición han sido tan fuertemente inculcados que ni siquiera la Iglesia o el Estado los han podido sacar.

Yo creo que el Pueblo Atacama nunca va a morir. Con el Pueblo Atacama no pudieron, como no pudieron con otros pueblos naciones originarios. Nosotros somos hoy responsables de esta lucha que, en un Estado moderno, debe estar enclavada en el respeto y el derecho; en el respeto a la preexistencia de los pueblos originarios y en el derecho a su identidad, la propiedad comunitaria de sus territorios, su lengua, su cultura y su cosmovisión. A través de nuestro trabajo y práctica comunitaria debemos dejar algo que sea inalterable en el tiempo; esto es la cultura, nuestra forma de vida y la espiritualidad. Podrán venir vientos muy fuertes, pero ya los hemos resistido quinientos años y podemos mucho más que eso. El futuro para mí es esperanzador y muy promisorio. Creo que en el futuro vamos a estar todos muy orgullosos de tener un país plurilingüe y plurinacional. Esta no es una aspiración solo de países como Bolivia, Perú o Ecuador. Es una aspiración de toda la América que siempre ha tenido estas características. Lo que hagamos

152 • Iván Arjona Acoria

hoy dará sus frutos en el futuro. Si trabajamos bien, mancomunada y fraternalmente, eso no se va a romper en el futuro. Estoy seguro de ello.

Somos un pueblo muy férreo en la lucha por el derecho, pero siempre en forma pacífica y legal. La lucha contra las mineras no ha sido una lucha a través del corte de rutas sino a través de medios legales. Eso sienta precedentes. Ese es nuestro gran logro: haber establecido diálogos y cuando estos diálogos se estancaron, habernos valido del derecho indígena y haber apelado a la justicia como debe ocurrir en todo estado de derecho. El Pueblo Atacama actúa a través del diálogo y el derecho. El Estado y las empresas privadas deben respetar a las comunidades y organizaciones indígenas. Nosotros apelaremos siempre a la vía del diálogo, y si no es la vía del diálogo será a través de la vía judicial.

Capítulo 14

El transitar del Pueblo Atacama

Comunidad Likan Antay Corralitos*

.....

Prólogo

El Pueblo Atacama ha luchado de forma perseverante y silenciosa. Los abuelos dejaron impregnado en el inconsciente de los jóvenes esta lucha. Con su buena fe y honestidad han luchado fuertemente por los títulos de su territorio ancestral. A pesar de que fueron atacados y calumniados por el sistema con el fin de que renunciases a su lucha, partieron con el sueño de un pueblo justo, con igualdad de oportunidades para todos. Por eso consideramos necesario recordarlos. Muchos de nosotros tuvimos el gusto y el orgullo de compartir con ellos esta lucha, disfrutando de momentos inolvidables de aprendizaje y experiencia. Allí tejimos no solo una conciencia ideológica sino también un amor profundo por nuestros territorios.

La lucha sigue en pie. En noches y noches estrelladas de Corralitos florecen nuevas ideas de nuevas generaciones, con mayor inteligencia y abnegación, pero esta vez ya no de forma silenciosa, sino pública. Con una formación ideológica sólida y con el respaldo de las leyes nacionales, tal como artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional y los convenios internacionales, entre otros.

Hoy podemos decir que las banderas del Pueblo Atacama están encuadradas en la lucha por la igualdad social, siendo la tarea principal seguir creando conciencia de que el Pueblo Atacama está vivo en los territorios ancestrales.

*.- Red de Comunidades del Pueblo Atacama.

154 • Comunidad Likan Antay Corralitos

Concluye este pequeño relato en agradecimiento a los héroes de la proeza de 1946, cuando 174 originarios de las provincias de Salta y Jujuy marcharon a lomo de burro y mula durante 105 días por el reclamo de los territorios a fin de entrevistarse con el presidente Juan Domingo Perón; y sin olvidar a los luchadores actuales que partieron con el sueño de que los territorios sean comunitarios y pertenezcan a futuras generaciones, como ser el hermano José Martínez (Tata Mismi-na, Unquillar), Mercedes Casimiro, Eulogio, Carlos y Tomasa Casimiro (Corralitos), Víctor Martínez, Marcelino Martínez y el abuelo Cato (Urcuro), Eliberta Fabián (Raíces Andinas), José Arjona, Felipe y Modesta Martínez y Secundino Arjona (Matancilla). Y los hombres y mujeres que marcan huella y siguen en pie de lucha: Juan Cancio Casimiro, Eumelia Casimiro y José Lorenzo Casimiro (Corralitos), Eulalia Arjona, Patricio Arjona y Benito Martínez (Matancillas), y Guillermina Acoria y Beatriz Fabián (Raíces Andinas).



Por mucho tiempo nuestra cultura fue muy degradada. Ha sido tan fuerte la manera en que la cultura occidental presionó para que nuestras formas de hacer y de pensar se vayan perdiendo, que el resultado ha sido un gran proceso de aculturación. Mucha de nuestra gente sigue viviendo en los lugares de siempre, pero su forma de pensar ha cambiado notablemente. Muchas personas de las nuevas generaciones ya no respetan a la cultura atacameña y a los lugares sagrados. Sin embargo, estamos ahora en un proceso de volver a valorar nuestras raíces, nuestro origen y nuestra cultura, pero este proceso cuesta mucho ya que hemos estado muy alejados de todo esto. La gente debe darse cuenta que tiene que buscar su origen, tiene que buscar sus raíces, sino no hay futuro posible. Debido a la influencia del sistema educativo implantado a nivel nacional, el cual ignora la verdadera historia de los pueblos originarios (quizá intencionalmente ignorada debido a intereses económicos o al interés que existe por las riquezas que hay en los territorio ancestrales), los verdaderos líderes de nuestro pueblo han sido dejados de lado, y eso hace que no se haga una revisión sobre nuestro pueblo y sobre lo que somos, sino que muchas cosas se toman como algo del pasado que ya no sirve, que ya no tiene valor.

Hasta hace muy pocas generaciones atrás, nuestra cultura fue muy degradada. Nuestros padres y abuelos sufrieron mucho esto, generándose vergüenza sobre lo que uno era y sobre nuestra cultura, eso hizo que muchos evitaran transmitirla. Nosotros nos fuimos enterando y observando, pero sin entender bien cuál era el verdadero significado de la forma de pensar de ellos. ¿Cuál es la diferencia entre la forma

El transitar del Pueblo Atacama • 155

de pensar y de vivir del puneño y el vivir occidental? Con el tiempo lo fuimos pensando, investigando y razonando, y esto fue llevando a un proceso de autoreconocimiento.

Muchos lugares, llámese cerros, abra, campos, manantiales, lomas, vida animal, vegetal, seguimos nombrándolos con nombres indígenas. También hay muchos vestigios de ocupaciones pasadas en nuestro territorio, muchos antigales. Una tarea que tenemos por delante es investigar nuestros verdaderos orígenes, investigar los topónimos y los antigales para saber de dónde venimos. Lamentablemente muchas de las costumbres, el idioma y el pensamiento de nuestro pueblo han ido desapareciendo y son difíciles de recuperar. No obstante esto, en la actualidad las nuevas generaciones que tuvieron la oportunidad de cursar estudios universitarios, así como jóvenes en proceso de formación, se encuentra muy comprometidos con la reorganización y lucha a fin de que se dé a conocer la verdadera historia del pueblo contada por el propio pueblo.

La vergüenza prácticamente anuló al niño, al joven y al adulto de otras generaciones. La gente intentaba ocultar hasta el tipo de comida que acostumbraba comer. En lugar de decir que había comido el mote, las habas, el ancacho hervido, muchos decían que comían alimentos más típicos de la cultura occidental. Cuando uno es joven, la escuela lo manipula mucho, le mete otras ideas y busca que reniegues de tu verdadera cultura. Los maestros corregían la manera en que hablábamos. Cuando éramos niños usábamos muchas palabras indígenas que aprendíamos en nuestra casa con nuestros padres y abuelos. También nombres de lugares como Acay y Quevar. En la escuela tratábamos de evitar esas palabras porque eran motivo de burla y risa. Esto es muy duro para los niños, y hace que se avergüencen y se vayan olvidando de sus raíces. También ha sido duro para nuestros padres y abuelos, quienes no tenían las herramientas para responder a este atropello, a este despojo de nuestra sabiduría. Ellos siguieron camino siempre pensando en que el hijo tenía que seguir adelante y buscar un futuro. Por eso prefirieron callar y aceptar.

