

PRODUCIENDO CONOCIMIENTO GEOGRÁFICO: PROCESOS DE RESISTENCIA DE MUJERES GUARANÍES EN EL NOROESTE ARGENTINO*

Producing Geographical Knowledge: Guarani Women's Resistance Movements in Northwestern Argentina

Natalia Castelnovo Biraben**

Resumen

La investigación está centrada en procesos de participación política de los pueblos indígenas que reivindican sus derechos específicos ante la sociedad nacional y al interior de sus comunidades. Describo cómo en el ámbito del Programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas, mujeres guaraníes 'producen' un conocimiento geográfico sobre el 'espacio' que aparece anudado con una colección de historias pasadas, presentes y futuras que ponen de relieve su evolución y dinamismo. También exploro las modalidades en las que se fue dando la explotación de los recursos naturales y en consecuencia una acumulación que puede entenderse como una 'acumulación por despojo'. La reflexión acerca de los procesos de desposesión y la producción de un conocimiento geográfico están estimulando una amplia resistencia indígena y son retomados por los propios actores locales para definir y darle sentido a su lucha por la defensa del territorio, generando así nuevas formas de acción y lucha política indígena.

<Conflictos territoriales> <Resistencia> <Conocimientos geográficos> <Mujeres guaraníes del noroeste argentino>

Abstract

This research focuses on political participation processes of indigenous peoples who claim their rights to the national society and inside their communities. I describe how, within the 'Programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas', Guarani women of the Yariguarenda community 'produce' geographical knowledge about the space. This knowledge is linked to a collection of past, present and future stories that emphasize its evolution and dynamism. I also explore the modalities in which natural resource exploitation took place and as a consequence an accumulation that can be understood as an 'accumulation by dispossession'. The reflection about processes of dispossession and the production of geographical knowledge are stimulating a wide indigenous resistance and are recovered by local social actors to define and give sense to their struggle in defense of their territory, creating new ways of action and indigenous political struggle.

<Land conflicts> <Resistance> <Geographical knowledge> <Guarani women of Northwestern Argentina>

Recibido: 2/05/14 // Aceptado: 16/11/14

* Una primera versión de este trabajo fue presentado en el Grupo de Trabajo Etnicidades y territorios en definición, en marco de las VII Jornadas de Investigación en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Agradezco especialmente los comentarios realizados a este por Sergio Braticevic.

** Dra. en Antropología. UBA. Becaria Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Sección de Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas de Filosofía y Letras, UBA. naticastelnovo@gmail.com

Introducción

En febrero de 2012, miembros de la comunidad guaraní Yariguarenda, situada en el municipio de Tartagal, provincia de Salta, decidieron recuperar parte de sus tierras comunales, un total aproximado de 22 hectáreas, de las cuales habían sido expulsados en 1930, y que a partir de entonces fueron quedando en manos de diversos propietarios privados que las explotaron en términos productivos hasta la actualidad. Para concretar “la toma”, hombres, mujeres y jóvenes tomaron el control sobre las tierras alambradas y comenzaron a desmalezar un espacio donde levantaron lo que denominaron la “*carpa la resistencia*”. A lo largo del artículo ahondaremos en los eventos más significativos que se han sucedido: los desalojos, la resistencia y el relevamiento territorial. Sin embargo, antes de pasar a considerar estas temáticas me referiré a mi inserción en dicho proceso.

En este proceso de lucha mi participación y compromiso asumió la forma de una “investigación etnográfica activista en colaboración” en términos de Stephen (2012). Mi compromiso¹ consistió en participar de la realización de entrevistas a distintos miembros de la comunidad, en gran medida ancianos. Estos testimonios recabados fueron centrales para confeccionar una narrativa antropológica respecto a su ocupación del territorio, sustentando su reivindicación. Mi participación en este proceso también supuso recorrer el territorio indígena reclamado junto a un grupo de mujeres guaraníes². Esto permitió ir identificando y sistematizando espacios comunitarios (caza, recolección, cementerio, etc.) y usos de los recursos, rememorar experiencias vividas en torno al territorio (desalojos; avance de terceros sobre su espacio de reproducción; etc.) y fundamentalmente reflexionar con las familias y en especial las mujeres guaraníes sobre la situación actual de su territorio. Una parte de este trabajo se volcó en la confección de mapas a cargo de varias familias de la comunidad y otra en la realización conjunta de un estudio sobre la ocupación y usos en distintos momentos del territorio. Como parte de este involucramiento, también redacté y gestioné una entrevista con el Defensor del Pueblo de la Nación³ con miras a que varias mujeres guaraníes, que estaban de paso por la ciudad de Buenos Aires por una actividad organizada por un equipo de investigadores de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pudieran dar a conocer la situación que estaban viviendo las familias guaraníes de la comunidad.

¹ Este compromiso a lo largo de los años con las reivindicaciones de varias comunidades de la zona me llevó a posicionarme, por ejemplo, ante la construcción de un gasoducto de la empresa multinacional Refinor cuya obra afectaba a la comunidad Caraparí y cuyos derechos estaban siendo vulnerados (Castelnuovo, 2012). En ocasiones, este compromiso asumió la forma de participación en la realización de diagnósticos y de censos comunitarios. Durante los años en que se llevó a cabo el relevamiento territorial, colaboré en la elaboración de varios relatos antropológicos comunitarios. El trabajo realizado también se materializó en la redacción a cargo de una de las integrantes de ARETEDE del Informe “*Yariguarenda. Historia comunitaria. Pueblo Guaraní*” (2012). Este informe se realizó para reforzar el relevamiento territorial del INAI.

² Una experiencia de colaboración semejante y conceptualizada como “metodología participativa de investigación” encontramos en Gómez (2008) que sistematiza la mirada femenina territorial entre mujeres tobas del oeste formoseño, Argentina.

³ En aquel entonces la dirección de Derechos Sociales y Defensoría estaba a cargo del Dr. Horacio Esber quien nos recibió y tomó nota de la situación.

En este sentido, la mayor parte de la información que sustenta esta investigación proviene del trabajo en colaboración dentro del cual fue conducida. En este texto me centro en este reclamo indígena de tierras para reflexionar acerca del proceso de movilización y participación política indígena más amplio que vienen desarrollando los pueblos indígenas en búsqueda del reconocimiento de sus derechos y en el cual las mujeres han ido adquiriendo mayor protagonismo y visibilidad. Un tema de indagación que se enmarca en una investigación etnográfica que vengo desarrollando desde 2005 hasta la actualidad en comunidades indígenas del Departamento General San Martín, provincia de Salta⁴ (V. Castelnuovo, 2010; Castelnuovo, 2012).

En el presente trabajo expongo de qué forma mujeres de comunidades y pueblos de la región se fueron apropiando de un discurso de derechos impulsado por la ONG Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE) y la importancia que ellas les dieron a estos conocimientos durante el proceso de lucha por la tierra. También describo y analizo el papel que las mujeres guaraníes desempeñaron en la producción de un conocimiento geográfico sobre el espacio y cómo en el proceso se fue politizando aún más su reclamo. Este proceso, como adelanté, implicó varias salidas con las mujeres guaraníes por el territorio comunitario y entrevistas a personas referenciadas por su conocimiento sobre el mismo. La sentencia de desalojo fue dictada por la jueza Dra. Ana María de Feudis de Lucía⁵, en paralelo a la implementación del Programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ReTeCI) que suspende este tipo de medidas, fue el disparador que impulsó una movilización en gran medida protagonizada por mujeres guaraníes. En otras palabras, si bien el programa orientado a relevar las tierras ocupadas o reclamadas por comunidades indígenas se origina a partir de la sanción de la Ley 26160 que suspende los desalojos de las comunidades en todo el territorio nacional, lo cierto es que esta medida no significó un cese en las expulsiones de comunidades indígenas cuyos miembros en algunos casos se han visto obligados a migrar hacia la periferia de las ciudades o a reducir sus espacios de reproducción.