Ahora nos damos cuenta que tenemos que volver sobre nuestros pasos. Sabemos que va a costar mucho ya que nos fuimos acostumbrando a otras formas y otros pensamientos. Pero tenemos que volver a lo nuestro porque no se puede esperar nada de afuera. El individualismo nos ha avasallado. Sin embargo, a pesar de que se ha buscado imponerlo, en esta región todo se piensa en forma comunitaria, siempre se privilegia lo común y se trata de rechazar el individualismo. Esa es una ventaja que tiene nuestra cultura y es algo que debería contagiar a toda la sociedad, para que la gente no siga sufriendo. De alguna parte

156 • Comunidad Likan Antay Corralitos

tiene que llegar la gente que imponga esa nueva forma de ser, porque el capitalismo salvaje y las empresas trasnacionales están haciendo perder todos los valores.

Es un valor muy importante de la cultura atacameña, puneña, el tema de lo comunitario, de vivir comunitariamente y no ser egoísta, no proyectar una vida individual sino pensar una vida comunal. Esto se mantiene especialmente en el campo y también en nuestras organizaciones indígenas, donde siempre se trabaja en función del conjunto, siempre pensando en el otro, siempre tratando de que todo sea igual para todos, exigiendo a todos lo mismo, que todos cumplan sus responsabilidades. Esto se manifiesta en muchas ocasiones y eventos. Por ejemplo cuando muere un hermano, en la señalada de los animales, en los carnavales, en las comidas, siempre se acostumbra a ayudarse mutuamente. Antes, sobre todo, pasaba esto. Por ejemplo, si uno quería hacer una casa, venían todos y te hacían la casa, todos colaboraban en el proyecto. Esto se ha preservado a nivel familiar, pero muchas otras prácticas se han ido perdiendo lamentablemente. Son valores que tienen que volver a tener vigencia porque son los que hacen a la verdadera dignidad, felicidad y facilidad. Esperamos que esto se siga fortaleciendo porque es lo que nos va a permitir salir adelante en una región tan dura como la puna.

La vida en la puna es muy difícil por lo limitado de los recursos, de ahí la importancia de pensar comunitariamente, para poder salir adelante. Si bien en esta región hay muchísimas riquezas minerales, sabemos que estas riquezas han sido apropiadas por el Estado y las empresas internacionales. Para poder aprovechar estas riquezas se necesitan capitales grandísimos, los cuales nosotros no tenemos. Además, las leyes tampoco nos favorecen. Esto hace que la gente atacameña esté en desventaja y le cueste luchar.

A fin de intentar cambiar esto, y mejorar al menos algo nuestras vidas, nos hemos empezado a organizar. Alrededor del año 2004, con un grupo de hermanos de distintas comunidades nos comenzamos a reunir en talleres sobre la identidad indígena para debatir el proceso de autoreconocimiento y hablar de nuestro territorio, nuestra cultura y nuestra forma de pensamiento. Nos visitaron algunos antropólogos, sociólogos, dirigentes y hermanos de edad avanzada con mucha experiencia y camino transitado. El fruto de estos encuentros fue que nueve comunidades se autoreconocieron como atacamas. A partir de eso, en el año 2007, comenzamos a reorganizarnos y a gestionar nuestras personerías jurídicas, conformando a la vez una red de comunidades u organización territorial denominada Red del Pueblo Atacama, la cual está integrada por comunidades y organizaciones como Esquina Blan-

El transitar del Pueblo Atacama • 157

ca, Rangel, Cobres, Tipán, Esquina de Guardia, Matancillas, Corralitos, Casa Colorada y Raíces Andina. Hemos realizado varias reuniones y actividades entre las distintas comunidades de la Red, lo que nos ha permitido fortalecernos y fortalecer nuestra identidad.

Además del proceso de autoreconocimiento que ha tenido lugar en los últimos 15 años y de la conformación de la organización Red del Pueblo Atacama, el segundo aspecto que nos unifica es el territorio. La Red de Comunidades del Pueblo Atacama es un solo territorio. Cuando a través de la ley 26.160 el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas realizó el relevamiento territorial, se hizo un relevamiento del territorio del pueblo y no comunidad por comunidad. El territorio nos integra. El territorio es todo. El territorio es la Pachamama. Nosotros venimos de hace diez mil años y seguimos defendiendo el territorio. Tenemos una relación muy especial con nuestro territorio que viene de generación en generación.

Así, se podría decir que lo que nos une y nos identifica es una forma particular de pensar. Si bien todo se ha ido distorsionando a través del tiempo debido a múltiples influencias, aun así en el campo sigue quedando gente que piensa y hace las cosas como lo hacían nuestros ancestros, nuestros abuelos. Lamentablemente las personas que se van a vivir al pueblo o a la ciudad se van aculturando y perdiendo nuestras raíces. Esto es algo triste porque se pierde la diversidad y con ella se pierden muchas cosas interesantes. Es fundamental que nuestra gente pueda contagiarse y aprender la cosmovisión del verdadero andino. Esta cosmovisión tiene una forma de pensar la naturaleza y los seres vivos muy especial. Es un pensamiento total que se ha ido distorsionando por efecto de las religiones. La base de esta forma de pensar y relacionarse con la naturaleza y los seres vivos es el respeto. Esto se ha ido perdiendo en los pueblos, el hecho de respetar, de cuidar todo y de gastar muy poco. Por ejemplo, de usar muy poca leña, lo necesario nada más. Esta es una región muy frágil, muy pobre en recursos, por eso se valora a la naturaleza y se considera que hay cuidarla para que perdure en el tiempo para que nuestros hijos puedan estar bien y tener sus cosas. El respeto por los seres vivos hace que nos pongamos en lugar de los animales. A diferencia de otras personas, de otras comunidades, de otros grupos sociales, el puneño se pone en el lugar de los animales y los cuida como se cuida a una persona querida. Vivimos en una zona muy rigurosa y, a pesar de esto, a la gente nuestra les cuesta deshacerse de los animales.

Ancstralmente nuestros abuelos vienen ofrendando a la Pachamama. No solo para los atacameños, sino también para todos los pueblos andinos, la relación con la Pachamama es una cuestión especial. Acá

158 • Comunidad Likan Antay Corralitos

en el territorio el clima es tan desfavorable que tenemos que cuidar a nuestra tierra. Antes de la llegada de los españoles nuestros hermanos tenían que practicar la agricultura y la ganadería y comerciar con otros pueblos para sobrevivir, por lo que ellos establecieron una relación especial con la tierra porque decían: «de la tierra venimos y a la tierra me voy». Se generó así un respeto muy especial por la Pachamama. Para nuestros abuelos la relación con la Pachamama era diaria, especialmente antes de la llegada de los españoles. Nuestros ancestros agradecían a la tierra por el hecho de vivir bien, de tener sus cosas y de lograr sus objetivos. Nuestros abuelos antes de salir a trabajar por la mañana, ya sea en la agricultura o en la ganadería, ofrendaban a la Pachamama. Hacían una ofrenda con comida, como se hace los días especiales de agosto, o sino con un poco de coca y alcohol. Pedían que les vaya bien en sus tareas. Agosto es un mes especial cuando se junta la familia, se preparan las mejores comidas y las mejores bebidas con el objetivo de agradecerle a la Pacha. Agradecerle a la Pacha por el año que ha pasado, por la buena cosecha, por la lluvia y por la cría de animales, y para esto se le ofrenda a la Pacha la mejor comida y la mejor bebida. Todo esto lo hemos continuado en el territorio.