Movilizaciones y demandas de pueblos indígenas por la defensa de sus tierras (Carrasco y Briones, 1996; Trinchero, 2000; *Gordillo y Leguizamón*, 2002; Delrio, Lenton y Papazian, 2009; Delrio, 2005; Escolar, 2007; Gordillo y Hirsch, 2010) y recursos naturales⁶ han sido las formas más recurrentes que adoptó la acción y lucha política indígena ante los Estados latinoamericanos, empresas y privados. Ahora bien, en el

⁴ En la presente investigación se adoptó una metodología etnográfica para la cual se realizaron sucesivas campañas de trabajo de campo a lo largo de estos años y de distinta duración (entre 20 y 40 días). Se realizaron entrevistas en profundidad y observación participante en distintas instancias y ámbitos de los que participan mujeres guaraníes, organizaciones indígenas y miembros de la ONG ARETEDE.

⁵ La jueza está a cargo del Juzgado de Primera Instancia en lo Civil y Comercial del Distrito Judicial del Norte Circunscripción Tartagal.

⁶ Existen varios estudios abocados a analizar conflictos medioambientales y pueblos indígenas. Sin embargo, mi objetivo no es analizar el tema poniendo el foco en los discursos utilizados en estos contextos ya sean culturalistas o ecologistas ni tampoco analizar el tema desde la literatura sobre movimientos sociales (Ver referencias al tema en: Sawyer, 2004; Almeida, 1991; Renshaw, 1988; Toledo, 1992; Sillitoe, 1998; Soeane, 2006; Yúdice, 1992).

contexto actual, los mapeos o “contra- mapeos” territoriales⁷ (Offen, 2009) se han convertido en un factor de peso como estrategia de reivindicación (Ver en Salamanca y Espina, 2012), que promovida en un primer momento desde organismos no gubernamentales y agencias de cooperación pasó a ser incorporada como un elemento central de programas estatales⁸ de relevamiento territorial indígena.

A partir de 2006 se registró una gradual intensificación de las movilizaciones y demandas indígenas de tierras en Argentina⁹. Si bien el análisis de este fenómeno desborda los límites de mi investigación, podemos conjeturar que parte de la respuesta se vincula con lo dispuesto por la Ley 26160¹⁰ de Emergencia en materia de posesión y propiedad comunitaria indígena y su materialización en el Programa de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas¹¹. En el caso de las comunidades indígenas del

⁷ Offen sostiene que los mapas indígenas son “la concientización de una lucha cultural identitaria y en cuanto a tales pueden ser bien poderosos” (2009:169). Esta ola reciente de mapeo indígena, que empezó en Canadá y Alaska en 1960 y en otras regiones durante la última década y media, para asegurar la tenencia, manejo de recursos y fortalecimiento de las culturas (Chapin et al, 2005), ha sido designada desde la academia, y fundamentalmente por los geógrafos con el término de “contra-mapeos” (algo así como mapa de resistencia).

⁸ Como postula Harvey, desde el siglo XVIII en adelante el aparato estatal se ha ido estableciendo como el ámbito primordial para la recopilación y el análisis de información geográfica. A partir de entonces, mediante mecanismos de planificación, el Estado “instituye igualmente programas normativos para (...) orquestar la producción de espacio, la definición de la territorialidad, la distribución geográfica de la población, la actividad económica, los servicios sociales, la riqueza y el bienestar” (Harvey, 2007: 231). Durante años la cartografía se ha utilizado como herramienta de poder para tallar imperios y mantener el control sobre los mismos. En décadas más recientes, las ONGs también están cumpliendo un rol central como productoras de conocimientos geográficos, como asimismo las organizaciones religiosas, organizaciones comunitarias y étnicas y partidos políticos.

⁹ Este fenómeno también fue registrado a fines de la década del '90. Según Giarraca, para el año 1999, el 59,1% de todas las protestas indígenas del país tuvo como propósito la reivindicación de derechos sobre la tierra o la vivienda, un 31,8% el reconocimiento de derechos aborígenes en general, 4,5% el reclamo de políticas públicas y el mismo porcentaje políticas de educación y salud (2003:203). Otros factores de peso que influyeron en el incremento de las luchas por titulación de la propiedad de tierras en el Chaco salteño fueron dos procesos que se iniciaron en la década del '90: (1) la reactivación del mercado de tierras y (2) el reconocimiento por parte del Estado argentino de los derechos específicos a los pueblos indígenas (Naharro, Álvarez y Klarik, 2010:133).

¹⁰ A partir de lo dispuesto en noviembre de 2006 por la Ley de Emergencia Territorial 26160, se declara en emergencia las tierras que tradicionalmente ocupan comunidades indígenas originarias del país y se suspende por el término de cuatro años la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo de comunidades de sus territorios. Se ordena al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) realizar en un plazo de tres años un relevamiento técnico-jurídico-catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades de todo el país y promover a tal fin acciones con otros agentes (Institutos Aborígenes provinciales, Universidades Nacionales, organizaciones indígenas y no gubernamentales, etc). En cada provincia, la propuesta se complementa con la conformación de un Equipo Técnico Territorial (ETO) encargado de realizar el relevamiento y un representante del ejecutivo provincial (Informe del Equipo Nacional de la Pastoral Aborigen, 2011). A través de la Ley 26554, en noviembre de 2009, el relevamiento se prorroga por otros cuatro años.

¹¹ La aplicación así como distintas aristas del programa ReTeCI en el norte argentino han sido y están siendo estudiadas por Arenas (2013); Braticevic y Cabana (2013); Buliubasich (2013), Matarrese (2011); Racedo (2013); entre otros. El estudio de Braticevic y Cabana (2013) es especialmente interesante para el caso bajo análisis en tanto relaciona el programa con el avance de la frontera agraria en la provincia de Salta, poniendo de relieve las contradicciones que se desarrollan en el proyecto estatal que alienta

Departamento San Martín, hemos podido relevar que, teniendo en cuenta el contexto previo de agudos enfrentamientos por las tierras dada la precaria regularización de la situación dominial¹² (Informe CCOPIA, s/f; Buliubasich y González, 2009), los pueblos y organizaciones indígenas, a veces apoyados por organizaciones no gubernamentales locales, percibieron al relevamiento a cargo del Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta¹³ (IPPIS) como una vía para *hacer oír sus reclamos* y, fundamentalmente, para producir un conocimiento espacial lo suficientemente legítimo como para frenar el ingreso de empresas y particulares en sus territorios. En el marco de la Ley 26.160, el gobierno de la provincia de Salta firmó un convenio con el INAI por medio del cual se estableció la competencia del IPPIS como ente encargado de poner en marcha el relevamiento en todos los departamentos con población indígena. Dado que el Equipo Técnico territorial¹⁴ responsable de administrar y ejecutar el programa (de llevar acabo los relevamientos en las comunidades) estaba siendo fuertemente cuestionado en el momento que se desata el conflicto en Yariguarenda por la orden de desalojo, la comunidad solicitó al INAI hacerse cargo de la mensura y relevamiento cartográfico así como de prestar asesoramiento jurídico. Este relevamiento territorial a partir del cual se demarcaron un total de 1600 hectáreas jugó un papel central en el impedimento del desalojo de las tierras, una orden que ya había sido dictada por la jueza.

Considerando los anteriores eventos, pondré especial atención en mostrar de qué forma la localización espacial aparece para los miembros de la comunidad Yariguarenda anudada a una colección de historias pasadas, presentes y futuras que ponen de relieve su evolución y dinamismo. Y describiré algunas modalidades en las que se fue dando la explotación de los recursos naturales comunitarios y en consecuencia una acumulación que puede entenderse como aquello que Harvey denominó “acumulación por despojo” (2004), refiriéndose a la acumulación capitalista que depende cada vez menos de la expansión de la producción real. Estos procesos de desposesión que están provocando una amplia resistencia indígena son retomados por los propios actores locales para definir y darle sentido a la lucha por la defensa de su territorio¹⁵.

la expansión de la frontera sojera al mismo tiempo que canaliza demandas de sectores relegados por medio de políticas públicas. Otra contribución encontramos en el texto de Buliubasich (2013) que explora ciertos inconvenientes en la aplicación del relevamiento en paralelo a describir la emergencia de reconfiguraciones etno-políticas y luchas.