Existen lugares específicos para conectarse con la Pacha y realizar ofrendas. Estos lugares a veces se rotan, pero en general siempre hay un pozo para hacer esto en los rastrojos, en los corrales, en las casas o en las abras. En los potreros se agradece por el agua y por las cosechas, en los corrales por los animales, en las abras para pedir por los animales y para solicitar permiso para transitar por allí. Cuando uno llega a un abra tiene que hacer un alto en el camino para pedir permiso y agradecer. Coca y alcohol es lo que se convida primordial. Acá en el territorio eso se sigue respetando mucho, es algo que sigue muy vigente. No solo se le agradece a la Pacha, sino que también se le pide por el trabajo o viaje que uno vaya a realizar, para que salga bien. Tiempo atrás cuando nuestros abuelos arrieros partían a intercambiar sus productos por productos de otras regiones, por ejemplo a los valles, a la quebrada de Humahuaca, a Bolivia o a Chile, se le hacía una ofrenda a la Pacha para viajar bien y sin peligros. También en los distintos puestos donde los viajeros descasaban y pasaban la noche, sabían hacer una ofrenda. Allí tenían un mojón para hacer su ritual y dejar una ofrenda para la Pacha. Cuando terminaba cada jornada se le convidaba a la Pacha lo que uno estuviera comiendo para pedir seguridad. Y al regreso se hacía una fiesta en la cual también se ofrendaba a la Madre Tierra, se tomaba un poco de bebida y se invitaba a los vecinos para compartir. Nuestros abuelos viajaban mucho a intercambiar a otras regiones. De aquí llevaban sal, llevaban charqui, y bajaban por los valles Calchaquíes

El transitar del Pueblo Atacama • 159

para traer un poco de maíz. De Jujuy traían frutas y de la zona de Capilla, papa. Para Chile sabían viajar mucho y traían fruta seca.

Por todo el territorio existen mojones donde se le ofrenda, pide y agradece a la Pacha. Algunos muy antiguos que se vienen manteniendo ya ancestralmente. Son acumulaciones de piedras, muchas veces blancas. Algunos contienen hilos de lana. Estos mojones se han mantenido por generaciones ya que son como altares. Son cosas muy sagradas y respetadas. Se dialoga con el mojón y se le brinda cosas como artesanías con formas de animales hechas con lana, también las partes de las orejas que se cortan cuando se hace la señalada. La oreja representa al animal y se la entierra en el mojón como agradecimiento y para que sigue aportando animales. Muchas veces estos mojones están frente a los corrales, cada familia tiene su propio mojón allí, frente al corral. También se hacen ofrendas a los ojos de agua y los ríos. Cerca del manantial hay mojones chiquitos, dos o tres piedras, para pedirle que siga habiendo agua y para agradecer. Esto se hace más cotidianamente, especialmente cuando se riegan los potreros.

Ciertos cerros, especialmente los altos, son sitios sagrados para nosotros. Cuando andamos por el territorio, tenemos que tener cuidado y pedirles permiso. A los cerros les pedimos por la producción y para que haya agua, pero hay que tener cuidado con los cerros ya que pueden ser peligrosos si no respetás el territorio. Es sagrado el cerro. En las abras de los grandes cerros, como el Acay o el Chañi, hay mojones para pedir permiso. Esto hay que respetarlo. Cuando uno viaja en las abras tiene que pedir permiso para pasar y para que te vaya bien en el viaje. Si hay un mojón hay que echar una piedrita y dejar un poco de coca. Se respeta mucho esto. En todas las cumbres por lo general hay un mojón. Nosotros a los cerros los tomamos como protectores. Incluso un abuelo iba a rezarle a un cerro. A veces en el mes de mayo iba, llevaba velas y hacía una ceremonia en la cumbre del Cerro Corralito. Nosotros solemos subir a los cerros, a algunas de las cumbres más altas, a buscar chacha, que es una planta que se usa como sahumero en todas las ceremonias, en la señalada, en las corridas de burro y en la convida a la Pachamama. Siempre tiene que estar presente ese sahumero especial. Y para subir, generalmente en el mes de agosto, hay que pedir permiso al cerro y llevar algo para convidar.

Entonces, el territorio nos une porque nos da la identidad y la pertenencia. Ancestralmente hemos mantenido una relación especial, de cuidado y respeto, con la Madre Tierra, con el cerro, con el agua, que se mantiene aún en la actualidad. El territorio y la Pacha son todo para nosotros. Pero también existen otras prácticas que nos definen. Una de ellas es el carnaval. El concepto del carnaval, para nosotros como

160 • Comunidad Likan Antay Corralitos

atacameños, está relacionado con la época de la cosecha. Es cuando las familias se sienten contentas y alegres por la cosecha, y por eso se sale a disfrutar y cantar tocando la caja y la quena. Si bien el carnaval tuvo continuidad en el tiempo, hasta hace poco tiempo se habían reducido y mermado las actividades que se suelen realizar en esa época. Pero ahora, nuevamente muchos jóvenes se animan juntarse, a visitar las casas y a cantar. Está resurgiendo el carnaval andino. En el caso de Corralito el carnaval es más familiar, pero hay comunidades que pertenecen a la Red de Comunidades del Pueblo Atacama que tienen su grupo de copleros que van visitando comunidad por comunidad, casa por casa.

Las coplas son también un elemento cultural importante para los atacameños y algo que nos identifica ya que narran historias y vivencias de nuestra gente en el territorio. Esto es un aspecto de nuestra cultura que está volviendo con fuerza. En la localidad de Cobres, por ejemplo, se arman cuadrillas inmensas de más de cien copleros. Esto está renaciendo. La música, el folclore, la alegría de la gente está volviendo. Ahora los copleros comienzan a aparecer en medios de difusión junto con músicos de renombre, y eso hace que la gente se anime un poco más a cantar coplas.

Estas coplas hablan de nuestro territorio, de nuestro medio ambiente y de nuestra cosmovisión. Muchas de estas coplas son muy antiguas y se vienen cantando desde hace muchos años. Pero también hay varias coplas nuevas creadas por jóvenes con mucha inventiva. Pero tanto las coplas viejas como las nuevas narran lo mismo: lo que vivimos en la puna, todo lo que es referido a nuestro clima, a nuestro cerro, a nuestra ganadería, a nuestra agricultura, siempre nuestras coplas están relacionadas con esto. También hay coplas que hablan de los tiempos pasados; coplas relacionadas con el arriero y con el comercio con otras regiones. Si bien las coplas son algo específico del carnaval, también se las cantan durante algunas actividades específicas, como durante encuentros como el de la Pachamama o durante las señaladas.

Justamente la señalada es también una práctica tradicional, ancestral, importante en la cultura atacameña. Esta actividad tiene lugar en el verano, cuando empieza a llover y hay pasto, y también para la época del carnaval. La actividad principal de la señalada es marcar los animales y para esto se invita a la familia, se preparan lo que nosotros llamamos flores o adornos de lana de distintos colores que serán colocados en los animales para marcarlos. La señalada suele durar dos días y durante ese tiempo se flocean las ovejas y llamas. Una vez que se acaba de señalar y de florar, se realiza una ceremonia alrededor del animal marcado, donde se canta y se arroja chicha pidiendo que los animales se multipliquen. Después de esto se despachan los animales

El transitar del Pueblo Atacama • **161**

y todos nos dirigimos al mojón. Las personas invitadas tiene que ir a buscar una piedra blanca que simboliza al animal, tanto a la oveja como a la llama. Los dueños de casa, mientras tanto, esperan en el mojón donde reciben a los invitados que les entregan las piedras blancas que recogieron como símbolo del deseo de que se multiplique la hacienda y que sea un buen año. Luego de esto se brinda y todos toman. En ese momento se entierran las orejas del ganado señalado y la lana que sobró cuando se hicieron las flores. Se hace una ceremonia y se comienza a bailar alrededor del mojón. Se baila y se toma. Finalmente, y junto al mojón, se realiza una despedida y se agradece a la familia anfitriona por estar ahí y por la invitación. Se agradece por la producción que uno tiene y se pide que llueva y que no falte nada. De ahí, todos los participantes pasan a la casa de los anfitriones, quienes ofrecen una comida, para seguir bailando y para comer. Si bien los anfitriones, los dueños del ganado que se va a señalar, ofrecen a sus invitados comidas y bebidas, se acostumbra a que el invitado ayude también llevando bebidas y comida. Siempre hay esa reciprocidad de ayudarse en este tipo de trabajo comunitario.