¹² De acuerdo a la información relevada en un informe acerca de la situación en materia de posesión y dominio de tierras en el Departamento San Martín (Salvador Mazza, Tartagal, Embarcación, Aguaray, Ballivián, General Mosconi) de un total de 49 comunidades rurales (wichí, guaraní, chané y pluriétnicas) 11 cuentan con títulos comunitarios; 17 están en tierras con títulos fiscales y las restantes en tierras con titular dominial privado (empresas o iglesias) (Ver Buliubasich y Gonzalez, 2011: 64).

¹³ Salta es la provincia con mayor diversidad indígena del país ya que comprende a nueve pueblos ubicados tanto en tierras altas como bajas distribuidos en alrededor de 400 comunidades.

¹⁴ Para el período 2008-2010 (24 meses) se habían completado un total de 6 “carpetas técnicas” de las más de 300 comunidades que involucran a los 9 pueblos indígenas de la provincia de Salta (Endepa, 2011).

¹⁵ La singularidad que imprimen los pueblos aborígenes a su lucha se sustenta en parte en que uno de los elementos fundamentales de la identidad india en América es su territorialidad. Es decir, pertenecer a un grupo indígena significa tener la conciencia de poseer un territorio y mantener un vínculo especial con la tierra (Stavenghagen, 1997:152 citado en Literas 2011).

Mujeres guaraníes en lucha por sus territorios

Desde mediados de la década del '90, mujeres indígenas latinoamericanas han comenzado a reclamar y disputar una mayor participación política al interior de sus pueblos –fundamentalmente en los espacios de toma de decisiones comunales y organizacionales– como asimismo con relación a las políticas públicas que los afectan. Estos procesos de organización e incidencia no son iguales en todos lados, jugando los contextos un papel importante en las posibilidades que tienen las mujeres indígenas para impulsar sus reivindicaciones y su participación, dentro y fuera de sus pueblos. En el contexto argentino, aún son muy pocas las mujeres indígenas del noroeste que han logrado alcanzar posiciones de autoridad y representatividad dentro de sus pueblos y organizaciones¹⁶. En el caso de las mujeres guaraníes lo que se observa es que si bien se trata de un proceso de cambio fuertemente resistido y cuestionado¹⁷ desde los espacios comunitarios y de organización indígena, esto no ha impedido que muchas de ellas fueran asumiendo un rol protagónico a nivel comunitario (V. Castelnuovo, 2014 en prensa) y en los procesos de reivindicación de sus tierras, siendo percibido este último como un acto de afirmación política e identitaria cuyos pilares son el respeto y el conocimiento del espacio por parte de sus habitantes. En este sentido, lo que se observa es que algunas prácticas indígenas (etiquetadas como rituales, metafísicas y simbólicas) podrían estar inaugurando una forma política diferente y plural que despliega prácticas no modernas (y de ahí que no se ajusten a un sentido unívoco de la política convencional) y que estaría representada por entidades no humanas¹⁸. De ahí que lo que el pueblo indígena ve como cultura –incluyendo al orden que para nosotros pertenece a la naturaleza– podría ser percibido como un factor central en la lucha por el

¹⁶ Ver, sin embargo, los casos de las lideresas kollas Rosario Quispe y Natalia Sarapura (VV.AA, 2007) y de Mónica Romero para el caso guaraní (Gordillo, 2010). El Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy (COAJ) cuya coordinadora general es Sarapura es una de las organizaciones en donde algunas mujeres indígenas ocupan posiciones de liderazgo, impulsando proyectos tal como el de “Jurisprudencia de la Mujer Indígena”, abocándose a darle visibilidad a las distintas formas de discriminación que viven las mujeres indígenas.

¹⁷ Los obstáculos y resistencias a los cuales se enfrentan estas mujeres son muy grandes y se relacionan con el peso relativo de la presencia e incidencia públicas del pueblo Guaraní en el ámbito político local no indígena. En la actualidad, y no en todos los municipios ni departamentos de la zona, existe la figura del director de pueblos originarios, un cargo dependiente y condicionado por la estructura política partidaria del gobierno municipal. Una situación bastante similar es la que se evidencia a nivel provincial para el caso de los funcionarios indígenas del IPPIS y a nivel nacional en aquellos que se desempeñan como delegados del Consejo de Participación Indígena (CPI) del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. El Foro Nacional de Agricultura Familiar de la Secretaría de Ganadería, Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos (SAGPyA) que en sus inicios se planteó como un espacio organizativo a nivel regional donde confluyen organizaciones indígenas, campesinas y funcionarios dio un giro, en estos últimos años, cobrando supremacía un discurso político partidario. En este sentido, tanto a nivel municipal como provincial existen limitados espacios de participación indígena y en particular de incidencia del pueblo Guaraní.

¹⁸ De la Cadena (2008) muestra evidencias acerca de cómo la política moderna representa sólo a los humanos, dejando a un lado las representaciones de lo no humanos y etiquetándolas como folklore. Sin embargo, “la presencia de nuevos actores está desestabilizando el consenso que excluyó a las prácticas indígenas de la política y las asignó a la religión o al ritual” (Ibíd.:166).

reconocimiento. Me refiero precisamente a aquellas prácticas de la política étnica que si bien son consideradas inadmisibles por la política moderna y, en consecuencia, colocadas en las sombras, no por ello dejan de tener un lugar fundamental en las luchas indígenas y de sustentar los conflictos que se despliegan en la arena política. Con la representación de la exclusión, los pueblos subrayan la necesidad de reconocer el carácter histórico del antagonismo y plantean su negociación como un problema político. De hecho, las confrontaciones en comunidades guaraníes alrededor de sus tierras y recursos naturales podrían estar indicando lo que De la Cadena entiende como “el surgimiento público de un antagonismo (aquel entre la política moderna y las prácticas que ha mantenido en las sombras) que podría dar lugar a una nueva configuración de poder y convocar a actores inusuales al centro de la atención política” (2008:162). En otras palabras, las reivindicaciones de tierras y recursos naturales realizadas por los pueblos indígenas, apoyándose en lógicas distintas a las de la acumulación y la explotación, aparecen como inadmisibles para la política moderna basada en la propiedad privada.

En este nuevo registro político que está surgiendo de las sombras, como consecuencia del capitalismo neoliberal, se ha vuelto visible que no todas las diferencias terminan formando parte de la regulación multicultural y que las creencias locales no sólo no están desapareciendo, sino que son la forma de catalizar la política indígena. A esto podríamos sumar el innegable valor que tiene para los pueblos indígenas la preservación de una economía de subsistencia, entendida como una forma de resistencia que se origina en la diferencia cultural. Como veremos más adelante, y en contraste con las culturas dominantes, estas diferencias culturales sustentadas en prácticas y conocimientos relativos a la tierra, el alimento y la economía (siembra, uso de los recursos, relación naturaleza/gente, etc.) sirven como base para políticas de auto afirmación. En otras palabras, este tipo de prácticas, conocimientos y esquemas culturales vistos como de autonomía, control espacial y resistencia indígena, también son catalizadores de la política étnica. De ahí que inspirándonos en el trabajo de Scott con campesinos malayos, consideramos central la idea de que “la resistencia refleja algo más que la lucha por la tierra y las condiciones de vida; se trata, sobre todo, de una lucha por los símbolos y significados, de una lucha cultural” (Escobar, 1998:318). Con esto lo que pretendo decir es que el espacio, y en nuestro caso en particular el espacio indígena, en tanto localización y colección de acontecimientos pasados, presentes y futuros¹⁹, se ha ido y va configurando a partir de un abanico de prácticas, campos de poder y relaciones sociales que sucedieron y suceden en ese espacio. De ahí que adoptemos como idea la de que antes de ser el espacio un molde rígido, se trata de una dimensión histórica y dinámica, en constante movimiento.