Los conocimientos ancestrales, nuestra medicina tradicional, es parte de nuestro patrimonio también. Antes, cuando no estaba el hospital, nuestros abuelos usaban la medicina tradicional basada en las plantas que tenemos en el territorio y sus distintas propiedades. Por ejemplo, la rica rica, la chuchicaña, la bailabuena, la verbena, el airapo, la copa-copa, cada cual con sus propiedades curativas específicas. Hay hermanos especialistas en esto, quienes saben cómo curar con esta medicina tradicional. Son plantas para curar algunas enfermedades que aún se siguen usando en este territorio. Las comunidades siempre se curaron a través de estas yerbas y mucha gente de este territorio tiene más confianza en los saberes ancestrales sobre las plantas medicinales que en el hospital. Las plantas tienen las propiedades del territorio. Por ejemplo, uno ve una tola y parecería ser un simple arbusto. Esta planta sufre tanto las bajas temperaturas de la puna que desarrolló ciertas propiedades químicas. Todas las plantas de la puna son fuertes, por sufrir tanto frío. Entonces, cuando uno recolecta una yerba aromática de esta región y se hace un té con ella, el cuerpo se calienta de manera impresionante debido a estas propiedades químicas que las plantas de esta región desarrollaron ante el frío.

En cuanto a los antigales (o lo que la ciencia llama sitios arqueológicos), ellos son parte de nuestro territorio y nuestra cultura. Estos elementos están presentes en toda la geografía de esta región. Estos sitios son sagrados porque allí descansan nuestros familiares, allí está parte de nuestra vida. Son para nosotros lo que el cementerio es para

162 • Comunidad Likan Antay Corralitos

el blanco. Para nosotros, ir a tocar un sitio sagrado es similar a ir a perturbar un cementerio. Nuestros abuelos eran muy respetuosos de estos sitios sagrados. Hoy día tratamos de dejar en paz a estos lugares. En el pasado han venido arqueólogos a estas regiones y han sacado cosas de nuestro territorio. En ese entonces estábamos desorganizados y no pudimos evitar esta intrusión. Hoy día, que estamos mejor organizados, preferimos entablar diálogos y posibilidades de trabajos conjuntos. No estamos pensando en echar a los arqueólogos que quieran venir a investigar nuestros antiguos, sino acompañarlos para que puedan aprender de nosotros y nosotros aprender de ellos. Queremos proyectar el resguardo de los sitios sagrados.

Nosotros siempre hemos tenido una relación profunda y sagrada con estos lugares. Siempre supimos que había que respetarlos y pedirles permiso para que te vaya bien, igual que en el catolicismo se le pide a un santo. A los que nos criamos en el campo nos dejaron esa herencia de respetar estos sitios. Cuando pasamos por estos lugares o vemos los dibujos que nuestros antepasados dejaron en las rocas, reflexionamos sobre cómo era la vida en esa época, cómo era la cosmovisión de la gente de antes y la nuestra ahora. Reflexionamos que era una vida muy sacrificada, que no tenían nada y era muy difícil sobrevivir, pero igual lo hicieron. Vivían mejor que nosotros. Se vivía más tranquilo que ahora que estamos presos del capitalismo.

Relacionado con este patrimonio ancestral, un tema que concierne al Pueblo Atacama es el de los llamados Niños de Lullaillaco. Se trata de los cuerpos de tres niños que fueron enterrados en la cumbre del cerro Lullaillaco, los cuales fueron removidos por arqueólogos de su lugar de descanso y llevados a la ciudad de Salta (provincia de Salta), donde hoy se exhiben en el Museo de Arqueología de Alta Montaña. Lo ideal es que estos niños hubieran quedado en el Lullaillaco, o al menos en la puna, y no que fueran llevados a un lugar tan distinto donde son completamente extraños a esa cultura y a esas religiones. Se los llevaron con el objetivo de hacer dinero y eso molesta.

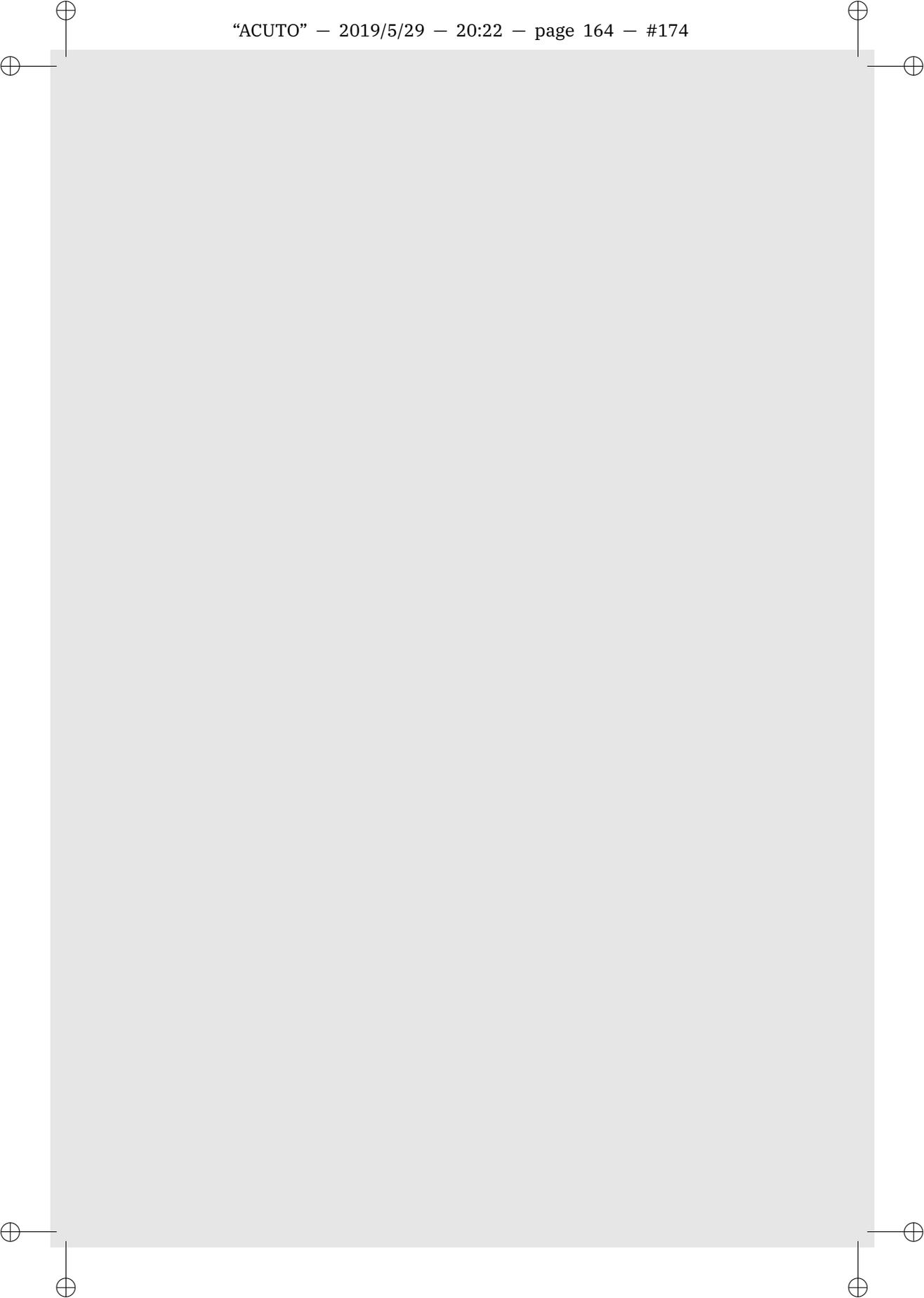
Hoy debemos ser protagonistas de nuestro propio destino, debemos volver a nuestras raíces y a pensar como nuestros abuelos. En la actualidad hay mucha mezcla de cosas, están entreveradas las religiones, la religión católica con las costumbres de nuestros ancestros. Hay una superposición de ideas, de formas de hacer y de ritos. Es bueno valorar a la naturaleza, acordarse de la tierra y cuidarla porque hay mucha contaminación. Hacer ritos para la Pacha viene muy bien. Pero cuando el pensamiento occidental se mezcla con nuestras costumbres, todo se comienza a tergiversar y se empiezan a perder los verdaderos valores y nuestra cultura. La forma que nuestros ancestros tenían para hacer

El transitar del Pueblo Atacama • 163

convido a la Pachamama era con mucho respeto. Se le convidaba a la Pacha lo mejor que uno tenía. Ahora se organizan rituales a la Pacha como atractivos turísticos donde participa gente que va a las ceremonias para divertirse más que para hacer un culto a la Pachamama; para respetar a la Madre Tierra y agradecer.