¹⁹ De acuerdo a Massey (2007), un lugar no es una cosa cerrada con una identidad esencial; por el contrario, es una articulación específica de relaciones globales y es esa articulación de relaciones más amplia lo que le da su especificidad, la cual a su vez no deja de estar en disputa. En una línea de pensamiento similar, Lefebvre (1991) sostiene que debemos dejar de observar “cosas en el espacio” y examinar la producción del espacio, lo que implica concebirlo como resultado de la acción. Harvey (1989, 1996, 2007 [2001]) ha sido otro de los geógrafos que han estudiado cómo los lugares se construyen y deconstruyen históricamente a través de prácticas, campos de poder y relaciones sociales.

El pueblo guaraní de Yariguarenda

El pueblo guaraní²⁰ ocupaba un vasto territorio de unos aproximadamente 100.000 km.² que se iniciaba al norte del río Guapay y al pie de las serranías y se extendía unos kilómetros al sur del río Bermejo en dirección a los llanos (Pifarré, 1989:37). Gracias al legado de diversos expedicionarios, misioneros y etnógrafos²¹ que recorrieron el territorio hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, existen significativas evidencias históricas que demuestran la presencia guaraní en el territorio boliviano y argentino previamente a la conformación de estos Estados nacionales. Sin embargo, en las disputas territoriales que los involucran en el norte argentino, con frecuencia, se los ha tildado y acusado de ser “inmigrantes” (V. Gordillo, 2010), circunscribiendo su reclamo territorial al Estado boliviano. A los asentamientos esparcidos al pie de la cordillera del Aguaragüe y que conformaban una suerte de *continuum* en la ocupación territorial²², hacia fines del siglo XIX y principios del XX, se fueron sumando migrantes laborales guaraníes que se instalaron en estos asentamientos al tiempo que fundaron nuevos, en gran medida atraídos por el desarrollo económico en el noroeste argentino. La segunda ola migratoria se produjo entre 1932 y 1935 durante la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay cuando miles de guaraníes cruzaron la frontera para asentarse definitivamente en Argentina. Esta heterogénea conformación de muchas de las comunidades guaraníes de la zona ha sido soslayada por investigadores que han puesto el acento en el carácter de “descendientes de migrantes laborales” (V. por ejemplo, Hirsch, 2004). Sin embargo, como atestiguan las fuentes históricas²³, ello no implica que anteriormente no hubiera

²⁰ En la literatura etnohistórica es frecuente el uso del término ‘chiriguano’ para referirse a quienes hoy se autodenominan como guaraníes, enfatizando que se trata de un ‘grupo étnico mestizo’ que surge del encuentro entre los migrantes guaraní y grupos autóctonos chané de filiación arawak a principios del siglo XV (Combès y Saignes, 1991; Combés, 2005). El término guaraní engloba a los subgrupos ava, isoseño y simba que comparten la lengua, pero que tienen sus especificidades históricas y locales.

²¹ Es el caso del fray Comajuncosa quien describe a la reducción de Zenta, fundada en 1779 a pedido de los indios mataguayos y construida muy cerca de la ciudad de Orán, rodeada por los chiriguano al norte, los maticos al sur, los tobas al este y el oeste los cristianos de Humahuaca (De Angelis, 1910, citado en Poderti, 1995:71). Existe documentación de finales de siglo XVIII que confirma la presencia estable de aldeas chiriguano en la región de Cuyabuyo, en el alto Bermejo (Fernández Cornejo, 1836: 82). Asimismo, contamos con los registros producidos por estudiosos y etnógrafos como Van Rosen, Nordeskiöld, Métraux, entre otros. Métraux (1930) quien ha podido evidenciar el juego de influencia guaraní-arawak, andina y chaqueña, consideró a la “Cordillera” –nombre español que recibió el vasto territorio guaraní– como una de las grandes áreas de aculturación de América. Por su parte, Saignes (2007) describió el territorio ancestral de este pueblo, destacando el hecho de que en los ríos Parapetí, Pilcomayo e Itiyuro se encontraban asentadas cantidad de comunidades y federaciones chiriguano que resistieron con especial fuerza la colonización y conquista de sus territorios.

²² Desde Tartagal hasta Salvador Mazza (también conocido como Pocitos), la ocupación del pueblo guaraní está reflejada en los nombres que llevan las comunidades –Cuña muerta, Yariguarenda, Piquirenda, Yacuy, Tranquitas, Capiazuty, Tobantirenda, Ibaira Job y Carapari– y las quebradas: Cuña Muerta, Yariguarenda, Yacuy, Aguay, Guandacarenda, Carapari y Capirenda.

²³ El franciscano Tommasini nos deja una interesante descripción de sus recorridos por algunas de las comunidades cercanas a la ciudad de Tartagal: “En efecto, la toponomástica de la región preindicada nos ha conservado hasta hoy recuerdos indelebles de poblaciones otrora allí establecidas, de filiación netamente chiriguano. Los topónimos Yancaguazu (Tartagal), Yariguarenda, Yacui, Aguaray, Tobantirenda, Itiyuro, y todos los que se prolongan a lo largo de la vía Embarcación-Yacuiva, hasta mucho más allá del funesto

guaraníes en esa misma región. En las tierras en las que se fueron asentando, alternaron la agricultura con migraciones periódicas a los obrajes²⁴ e ingenios azucareros de Salta y Jujuy, donde muchos quedaron como población estable²⁵ (Slavutsky y Belli, 2002). Esta fórmula que adoptó el capitalismo en la zona, generó las condiciones adecuadas, por un lado, para que la reproducción de la fuerza de trabajo estuviera garantizada a través de las economías de subsistencia indígena (Literas, 2011). Por el otro, hizo posible que durante esos períodos en los que las familias se ausentaban de sus comunidades, fueran siendo despojados de sus tierras. Esta intermitencia sumada a las deficientes remuneraciones económicas, colocó a la agricultura –práctica ancestral para el pueblo guaraní– en un lugar central que permitió garantizar la reproducción social, su autonomía y reafirmar la identidad. En la actualidad, los guaraníes constituyen una población aproximada de 24.400 personas²⁶, en su mayoría habitantes del departamento General San Martín.

La comunidad guaraní Yariguarenda está localizada sobre la ruta nacional 34, a 13 kilómetros de la ciudad de Tartagal –cabecera departamental– y a 42 kilómetros de la frontera con Bolivia. Cuenta con una población de aproximadamente 270 personas, distribuidas en un total aproximado de 60 familias de las cuales 30 se reconocen como pertenecientes al pueblo guaraní y el resto corresponde a población criolla (provenientes fundamentalmente del Chaco salteño, de las provincias de Jujuy y Santiago del Estero, y de Bolivia). Sus habitantes –aborígenes como criollos– han adoptado al catolicismo como religión. La comunidad cuenta con una escuela primaria, salita de primeros auxilios, alumbrado público y el santuario de la Virgen de la Peña.

La población indígena se constituye como comunidad aborígen Yariguarenda con el reconocimiento del Estado a través del Registro Nacional de Comunidades Indígenas²⁷

rio Parapetí, pertenecen con toda seguridad al léxico chiriguano. Esto equivale a decir que en otras épocas, sobre esas mismas faldas, moraban numerosos grupos de naturales guaranínitos, como todavía los hay, mezclados con algunos chaneses” (Tommasini, 1937:60).

²⁴ De acuerdo a los testimonios de mis entrevistados, la estadia en los “campamentos” que se levantaban en los obrajes oscilaba entre dos y cuatro años. Generalmente, la gente se retiraba o era trasladada cuando la madera se agotaba. En los campamentos había mayoritariamente hombres. Trabajaban guaraníes, criollos y paraguayos. Si bien en la década del ’70 se estaba terminando la explotación forestal intensiva, los madereros mantuvieron su presencia en las comunidades indígenas hasta el ’80, trabajando a menor escala.