Hoy día nos toca seguir defendiendo nuestro territorio, tal como lo hemos hecho luchando contra la explotación de litio en las Salinas Grandes. Estas salinas son importantes para nosotros. Tenemos una relación especial con ellas. Lo que no queremos es que el día de mañana estos salares, que son parte del territorio, estén tomados por las mineras y contaminados. En el año 2010, las provincias de Salta y Jujuy dieron permisos para explotar el litio de las Salinas Grandes a empresas mineras sin realizar la consulta al Pueblo Atacama. Es así que la Red, junto con los hermanos de Jujuy, de la Cuenca, decidimos armar esta demanda por falta de consulta a los pueblos. Recibimos por ese entonces la visita del *Relator especial para la Situación de los Derechos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas* de la ONU, James Anaya, quien vino a las Salinas Grandes y escuchó nuestros reclamos.¹ A partir de esa reunión, James Anaya realizó un informe muy a favorable a las comunidades indígenas. Representantes de 33 comunidades (10 de la Red y el resto de Jujuy) nos reuníamos casi todos los meses a debatir el tema, convencidos de que estaban robando parte de nuestra vida, parte de la Pachamama. Fue así que llegamos a tener una audiencia con la Suprema Corte de Justicia, la cual finalmente se expidió, declarándose incompetente y pasando el caso a las provincias. Este proceso ha generado mucha unidad. Muchos hermanos entendieron que era tiempo de parar a quienes vienen a explotar nuestras riquezas y a faltar el respeto a nuestra Pacha. Muchos hermanos han aprendido cuáles son nuestros derechos y a pelear por ellos, a reclamar al Estado que se consulte a los pueblos originarios. Las comunidades se han fortalecido, han comenzado a hacerse escuchar y a visibilizarse. Se ha dado un paso importante en esta reconstrucción del sentir y pensar del Pueblo Atacama.

1.— James Anaya, visita Argentina del 27 de noviembre al 7 de diciembre de 2011 para examinar la situación general de los pueblos indígenas y sus derechos en el país, incluyendo aspectos tales como el derecho a la participación y comunicación, derecho a las tierras y recursos naturales e impacto de las industrias extractivas en los territorios indígenas. Oportunamente viaja el hermano Clemente Flores hacia Ginebra, Suiza, a fin de invitarlo personalmente a que venga a conocer la realidad del Pueblo Atacama.



Capítulo 15

No perder la cultura de nuestros abuelos para poder crecer como pueblo

Eulalia Arjona y Julia Martínez*

.....

Lo importante para nosotros es no perder la cultura de nuestros abuelos para poder crecer como pueblo. Nuestro pueblo no crece porque nuestra gente ya no vive en el campo. La gente se va, se va. Nuestro lugar, la quebrada de Matancillas, significa todo para nosotros. Allí están todos nuestros antepasados, nuestros abuelos que vivieron allí, y nosotros nos debemos a ellos. Los chicos crecen y se van a la ciudad, y no sabemos cuál va a ser el futuro de ellos. Hoy en día en la ciudad hay cada vez más gente y todo está caro, por lo que Matancillas es el futuro para nuestros hijos y para nuestros nietos.

Tenemos una cultura nativa ancestral que no hay que perder. Nuestros abuelos sembraban mucho, pero ahora se siembra muy poco. Ellos guardaban la semilla de la papa. Cavaban un agujero en la tierra y le ponían paja y guardaban capas y capas. La papa para semilla la colocaban más abajo y la papa que se iba a utilizar más arriba. Y así tenían todo así cavado los abuelitos, y así ponían la pajita bien calentito. Y cuando llegaba octubre o noviembre para sembrar, estaba la papa fresquita, linda. En cambio, teniéndola en una bolsa se seca toda. Esto es algo de la vida que se está perdiendo.

Hilar y tejer es algo que hemos mantenido. Es un conocimiento que viene de los antepasados que se va pasando de madres a hijas. Ahora se ha modernizado y perfeccionado un poco la técnica. Porque antes el

*.- Comunidad Atacama de Matancillas. Red de Comunidades del Pueblo Atacama, provincia de Salta.

166 • Eulalia Arjona | Julia Martínez

tejido se lo hacía con un hilo muy grueso. Hemos ido modernizando pero sin perder lo nuestro, porque hay un estilo de tejer en esta región que buscamos mantener y preservar.

La relación con la Pachamama es muy importante para nosotros. Es algo ritual de todos los años. Llega agosto y todo el mes es de la Pachita. Le hacemos ofrendas y le damos la *pistincha*, que es una preparación con carne seca. Pero las ofrendas a la Pacha son constantes, cuando uno camina, cuando se va de viaje, para sembrar, siempre compartimos algo con la tierra. También son importantes las fiestas patronales, la señalada y el día de Todos los Santos cuando ponemos una mesa de ofrendas y las madres van al cementerio a rezar. Lo que se está perdiendo es la cultura del carnaval. El año pasado estábamos por recuperarlo, pero después quedó todo en la nada. Ya la gente no participa, ya no hacen las cajas ni las banderas. Antes tenían todo su equipo para salir a cantar.

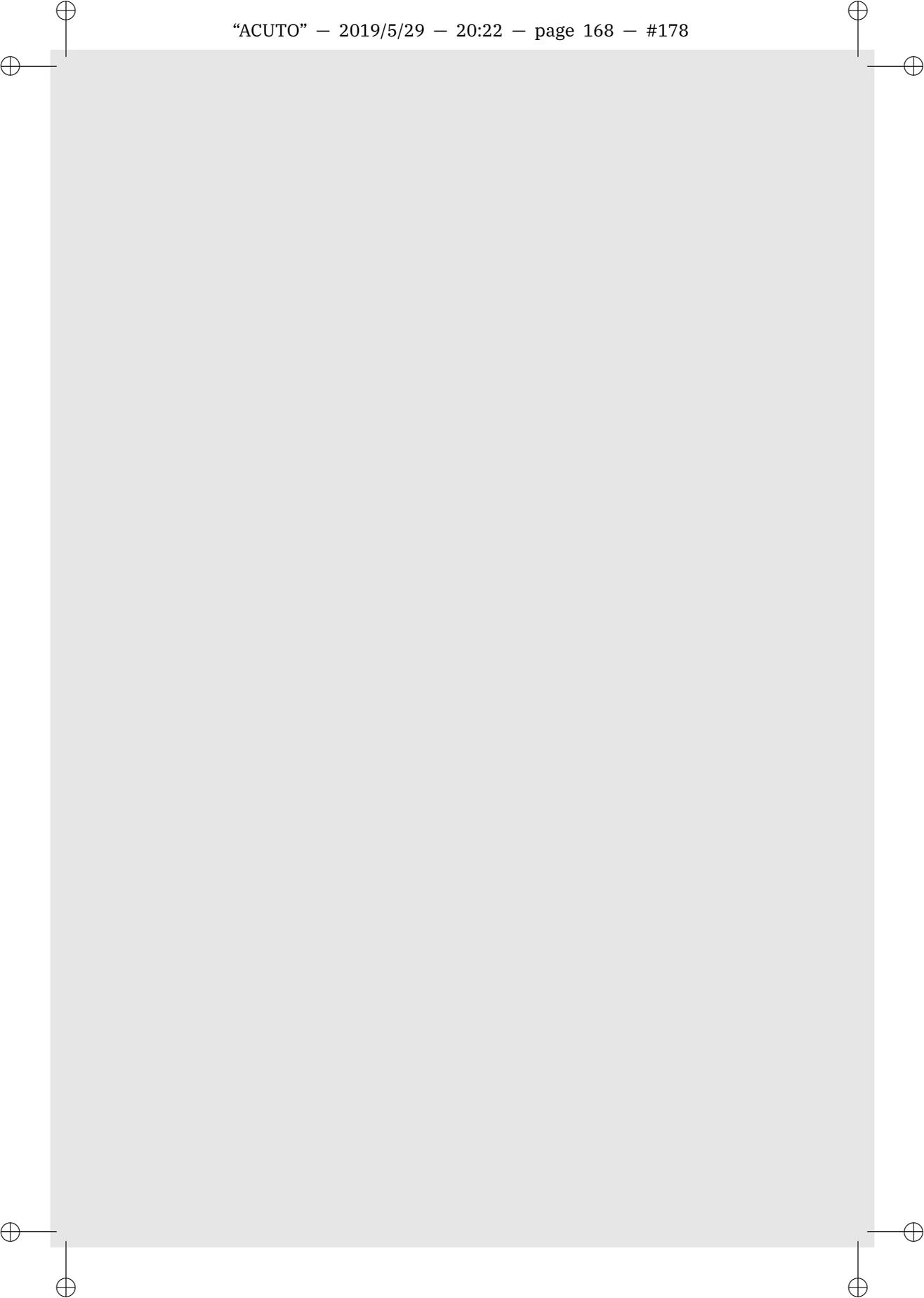
En cuanto a los antigales, nosotros consideramos que son propios de nuestro pueblo y que los debemos preservar y no dejar que los de afuera vengan y se lleven lo que allí hay como si fueran los dueños. Necesitamos mantener nuestra cultura y nuestros ancestros para que nuestros niños y jóvenes conozcan y sepan lo que tenemos allí. Ahora no dejamos que vayan a excavar ni nada. Estos lugares son sagrados. Antes no teníamos conciencia de lo que significaban, pero ahora sabemos un poco más y tratamos de preservarlos, por ejemplo, tratando de no llevar a los animales para esa parte y guardando todo lo que allí encontramos. Dentro de la comunidad hemos estado hablando y viendo la posibilidad de implementar el turismo comunitario en la zona. En todas nuestras reuniones comunitarias hemos planteado que debemos cuidar los antigales de nuestro territorio, incluso señalizarlos e intentar que la gente no vaya mucho a esos sitios. También queremos recuperar lo que se ha sacado de nuestros antigales y que hoy está afuera, en museos. Esa también es nuestra lucha y nuestro pedido. Quizá si antes hubiéramos tenido más conciencia de esto, no hubiéramos dejado que se lleven las cosas. Nosotros tenemos piezas que hemos encontrado que estaban ahí. Las tenemos guardadas y tenemos pensado hacer un museo para exponerlas y que no salgan del lugar, y para que así la gente las conozcan y conozca nuestra cultura. Especialmente pensamos en la gente de nuestra comunidad. Para que quede para ellos. Matancillas es un lugar único en la zona. Es un lugar histórico. Todos dicen que es muy atrayente porque es grande la historia allí.