²⁵ Cuando los establecimientos azucareros se mecanizaron en la década del ’60, muchos guaraníes fueron despedidos. Estos trabajadores que provenían de distintas comunidades de origen se acercaron a asentamientos ya existentes o constituyeron nuevos.

²⁶ Según datos provenientes de la Encuesta Complementaria 2004-2005, realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) de Argentina, la población total ava guaraní en el país es de 21.807 de los cuales 17.592 están asentados en las provincias de Salta y Jujuy (Informe INAI). Mientras que la población que se identificó como guaraní es de un total de 22.059 de los cuales 6.758 residen en Salta y Jujuy. Además de guaraníes, conviven en esta misma región miembros de los pueblos Chané, Chorote, Chulupi, Kolla, Tapiete, Toba y Wichi.

²⁷ El INAI es la institución del Estado Nacional que tiene la responsabilidad de crear canales interculturales para la implementación de los derechos de los pueblos indígenas consagrados en la Constitución Nacional (Art. 75, Inc. 17). Fue creado a partir de la sanción de la Ley 23.302 en 1985 y, conforme a sus disposiciones, se constituye como una entidad descentralizada con participación indígena, dependiendo directamente del Ministerio de Desarrollo Social. Una de sus principales funciones consiste en disponer

(RENACI) desde marzo del 2003, siendo su representante político más visible la figura del “cacique”. Y es precisamente a este cargo que aparecen relacionados los primeros reclamos y movilizaciones por las tierras comunitarias que se inician a partir del año 1930, momento reconocido por los pobladores como el comienzo de la “*compra-venta y remate de tierras*”, de la explotación productiva (hortícola y ganadera) a gran escala en los territorios más fértiles y la consecuente expulsión, intimidación y atropello sufrido por las familias guaraníes que paulatinamente irán abandonando sus tierras. Para el año 1930 las tierras comunitarias pasan a formar parte de dos grandes fincas privadas. Más adelante volveremos a referirnos a este momento que trajo aparejado, en algunos casos, formas de resistencia y, en otros, el traslado hacia comunidades vecinas. En gran medida son esas familias guaraníes (descendientes de los pobladores originarios), que han resistido a lo largo de los años sucesivos intentos de “*desalojo*”²⁸ y de ocupación de sus tierras, quienes desde 2012 comenzaron a movilizarse para recuperar un espacio de 22 hectáreas dentro de la comunidad. Esta decisión había sido tomada conjuntamente en asamblea y, según me expresaron varias personas, “*surge de la necesidad de contar con un espacio donde vivir y desarrollarse como seres humanos*”, principalmente para los matrimonios jóvenes que eran quienes no disponían de espacio para construir sus viviendas y, por ello, tenían que optar entre convivir con sus padres o trasladarse a algún barrio periférico de Tartagal para alquilar una pieza.

Como adelantamos, en la comunidad Yariguarenda se ubica la Virgen de la Peña que desde mediados de 1800 hasta la actualidad pasó a convertirse en un centro religioso de devoción popular de gran importancia en el norte del país²⁹. Se trata, además, de una fiesta patronal –celebrada el tercer domingo de agosto³⁰ y el 8 de diciembre– que fue declarada de interés municipal y provincial y que año tras año recibe a miles de

la inscripción de comunidades indígenas en el RENACI.

²⁸ El uso del término desalojo no siempre refiere a la acción judicializada. En una gran cantidad de situaciones, las familias indígenas y criollas hacen uso de esta expresión para referirse a acciones y procesos que tienen como resultado su desplazamiento de espacios en donde realizan sus actividades productivas y donde habitan y desarrollan sus vidas cotidianas. En cambio, “la acción judicial de desalojo es la potestad que tiene toda persona física o jurídica que acredite ser titular registral del derecho de propiedad sobre un inmueble, para solicitar a la autoridad judicial competente que ordene el cese de una ocupación y la expulsión de los ocupantes previa sustentación del juicio correspondiente” (Mioni, Godoy Garraza y Alcoba, 2013:89). En la provincia de Salta, el Código Civil y Procesal y Comercial establece que la acción de desalojo se gestiona mediante juicio sumarísimo o verbal, lo que pauta su celeridad procesal. Esta modalidad trae aparejado que las instancias probatorias sean muy reducidas en plazos y escasas las oportunidades que tienen las partes para hacer valer las pruebas a su favor.

²⁹ De acuerdo a crónicas preservadas en el Convento Histórico franciscano de Tarija existen datos históricos que datan de 1904 y que confirman la aparición de la Virgen en el lugar. Sin embargo, cuando el fray P. M. Borghini recorría el chaco salteño por el año 1900 ya había registrado narraciones de peregrinos que acudían hacia Yariguarenda (Fuente: www.santuariodelapeña.com.ar). Yariguarenda no fue una “misión”, sino que dependió del Centro Misionero Franciscano de Tartagal que funcionó desde el año 1924 como sede de todas las misiones de la Custodia Provincial de Misioneros de Salta (Bossert, 2007:113).

³⁰ En la última fiesta patronal se calcula que asistieron 110.000 fieles (El Tribuno. Salta, 02/06/2013). La importancia que ha ido adquiriendo esta festividad puede deducirse de la presencia de una serie de autoridades religiosas y funcionarios políticos tanto locales como provinciales (Ver, por ejemplo, El Tribuno, 20/08/2013).

peregrinos norteros como devotos de países vecinos que se acercan a visitar el santuario y la peña santa. En 2008 este fenómeno religioso fue declarado de interés turístico por la municipalidad, aspirando a revalorizar el lugar y a impulsar un nuevo circuito de turismo religioso. En la actualidad, junto al santuario existe una casa de formación franciscana. Como consecuencia de una serie de promesas e intereses de inversión turísticos³¹, las tierras comunitarias se han valorizado, lo cual se evidencia, tal como pude observar durante mis sucesivas estadías, en la cantidad de personas foráneas que se acercan a la comunidad para consultar sobre la posibilidad de comprar tierras en la misma. La gran mayoría son fieles que llegan en auto o en moto y se dirigen hacia el santuario, lo cual llevó a varios de mis interlocutores a plantearme que “*hoy la misa es de ricos*”. Es interesante destacar que las recaudaciones del santuario no han traído aparejado mejoras para los pobladores indígenas ni criollos de la comunidad. Por el contrario, lo que se advierte es que la comunidad religiosa ha ido ganando tierras comunitarias (gran parte de ellas hoy alambradas) y que su presencia y actuación es vivida por los lugareños como una negación y discriminación hacia su condición aborigen. Así lo expresó Ayda Valdéz³², una de las mujeres de la comunidad:

Él [cura] se refiere a la comunidad como paraje Virgen de la Peña y colocó un cartel a la entrada de la comunidad que dice: “Bienvenido a Virgen de la Peña”, cuando la comunidad se llama Yariguarenda que es un nombre guaraní. El padre Sica no nos reconoce, nos niega, nos discrimina. Por eso reclamamos que nos respete como pueblos originarios. Él no nos conoce. No conoce nuestra historia. Porque, ¿cómo puede decirnos que no somos pueblo originario? Nosotros resistimos, nunca nos hemos ido para que nos digan que no somos guaraníes. Nosotros estamos acá, no nos hemos ido a ningún lado y seguimos resistiendo (Yariguarenda, 9 de junio de 2012).

A los intereses particulares puestos en la comunidad se suman otros que son motivo de confrontación y conflictividad en distintas comunidades indígenas del Departamento. Nos referimos a los recursos naturales ubicados en las comunidades –cuencas gasíferas y petrolíferas; bosques y montes; grandes extensiones de tierra y suelo apto para la producción comercial extensiva a secano de granos, con predominio

³¹ En esta línea, a través del Fondo de Reparación Histórica, se pavimentaron 3000 metros entre la ruta nacional y el acceso al santuario. En este escenario, el intendente Leavy (2008-actual) del Partido del Frente para la Victoria (FPV) sostuvo que la pavimentación es el puntapié inicial de “un proyecto turístico integral que prevé incluir a la variada geografía del departamento en un circuito único en el norte provincial” y describió como algunas de las propuestas a desarrollo el “ecoturismo, trekking, safaris fotográficos y avistaje de aves” (El Tribuno, 02/06/2013).