Algo que quisiéramos recuperar del Pueblo Atacama son los Niños del Lullaillaco. Que estos niños estén exhibidos en un museo en la ciudad de Salta nos causa mucha bronca e impotencia. Porque se di-

No perder la cultura de nuestros abuelos... • **167**

ce que esas personas fueron allí hospedadas en la cumbre del cerro Lullaillaco por nuestros ancestros pidiendo para que no falte la lluvia y no falte el trabajo. Desde que esos niños fueron sacados de su lugar y llevados a la ciudad de Salta, mucho se ha hablado de que por eso estamos en años de sequía, y eso nos afecta muchísimo.

Se habla mucho en nuestras comunidades de que los Niños del Lullaillaco han sido usurpados de su lugar. Y se nota que faltan de su lugar. Por ejemplo, cuando llueve, llueve como castigo. Cae una tormenta que no deja nada. Hasta muere gente por rayos. Otra cosa es que los vientos son por demás; demasiado fuertes. Y eso empezó a pasar desde que sacaron a esos niños. Cambió totalmente el clima. Siempre se dice que hasta que estos niños no vuelvan a su lugar nosotros vamos a sufrir esos fenómenos. Nadie se anima a pedir la devolución de esos niños, nos mantenemos callados. Pero creemos que ya estamos en una época en la que tenemos que reaccionar. Si nos uniéramos más como pueblo esos niños volverían a su lugar.



Bibliografía

Almirón, Analía; Rodolfo Bertoncello y Claudia Troncoso

- 2006 «Turismo, patrimonio y territorio. Una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina», en *Estudios y Perspectivas en Turismo*, n.º 15, págs. 101-124, referencia citada en páginas 2, 3.

Anderson, Benedict

- 1993 *Comunidades Imaginadas*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, referencia citada en página 3.

Angelo, Dante

- 2014 «Abriendo el debate en torno al patrimonio en Chungara», en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 46, n.º 2, págs. 173-176, referencia citada en página 16.

Aschero, Carlos; Víctor Ataliva; Lorena Cohen; Sara López Campeny y Carolina Somonte

- 2005 «Arqueología e identidad... o identidad de la arqueología en la comunidad indígena de Amaicha del Valle (Tucumán, Argentina)», en *Textos Antropológicos*, vol. 15, n.º 2, págs. 263-276, referencia citada en página 19.

Asensio, Raúl y Beatriz Pérez Galán

- 2012 (eds.), *¿El Turismo es Cosa de Pobres? Patrimonio Cultural, Pueblos Indígenas y Nuevas Formas de Turismo en América Latina*, Tenerife: Instituto de Estudios Peruanos y Pasos Edita, referencia citada en páginas 12, 13.

Atalay, Sonia

- 2008 «Multivocality and indigenous archaeologies», en *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*, Nueva York: Springer, págs. 29-44, referencia citada en página 20.

170 • Bibliografía

Ayala, Patricia

- 2007 «Relaciones entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama (norte de Chile)», en *Estudios Atacameños*, n.º 33, págs. 133-157, referencia citada en página 16.
- 2010 «Las relaciones con el otro indígena en la arqueología atacameña», en *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, Bogotá: Universidad de los Andes, págs. 189-220, referencia citada en página 18.
- 2014 «Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile)», en *Estudios Atacameños*, n.º 49, págs. 69-94, referencia citada en páginas 12, 16, 21.

Bourdieu, Pierre

- 1999 *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Editorial Anagrama, referencia citada en página 8.

Briones, Claudia

- 2005 «Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales», en *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridades*, Buenos Aires: Antropofagia, págs. 9-36, referencia citada en página 6.

Chaparro, María

- 2013 «Acerca de los museos: su problemática actual, su historia y su vinculación con el patrimonio», en *Temas de Patrimonio Cultural*, Olavarría: INCUAPA, págs. 51-60, referencia citada en páginas 9, 16.

Citro, Silvia; Yanina Mennelli y Soledad Torres Agüero

- 2017 «Cantando al patrimonio...: las expresiones indígenas, entre discursos globales y creatividades locales», en *Antipodas. Revista de Antropología y Arqueología*, n.º 29, págs. 175-197, referencia citada en página 12.

Crespo, Carolina

- 2017 «Contornos de lo decible, exhibible y pensable. Los pueblos originarios en las políticas turístico-culturales en el noroeste de Chubut (Patagonia, Argentina)», en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 15, n.º 3, págs. 533-544, referencia citada en páginas 12, 13.

Bibliografía • 171

Crespo, Carolina y Lorena Rodríguez

- 2013 «“Como herederos legítimos de nuestros antepasados”. El proceso de pedido de restitución de la Ciudad Sagrada de Quilmes desde la mirada de la prensa local», en *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia, págs. 157-188, referencia citada en páginas 12, 32.

Curtoni, Rafael

- 2004 «La dimensión política de la arqueología: El patrimonio indígena y la construcción del pasado», en *Aproximaciones contemporáneas a la arqueología pampeana. Perspectivas teóricas, metodológicas, analíticas y casos de estudio*, Buenos Aires: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, referencia citada en página 9.
- 2009 «Arqueología, paisaje y pensamiento decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica», en *Perspectivas Actuales en Arqueología Argentina*, Buenos Aires: Dunken, págs. 13-31, referencia citada en página 16.

Delfino, Daniel

- 2007 «Indigencias de las arqueologías», en *Mundo de Antes*, n.º 5, págs. 15-38, referencia citada en página 16.

Endere, María

- 2013 «Recaudos legales y éticos aplicables a los profesionales que trabajan con el patrimonio arqueológico y bioantropológico», en *Temas de Patrimonio Cultural*, Buenos Aires: INCUAPA, págs. 13-34, referencia citada en página 4.
- 2014 «Archaeological heritage legislation and indigenous rights in Latin America: Trends and challenges», en *International Journal of Cultural Property*, n.º 21, págs. 319-330, referencia citada en página 4.

Endere, María; María Chaparro y María Conforti

- 2018 «Making Cultural Heritage Significant for the Public. The Role of Researchers in Encouraging Public Awareness and Local Pride», en *Public Archaeology*, DOI: 10.1080/14655187.2018.1499390, referencia citada en página 24.

Endere, María y Mercedes Mariano

- 2013 «Los conocimientos tradicionales y los desafíos de su protección legal en Argentina», en *Quinto Sol*, vol. 17, n.º 2, págs. 1-20, referencia citada en página 11.

172 • Bibliografía

Flores, Carlos y Félix Acuto

- 2015 «Pueblos Originarios y arqueología argentina. Construyendo un diálogo intercultural y reconstruyendo a la arqueología», en *Intersecciones en Antropología*, n.º 16, referencia citada en páginas 9, 16.

Foucault, Michel

- 1996 *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Editorial Gedisa, referencia citada en páginas 3, 8.

Galimberti, María

- 2010 «El patrimonio arqueológico y el pasado aborigen. Usos y significados del patrimonio en Catamarca», en *El Regreso de los Muertos y las Promesas del Oro*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor, págs. 69-82, referencia citada en página 9.

García Canclini, Nestor

- 1999 «Los usos sociales del patrimonio cultural», en *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de Estudio*, Andalucía: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, referencia citada en página 2.

Gnecco, Cristóbal

- 1999 *Multivocalidad Histórica. Hacia una Cartografía Postcolonial de la Arqueología*, Bogotá: Universidad de los Andes, referencia citada en páginas 16, 20.
- 2008 «Manifiesto moralista para una arqueología reaccionaria», en *Sed Non Satiata II. Acercamientos Sociales en la Arqueología Latinoamericana*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor, págs. 93-102, referencia citada en página 16.
- 2012 «Arqueología multicultural. Notas intempestivas», en *Complutum*, vol. 23, n.º 2, págs. 93-102, referencia citada en página 23.

Gnecco, Cristóbal y Patricia Ayala

- 2010 (eds.), *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*, Bogotá: Universidad de los Andes, referencia citada en páginas 6, 9, 16, 21.

Gosden, Chris y Chantal Knowles

- 2001 *Collecting Colonialism. Material Culture and Colonial Change*, Oxford: Berg, referencia citada en página 5.

Bibliografía • 173

Guichón, Ricardo; Pamela García Laborde; Josefina Motti; Marilina Martucci; Romina Casali; Florencio Huilinao; María Maldonado; Mirta Salamanca; Brenda Bilte; Antonela Guevara; Cristian Gallardo Pantoja; Miguel Suarez; Melisa Salerno; Luciano Valenzuela; Manuel D'Angelo y Patricia Palacio

- 2015 «Experiencias de trabajo conjunto entre investigadores y pueblos originarios. El caso de Patagonia Austral», en *Revista Argentina de Antropología Biológica*, vol. 17, n.º 2, págs. 1-8, referencia citada en página 19.

Haber, Alejandro

- 2005 «Excavar la arqueología», en *Hacia una Arqueología de las Arqueologías Sudamericanas*, Bogotá: Uniandes y CESO, págs. 9-14, referencia citada en páginas 9, 16.
- 2008 «¿Adónde están los 99 tíficos? Notas de campo de arqueología subjuntiva», en *Sed Non Satiata II: Acercamientos Sociales en Arqueología Latinoamericana*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor, págs. 103-120, referencia citada en páginas 9, 16.
- 2010 «Arqueología indígena y poder campesino», en *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*, Bogotá: Universidad de los Andes, referencia citada en página 16.

Hernández Llosa, María; Jorge Ñancuqueo; Ramón Quinteros y Mora Castro

- 2010 «Conocimientos compartidos para la resignificación del patrimonio arqueológico en Argentina», en *El Regreso de los Muertos y las Promesas del Oro*, Córdoba: Encuentro Grupo Editor, págs. 31-68, referencia citada en páginas 9, 32.

Herrera, Alexander

- 2010 «¿Arqueología indígena en el Perú?», en *Pueblos indígenas y Arqueología en América Latina*, Bogotá: Universidad de los Andes, referencia citada en páginas 18, 20.
- 2014 «Commodifying the indigenous in the name of development: The hybridity of heritage in the twenty-first-century Andes», en *Public Archaeology*, vol. 13, n.º 1-3, págs. 71-84, referencia citada en páginas 4, 12, 16.
- 2017 «Turismo patrimonial, identidad y desarrollo en el Perú», en *INDIANA*, vol. 34, n.º 1, págs. 199-230, referencia citada en páginas 12, 13.

174 • Bibliografía

Hobsbawm, Eric y Teence Ranger

1983 (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, referencia citada en página 3.

Huircapán, Daniel

2018 *Üyüy a jüchü, La voz del viento*. Buenos Aires: Organización del Pueblo Gúnün a kúna y PEN Argentina, referencia citada en página 18.

Huircapán, Daniel; Angela Jaramillo y Félix Acuto

2017 «Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos humanos indígenas», en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, vol. 26, n.º 1, págs. 57-75, referencia citada en páginas 16, 18.

Jofré, Ivána y Raúl Otarola

2009 «Territorios indígenas, patrimonio y arqueología: un debate necesario», en *JANGWA PANA. Revista de Antropología*, n.º 8, págs. 165-177, referencia citada en página 31.

Korstanje, María y Jorgelina García Azcárate

2007 «The Qhapaq Ñan Project: A critical view», en *Archaeologies*, vol. 3, n.º 2, págs. 116-131, referencia citada en página 16.

Lázzari, Marisa y Alejandra Korstanje

2013 «The past as a lived space: Heritage places, re-emergent aesthetics, and hopeful practices in NW Argentina», en *Journal of Social Archaeology*, n.º 13, págs. 394-419, referencia citada en página 23.

Manasse, Bárbara y Patricia Arenas

2015 «Antropología y arqueología en contextos de nuevas luchas por la tierra», en *Arqueología, tierras y territorios: Conflictos e intereses*, Santiago del Estero: Barco Edita, págs. 13-59, referencia citada en páginas 16, 22, 24, 32.

Menezes Ferreira, Lúcio; Mónica Montenegro; María Rivolta y Javier Nastri

2014 «Arqueología, multivocalidad y activación patrimonial en Sudamérica. “No somos ventrílocuos”», en *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara, págs. 15-29, referencia citada en páginas 18, 20.

Montenegro, Mónica

- 2009 «La construcción del patrimonio arqueológico en una comunidad de la puna de Jujuy, Argentina en tiempos de globalización», en *Espacio y Desarrollo*, n.º 21, págs. 59-76, referencia citada en página 18.

Montenegro, Mónica y María Aparicio

- 2011 «Patrimonio, arqueología y turismo en Jujuy, Argentina. Visiones desde una comunidad educativa», en *Teoría arqueológica en Chile: Reflexionando en torno a nuestro quehacer disciplinario*, San Pedro de Atacama: Qillca, págs. 188-209, referencia citada en página 21.

Montenegro, Mónica y María Rivolta

- 2011 «Producción de conocimientos sobre el pasado local en tiempos globalizados. Experiencias interculturales en la región septentrional del Noroeste Argentino», en *ETNI-CEX. Revista de Estudios Etnográficos*, n.º 3, págs. 105-118, referencia citada en páginas 18, 21.

Nastri, Javier

- 2014 «Investigadores, habitantes y restos arqueológicos», en *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara, págs. 257-285, referencia citada en páginas 18, 22, 23.

Nielsen, Axel; Justino Calcina y Bernardino Quispe

- 2007 «Arqueología, turismo y comunidades originarias: Una experiencia en nor Lípez (Potosí, Bolivia)», en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 35, n.º 2, págs. 369-377, referencia citada en páginas 23, 24.

Pochettino, María; Verónica Lema y Aylén Capparelli

- 2008 «¿Aprendices de shamán o piratas de la naturaleza?: Apropiación del conocimiento botánico tradicional y ética etnobotánica», en *Arqueobotánica y Teoría Arqueológica. Discusiones desde Suramérica*, Bogotá: Ed. Uniandes, págs. 253-271, referencia citada en página 11.