³² Todos los nombres propios de las personas que figuran en el trabajo cuentan con su debida autorización o fueron modificados.

de soja³³, poroto blanco y de color, maíz, maní y ocasionalmente cártamo— que son un factor más de conflicto entre pobladores indígenas y empresas multinacionales y terratenientes. En este sentido, lo que nos interesa aquí dimensionar es la conflictividad en tanto estos actores y las actividades que ellos emprenden son una de las principales fuentes de trabajo en la zona.

Es en este escenario, y ante la sentencia de desalojo judicial que recibe la comunidad Yariguarenda en paralelo a la implementación del relevamiento territorial³⁴ creado para suspender este tipo de medidas, que los pobladores indígenas de la comunidad, y en gran medida mujeres comienzan a movilizarse en pos de recuperar sus tierras. La orden de desalojo que la comunidad recibió en el año 2012 tenía como propósito que una de las familias criollas, asentadas en la comunidad y conocida como “Los Rivero”, haciendo uso del derecho veinteñal, tomara posesión de las 22 hectáreas que las familias indígenas de la comunidad reivindican como propias. Ahora bien, para estas mujeres guaraníes que venían participando de un proceso de participación política más amplio a nivel departamental de reivindicación de derechos acompañado por las técnicas de la ONG ARETEDE, el discurso de los derechos se fue consolidando como un lenguaje desde el cual producir un tipo de reclamo territorial indígena.

Talleres: fortaleciendo la historia, identidad y ‘derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas’

Una consecuencia de la visibilidad y atención que comenzaron a recibir las mujeres del Tercer Mundo a fines de los años ’70 por parte de políticas de desarrollo y agentes de la sociedad civil —organizaciones no gubernamentales, religiosas y comunitarias— fue el hecho de que si bien para algunos agentes ellas se transformaron en un nuevo “cliente” (Escobar, 1998), lo cierto es que también pasaron a ser vistas como un actor clave para mitigar la pobreza. Así, a medida que las mujeres fueron ganando protagonismo dentro de programas y áreas de desarrollo en los cuales tradicionalmente el foco habían sido hombres, las capacitaciones se volvieron una actividad fundamental para promover un lenguaje y conocimientos sobre derechos. Sin embargo, no será hasta fines del siglo XX que los pueblos indígenas se vuelven un sector que comienza a recibir atención por parte de agentes de desarrollo³⁵. En este sentido, vale la pena destacar el

³³ Salta es una de las zonas de Argentina donde la soja se ha expandido con mayor velocidad y con ella se intensificó la deforestación. La superficie cultivada en el ciclo de 2006/2007 fue de 569.810 has (Delgado, 2007). Las zonas más afectadas han sido las del umbral del Chaco y el chaco sub-húmedo.

³⁴ Cada carpeta se compone de una serie de requisitos: (1) resultados de un cuestionario socio-comunitario; (2) levantamiento territorial del territorio de la comunidad que debía comprender la narrativa y croquis, la cartografía temática elaborada con datos del levantamiento del territorio comunitario y la base cartográfica y base de datos en formato digital del sistema de información geográfica nacional; (3) el informe histórico antropológico y (4) el dictamen jurídico.

³⁵ En la década del ’90, los Estados latinoamericanos dejaron atrás las políticas paternalistas y de asimilación de los ’80 respecto de los indígenas para adoptar políticas más “participativas y multiculturales” de valorización o “acentuación” de las diferencias tomando los discursos multiculturales promovidos por las agencias internacionales de desarrollo (Jackson y Warren 2005; Spadafora 2005). Como parte de este proceso, varios países de Latinoamérica realizaron reformas constitucionales en las que se reconoció a las naciones como multiculturales y con ciudadanías plurales. Esto fue lo que sucedió en Guatemala,

rol central que tuvieron las instituciones y organizaciones no gubernamentales locales de desarrollo en la producción de este lenguaje de derechos que las mujeres han ido apropiando en instancias organizativas como los talleres, capacitaciones y encuentros de mujeres indígenas.

Las alianzas que ellas han trabado con agentes de desarrollo, especialmente de la sociedad civil, son un factor de peso en lo que respecta a la construcción y apropiación de un discurso propio de derechos y a los procesos de participación política que disputan y protagonizan. Estas alianzas estratégicas entre mujeres indígenas y la sociedad civil organizada y agentes de desarrollo, han sido reconocidas como muy significativas en lo que respecta al desarrollo de los liderazgos y procesos de reivindicación de derechos. Ahora bien, ¿qué tipo de conocimientos circulaban en estos espacios organizativos frecuentados por las mujeres guaraníes?

Desde fines de la década del '80 principios del '90 hasta la actualidad, muchas mujeres guaraníes de comunidades rurales y periurbanas del Departamento San Martín se han ido formando en un amplio abanico de temas: planificación familiar, salud y violencia, derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas, identidad, cultura e historia y comunicación (V. Castelnuovo, 2010). Para abordar estos temas la modalidad privilegiada por las técnicas de desarrollo ha sido la del *taller* realizado en comunidades indígenas y en el marco de Encuentros de Mujeres zonales y departamentales³⁶. La forma que asumían estos eventos –la del taller– estaba fundamentalmente vinculada con el sentido igualitario y participativo que las técnicas querían darles. De acuerdo a lo que transmitió Francisca Mendoza, una mujer guaraní de la zona, este espacio organizativo era percibido como un lugar donde las mujeres indígenas se *“fortalecen para seguir trabajando”* en sus comunidades (Encuentro de Mujeres, Caraparí, junio de 2005). En parte este fortalecimiento consistía en compartir experiencias y en identificar y reflexionar acerca de distintos asuntos que afectan negativamente a las mujeres y sus pueblos para luego proponer en base a sus derechos medidas orientadas a solucionarlos. Esto fue lo que expresó Berta Gómez, una mujer del pueblo Toba, cuya preocupación giraba en torno a la precaria situación de los títulos de tierra comunitarios: *“Estoy acá muy contenta de participar en el encuentro. Sin títulos no podemos hacer nada. Eso es lo primero. Hay proyectos de huerta y de granja también. Pero lo primero es la tierra”* (Encuentro de Mujeres, Caraparí, junio de 2005). El comentario de Berta sumado a la situación de confrontación por el avance de la construcción de un gasoducto que vivía Caraparí, la comunidad guaraní donde se estaba realizando el evento, llevó a que las técnicas retomaran sus palabras para proponer como actividad reflexionar sobre *“las luchas del pasado y de la actualidad: el papel de las mujeres”*. El debate se llevó

Nicaragua, Brasil, Colombia, México, Paraguay, Ecuador, Argentina, Perú y Venezuela.

³⁶ Los encuentros comienzan en el año 1999 siendo el último en 2006. De estos encuentros participan mujeres indígenas de los siete pueblos: Chané, Chulupí, Chorote, Guaraní, Tapiete, Toba y Wichí. En sus inicios participaron un total aproximado de 100 mujeres, llegando a asistir y movilizarse más de 2000 personas durante las marchas organizadas en la ciudad de Tartagal. Con excepción del último encuentro, la fecha elegida ha sido siempre la misma: el 8 de marzo, el día internacional de conmemoración a la mujer.

adelante en grupos no mayores de diez personas, coordinado por ellas mismas y cuyas conclusiones expusieron en un plenario. Un dato interesante que vale la pena destacar es que cuando las mujeres más jóvenes preguntaban a las ancianas sobre el rol que habían desempeñado, lo que surgió fue que si bien se las había invisibilizado muchas de ellas habían acompañado a sus maridos y familiares en las reivindicaciones de tierras. Las luchas por la tierra, sin embargo, no eran el único tema sobre el que reflexionaban los grupos. El respeto asociado a la figura de los ancianos y los recursos naturales, y la alimentación a los cuales se referían en sus discusiones también aparecían asociados con las luchas en relación al reconocimiento de cambios de prácticas culturales. En estas reflexiones en torno a las luchas en distintas épocas, reconocieron “*la pérdida*” de algunas “costumbres” al mismo tiempo que dieron especial valor a los cambios positivos en relación a la posición de la mujer indígena. En palabras de una de las mujeres: “*Antes la mujer dependía del hombre. Ahora, la mujer manda más. Si le preguntas a un hombre algo él te dice: “Pregúntale a mi mujer que ella sabe”*” (María Pachado, Encuentro de Mujeres, Caraparí, junio de 2005). Una vez terminadas las exposiciones de las mujeres en plenario, desde un costado del salón y de pie, Leda, una de las técnicas recuperó los temas que habían ido surgiendo con más recurrencia, y luego presentó la siguiente síntesis de la actividad:

Vimos el rol de la mujer, la situación de la mujer desde el pasado hasta ahora. Luchando tanto en lo cotidiano, todos los días, y hasta el día a día de hoy luchamos en la casa para sostenerla, para que nos reconozcan. Buscamos la igualdad en la casa con el marido. La lucha es la del pasado y la del presente. Tratamos de rescatar de las ancianas las mejores cosas, la cultura, la historia (Encuentro de Mujeres, Caraparí, junio de 2005).

Estos encuentros son muy significativos para las mujeres indígenas en tanto son considerados como un espacio donde intercambian experiencias de lucha, valorizan conocimientos de su propia historia y de la cultura, reflexionan sobre el posicionamiento que adoptaron en distintas épocas ante diversas situaciones y además se familiarizan con conocimientos ajenos –como el del discurso de los derechos– que son apropiados³⁷, seleccionados y utilizados posteriormente en función de sus propias metas y las de sus pueblos.

Para mostrar los usos y sentidos que estos conocimientos reciben, tomo dos testimonios recabados durante mi trabajo de campo que considero me permiten presentar a las mujeres guaraníes que se hallaban ocupando diversas posiciones dentro

³⁷ Para lo cual retomo la noción de “apropiación” de Rockwell, entendida como un proceso que conlleva el “sentido de la naturaleza activa/transformadora de la acción humana, y el carácter constrictivo/permisivo de la cultura” (1996:2). El uso de la noción sugiere que la apropiación de significados y prácticas culturales puede ocurrir en varias direcciones, y que no es necesariamente configurada como un modelo de apropiación unidireccional.

de la comunidad Yariguarenda, en el momento que decidieron recuperar sus tierras. Mi intención aquí no es otra que la de mostrar de qué forma esos conocimientos producidos en distintas instancias –capacitaciones, proyectos productivos, encuentros y talleres– traspasan esos espacios colándose en sus propias vidas. Irene Valdéz tiene ocho hermanos, dos han fallecido, e integra la familia extensa con mayor presencia de la comunidad Yariguarenda. Está casada y tiene nueve hijos y varios nietos a quienes ha criado. Vive en la comunidad y tiene aproximadamente sesenta años. Cuando la conocí en junio de 2012, ella era una de las mujeres responsables de mantener a través de diversas actividades una presencia diaria y constante en la “carpa de la resistencia”. Además de trabajar vendiendo empanadas y humitas en la ciudad de Tartagal y en la comunidad durante los días festivos, como también comercializando diversas frutas y hortalizas y maíz, mandioca, anco, kumanda³⁸. Según lo que me relató Irene, ella que recién empezó a estudiar a sus catorce años cuando trabajaba como niñera en una casa en el pueblo, a través de su trabajo pudo brindarles una educación a sus hijos. Irene participó en capacitaciones, proyectos productivos y encuentros de mujeres y de productores, y recordó así su experiencia:

“Leda nos enseñó a hacer proyectos y las leyes de las comunidades. Eso fue cuando vino del Chaco. Íbamos con Nancy, Marta, Ayda y yo. Luego quedamos tres... Al curso asistíamos mujeres y nos juntábamos en la comunidad de Tranquitas. Hicimos el primer proyecto y se aprobó. Trabajaba la Marta, el papá... Sembrábamos, teníamos siembra de choclo. Trabajábamos todos, ayudándonos en conjunto” (Yariguarenda, 14 de julio de 2013).

Según me contó, en ese curso se había explicado acerca de la importancia de gestionar una personería jurídica y cuando finalizó tal había sido el involucramiento de Irene que decidió presentar un bosquejo de la personería jurídica que pretendía para su comunidad y cuyo espíritu quedó plasmado en la versión final que obtuvieron por medio del INAI. Nancy, la hija mayor de Irene, fue otra de las mujeres que tuvo una destacada participación en este tipo de actividades. Junto a su madre, se había iniciado con un proyecto productivo, sin embargo, al poco tiempo, ella comenzó a asistir al Taller de Memoria Étnica, un espacio organizativo del que participaban mujeres indígenas de distintos pueblos y comunidades, con el objetivo de reflexionar acerca de la historia, cultura e identidad sobre los pueblos indígenas, tomando y poniendo en valor las voces de los ancianos. Esto fue lo que Nancy me contó acerca del trabajo que habían hecho en el taller:

³⁸ Muchos de estos productos los obtienen de la siembra realizada en huertas familiares y a partir del trabajo comunitario –minga– en un espacio denominado *koo* que es el cerco, nombre utilizado para designar una cantidad de parcelas de tierra destinadas a la agricultura. En las comunidades existen cercos comunitarios y familiares.

“El taller de memoria era en casa de Leda. Participé con la Marta. Yo iba a vender [al pueblo] y después ya me quedaba. El curso era, como nosotros somos Guaraní, queríamos saber cómo eran los Wichí, los Toba. Era saber las formas distintas. Íbamos de las 7 etnias. Sabíamos intercambiar las conversaciones. El idioma no es el mismo. Los curanderos, antes que no se sabían conocerse los médicos, se curaba con yuyos. Los Tobas tenían una forma de curar diferente a los Guaraní. Y qué yuyos usaban ellos. Sabíamos investigar cómo era el matrimonio de antes. Cuando la chica empezaba a menstruar los curanderos la encerraban y ahí al salir estaba lista para casarse. Y ella no elegía sino que los padres decían. Ellos no las dejaban que se casen con criollos. La Berta contaba que su mamá se casó así. El padre le eligió el marido. La mamá no fue porque se enamoró sino porque después de la primera menstruación le buscaban el marido. Pero no criollo, sino dentro de la comunidad. Y lo mismo contaba la Mariela Rojas que ha muerto. Ella era wichí. También los padres buscaban el marido para las hijas dentro de la comunidad. Eso hacíamos: investigación dentro del taller. A mí me tocó una comunidad que es Pablo Secretario y fuimos a entrevistar a un abuelito. Fuimos a preguntarle... Y los viejitos eran re celosos, no cuentan así nomás. Además hablan en idioma. De esa entrevista también participó Marta y la nieta del viejito fue quien por su familiaridad se ocupó de hacer las preguntas. Él contó que venía de la Guerra, igual que la mamá de mi papá. También nosotros le preguntamos a Marta, mi abuela, por medio del papá que también habla bien en idioma. Él no nos enseñó. Contábamos que el abuelo Valdéz cortaba mucha madera, había sido mujeriego. Investigábamos... de la pileta natural contamos que ahí vive la salamanca y otro contaba y así intercambiábamos. Y de las mujeres cuando tienen hijos que las persigue la víbora. Para mí era lindo porque como no sabíamos nada de cómo venían, cómo era antes, era lindo porque teníamos que preguntar y nos contaban cómo se vivía, cómo era. En el taller... Mariela hablaba de la tierra, siempre defendió los derechos de la tierra. Adonde iba hablaba de eso porque tenían ese problema. Y acá no porque la comunidad estaba en tierra privada y de ahí era la donación que le habían hecho al abuelo y estábamos tranquilos. En cambio en donde Mariela peleaban por la tierra. Acá ahora peleamos porque antes no pensábamos en los hijos de nosotros, en dónde iban a vivir y ahora hay que pelear la tierra para que los chicos tengan un lugar donde se van a quedar, para que hagan sus casas”.” (Yariguarenda, 14 de julio de 2013).