176 • Bibliografía

- Pochettino, María; Verónica Lema; Norma Hilgert y Ana Ladio
2017 «Los recursos genéticos en Argentina: Caminos para su conocimiento, atajos para su acceso y avatares de su gestión», en *Domesticación en el Continente Americano*, vol. 2: *Investigación para el Manejo Sustentable de Recursos Genéticos en el Nuevo Mundo*, México, DF: UNAM y UNALM, págs. 43-68, referencia citada en página 11.
- Prats, Llorenç
1998 «El concepto de patrimonio cultural», en *Política y Sociedad*, n.º 27, págs. 63-76, referencia citada en página 2.
- Pupio, Alejandra y Virginia Salerno
2014 «El concepto de patrimonio en el campo de la arqueología argentina. Análisis de los trabajos presentados en los congresos nacionales de arqueología (1970-2010)», en *Intersecciones en Antropología*, n.º 15, págs. 115-129, referencia citada en páginas 16, 19, 24.
- Quesada, Marcos; Enrique Moreno y Marcos Gastaldi
2007 «Narrativas arqueológicas públicas e identidades indígenas en Catamarca», en *Arqueología Pública*, n.º 2, págs. 57-72, referencia citada en páginas 9, 16.
- Rivolta, María; Mónica Montenegro; Lúcio Menezes Ferreira y Javier Nastri
2014 (eds.), *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara, referencia citada en página 20.
- Rodríguez de Anca, Alejandra
2013 «Políticas culturales y colonialidad. Acerca del régimen de visibilidad del Pueblo Mapuce de Neuquén», en *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia, págs. 157-188, referencia citada en páginas 6-9.
- Rodríguez, Mariela
2013 «Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y los derechos de los pueblos indígenas», en *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia, págs. 67-100, referencia citada en páginas 4, 6, 7.

Bibliografía • 177

Sabatella, María

- 2013 «De la tradicionalización a la politización. Acerca del régimen de visibilidad del Pueblo Mapuce de Neuquén», en *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia, págs. 39-66, referencia citada en página 15.

Said, Edward

- 1997 *Orientalismo*, Barcelona: Random House Modarori, referencia citada en página 5.

Salerno, Virginia; María Picoy; Maximiliano Tello; César Pinochet; Cecilia Lavecchia y Gabriel Moscovici Vernieri

- 2016 «Lo “público” en la arqueología argentina», en *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 48, n.º 3, págs. 397-408, referencia citada en páginas 15, 19.

San Martín, Celina

- 2013 «Memorias que desarqueologizan», en *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia, págs. 101-136, referencia citada en página 6.

Silverman, Helaine y Fairchild Ruggles

- 2007 (eds.), *Cultural Heritage and Human Rights*, Nueva York: Springer, referencia citada en página 2.

Smith, Claire; Vincent Copley y Gary Jackson

- 2018 «Intellectual soup: on the reformulation and repatriation of indigenous knowledge», en *Shared Knowledge, Shared Power*, Nueva York: Springer, págs. 9-28, referencia citada en página 11.

Stocking, George. (Jr.)

- 1985 (ed.), *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, Madison: University of Wisconsin Press, referencia citada en página 5.

Tarragó, Myriam

- 1984 «El contacto hispano-indígena: La provincia de Chiconna», en *Runa*, n.º 14, págs. 143-185, referencia citada en página 11.

178 • Bibliografía

Uribe, Mauricio y Leonor Adán Alfaro

- 2003 «Arqueología, patrimonio cultural y poblaciones originarias: reflexiones desde el desierto de Atacama», en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 35, n.º 2, págs. 295-304, referencia citada en página 16.

Williams, Temple

- 2017 «The underlying matrices that frame divergent views in the debate on intellectual property and indigenous knowledge protection», en *Trans-Humanities Journal*, vol. 10, n.º 1, págs. 81-105, referencia citada en página 11.

Williams, Verónica

- 2013 «Patrimonio nacional. Poblaciones indígenas y patrimonio intangible. Cuestiones del tiempo presente», en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (17 de octubre de 2013), DOI: 10.4000/nuevomundo.65998, recuperado de <<http://nuevomundo.revues.org/65998>> (visitado el 31-03-2014), referencia citada en página 23.

Índice de autores

- Ñancucneo, Jorge, 173
- Acuto, Félix, 9, 16, 171, 173
Alfaro, Leonor Adán, 16, 177
Almirón, Analía, 2, 3, 169
Anderson, Benedict, 3, 169
Angelo, Dante, 16, 169
Aparicio, María, 21, 174
Arenas, Patricia, 16, 22, 24, 32,
174
Aschero, Carlos, 19, 169
Asensio, Raúl, 12, 13, 169
Atalay, Sonia, 20, 169
Ataliva, Víctor, 169
Ayala, Patricia, 6, 9, 12, 16, 18,
21, 169, 170, 172
- Bertoncello, Rodolfo, 169
Bilte, Brenda, 172
Bourdieu, Pierre, 8, 170
Briones, Claudia, 6, 170
- Calcina, Justino, 175
Capparelli, Aylén, 175
Casali, Romina, 172
Castro, Mora, 173
Chaparro, María, 9, 16, 170, 171
Citro, Silvia, 12, 170
Cohen, Lorena, 169
Conforti, María, 171
Copley, Vincent, 176
Crespo, Carolina, 12, 13, 32, 170
Curtoni, Rafael, 9, 16, 171
- D'Angelo, Manuel, 172
Delfino, Daniel, 16, 171
- Endere, María, 4, 11, 24, 171
- Flores, Carlos, 9, 16, 171
Foucault, Michel, 3, 8, 171
- Galimberti, María, 9, 172
Gallardo Pantoja, Cristian, 172
García Azcárate, Jorgelina, 16,
174
García Canclini, Nestor, 2, 172
García Laborde, Pamela, 172
Gastaldi, Marcos, 175
Gnecco, Cristóbal, 6, 9, 16, 20,
21, 23, 172
Gosden, Chris, 5, 172
Guevara, Antonela, 172
Guichón, Ricardo, 19, 172
- Haber, Alejandro, 9, 16, 172, 173
Hernández Llosa, María, 9, 32,
173
Herrera, Alexander, 4, 12, 13, 16,
18, 20, 173
Hilgert, Norma, 175
Hobsbawm, Eric, 3, 173
Huilinao, Florencio, 172
Huircapán, Daniel, 16, 18, 173
- Jackson, Gary, 176
Jaramillo, Ángela, 173
Jofré, Ivána, 31, 173

180 • Índice de autores

- Knowles, Chantal, 5, 172
Korstanje, Alejandra, 23, 174
Korstanje, María, 16, 174
- Lázzari, Marisa, 23, 174
López Campeny, Sara, 169
Ladio, Ana, 175
Lavecchia, Cecilia, 176
Lema, Verónica, 175
- Maldonado, María, 172
Manasse, Bárbara, 16, 22, 24, 32,
174
Mariano, Mercedes, 11, 171
Martucci, Marilina, 172
Menezes Ferreira, Lúcio, 18, 20,
174, 175
Mennelli, Yanina, 170
Montenegro, Mónica, 18, 21, 174,
175
Moreno, Enrique, 175
Motti, Josefina, 172
- Nastri, Javier, 18, 22, 23, 174, 175
Nielsen, Axel, 23, 24, 175
- Otarola, Raúl, 31, 173
- Pérez Galán, Beatriz, 12, 13, 169
Palacio, Patricia, 172
Picoy, María, 176
Pinochet, César, 176
Pochettino, María, 11, 175
Prats, Llorenç, 2, 175
Pupio, Alejandra, 16, 19, 24, 175
- Quesada, Marcos, 9, 16, 175
Quinteros, Ramón, 173
Quispe, Bernardino, 175
- Ranger, Teence, 3, 173
Rivolta, María, 18, 20, 21, 174,
175
- Rodríguez de Anca, Alejandra,
6–9, 176
Rodríguez, Lorena, 12, 32, 170
Rodríguez, Mariela, 4, 6, 7, 176
Ruggles, Fairchild, 2, 176
- Sabatella, María, 15, 176
Said, Edward, 5, 176
Salamanca, Mirta, 172
Salerno, Melisa, 172
Salerno, Virginia, 15, 16, 19, 24,
175, 176
San Martín, Celina, 6, 176
Silverman, Helaine, 2, 176
Smith, Claire, 11, 176
Somonte, Carolina, 169
Stocking, George. (Jr.), 5, 176
Suarez, Miguel, 172
- Tarragó, Myriam, 11, 177
Tello, Maximiliano, 176
Torres Agüero, Soledad, 170
Troncoso, Claudia, 169
- Uribe, Mauricio, 16, 177
- Valenzuela, Luciano, 172
Vernieri, Gabriel Moscovici, 176
- Williams, Temple, 11, 177
Williams, Verónica, 23, 177