Además de viajar para participar de presentaciones del libro de Memoria Étnica que se hicieron en Buenos Aires y la ciudad de Salta, Nancy formó parte del primer grupo de comunicadores de radio que se formaron en la Universidad Nacional de Salta, sede Tartagal, y asistió a encuentros de mujeres a los que se refirió así: *“Yo iba a todos los Encuentros y, cuando nos organizamos, fuimos a una marcha en Salta de las mujeres. En Tartagal, acá, también, llevábamos antorchas. Por el día de la mujer hicimos la marcha y fuimos con antorchas por la plaza”*. La experiencia de Ayda Valdéz, tía de Nancy y hermana de Irene, se diferencia de las anteriores trayectorias en el hecho de que su formación en este tipo de instancias fue posterior.



Foto. Mujeres de Yariguarenda participando en las reuniones preparatorias del Encuentro de Mujeres, dirigentes y organizaciones, Centro Cultural Tartagal, octubre de 2006.

Cuando nos conocimos Ayda tenía cincuenta años, nueve hijos y tres nietos. Y, como el resto de los miembros de su familia, comparte el orgullo de ser hija de quien durante años ejerció el cargo de cacique *“peleando por las tierras de su comunidad para el bien de la gente”*. Durante muchos años, Ayda no tuvo una participación activa en las actividades que proponían las técnicas de ARETEDE, dedicándose la mayor parte del tiempo a la siembra y comercialización de productos agrícolas y a la crianza de sus hijos. Hasta que en febrero de 2012, la gente de *“la comunidad”* llega a la

conclusión de que no pueden continuar desarrollándose como seres humanos sin tierra y deciden recuperar algunas hectáreas. Es a partir de entonces que Ayda asume un rol protagónico que, avanzada la reivindicación, la lleva a asumir como *mburuvicha* –que significa cacique en guaraní– y a desarrollar su propio programa de radio: “Camino al cerco”³⁹. Un ámbito desde el cual reflexiona, entre otras cuestiones, sobre el espacio comunitario retomando la historia local y conocimientos sobre prácticas y esquemas culturales indígenas –los cercos, el monte, la minga⁴⁰, la relación con los espíritus y la naturaleza, etc.– que aparecen vinculados a conceptos de autonomía y justicia⁴¹. Vale la pena señalar que estos términos, como asimismo el de territorio, han formado parte de los contenidos que se debatieron en distintas instancias de las que las mujeres guaraníes de esta y otras comunidades vienen participando. Ayda se había apropiado de estos términos que circulaban durante los talleres organizados por ARETEDE⁴² y los utilizaba para reivindicar las tierras de su comunidad y el control del espacio que garantiza su supervivencia como pueblo y, en ese sentido, el derecho al ejercicio de su autonomía y a la auto afirmación identitaria y politización. Las presiones, amenazas e intimidaciones habían empezado hacía mucho tiempo atrás y la familia de Ayda fue una de las pocas que resistió y permaneció en las tierras de la comunidad, pues la gran mayoría de familias guaraníes optó por trasladarse a la comunidad vecina de Tranquitas. A esta situación que sufrían Ayda se refirió haciendo uso de la noción de “*justicia*”. La apropiación que ella hizo puso el acento en lo paradójico de contar con derechos que eran avasallados y reclamos que eran desatendidos por “*la justicia terrenal*”, pero que, no obstante, en algún momento podían ser atendidos por Yanderu Tumpa, el dios guaraní creador del mundo que dejó en la tierra a los espíritus protectores que defienden a los animales, plantas y personas. Se trata de una noción de justicia sumamente religiosa y catequizada, y en consecuencia con poco sustrato en la cosmovisión tradicional guaraní. Rememorando

³⁹ Este programa es transmitido semanalmente en la FM La Voz del Pueblos Indígena, desde la ciudad de Tartagal.

⁴⁰ La minga es un sistema de trabajo cooperativo y comunal a través del cual una persona brinda su ayuda a otra necesitada de sus servicios y como retribución recibe alimentos, cigarrillos, coca, vino, etc. En varias fuentes etnohistóricas e históricas, se menciona que durante el trabajo agrícola los hombres eran quienes limpiaban y preparaban la tierra, mientras las mujeres eran las responsables de preparar la chicha y comida para los trabajadores (Métraux 1931, 1935, Nordenskiöld 2002 [1912], Magrassi 1968).

⁴¹ En los talleres previos al Encuentro departamental de dirigentes, organizaciones y mujeres indígenas que se realizó en el año 2006, las delegadas indígenas debatieron estos conceptos y llegaron a una serie de conclusiones: la tierra y la justicia fueron considerados los pilares en base a los cuales se podía construir la autonomía que liberaría a los pueblos indígenas, y se afirmó que la autogestión y autogobierno eran centrales para poder definir sus propios modelos de organización cultural. Además, se valoró el territorio en función de los recursos naturales, el desarrollo de la agricultura y la ganadería y la producción de artesanías. Otra de las cuestiones que surgió de la reflexión fue que las mujeres asociaron la autonomía con poder decidir sobre su salud y educación (Castelnuovo, 2012).

⁴² Las fricciones y tensiones (Tsing, 2013)) entre los discursos de las ONG indigenistas (sobre valores que estructuran las luchas de los pueblos indígenas como los de autonomía, territorio y justicia) y ciertas ideas tradicionales indígenas (como por ejemplo las creencias religiosas) son materia de estudio de mi actual investigación, bajo el proyecto titulado “Pueblos indígenas, organizaciones no gubernamentales y programas de ‘desarrollo’: un análisis de procesos políticos en el norte salteño argentino (PICT, 2014-2016).

las intimidaciones sufridas por unos de los terratenientes que en repetidas ocasiones la amenazó con “voltear su casa con una topadora”, ella me contó:

“Pasé semanas en la noche clamando a este dios poderoso que yo tengo, pidiéndole a él que él vaya delante de nosotros peleando. Así que, mirá, lloraba yo porque mis hijos eran chiquititos y que vengan y te digan que salgamos porque estamos ocupando la tierra y que somos usurpadores, que tenemos que desocupar la tierra. Noches que pasé llorando, pidiendo que se haga justicia, no la justicia terrenal, sino la justicia divina. Porque como aborígen siempre hemos tenido un dios, como antes tenían el dios luna, la diosa luna, el dios sol, el viento, todo, y ahora seguimos teniendo ese dios. No porque seamos aborígenes no tenemos un dios, sino que tenemos un dios y es el dios que nos escucha y nos escucha. Croza ese era el que nos iba a meter la topadora. Y ese era el que nos decía todos los días, venía a jodernos y decirnos que tenemos que salir porque somos usurpadores, que tenemos que salir y así, has visto. Y eso, yo decía, mirá, viví toda mi vida llorando, porque eso nos pasaba, y digo yo, y después, con el tiempo, le embargaron todo. ¡Y sabes lo que era ver con mis ojos que este señor con tanto poder se quedó en la calle! ¡Le embargaron todo: camioneta, auto, todo se llevó el banco! Y bueno, digo, mirá, entonces, está el dios, ¿está o no está? Está el dios porque él hizo justicia. ¿Por qué? Porque él con ese poder que él tenía cuando tenía mucha plata quería llevarse a la gente por delante y eso fue terrible. Y bueno, ahí, yo digo que ese diocito, ese dios, está, está y está en todo momento porque al hacer esa justicia, las vacas... se les había entrado una peste a las vacas y se caían las vacas muertas. Día a día caían las vacas. ¡Era impresionante! Yo me impresionaba, yo sola, al ver que las vacas se caían enfermas, eran cebuses, caían enfermos y se morían” (Yariguarenda, 8 de junio de 2012).

Por último, vale la pena destacar cómo esa apropiación del lenguaje de derechos que realizaron las mujeres jugó un papel central en la toma de decisión de recuperar las tierras comunitarias. *¿Qué sucedió con el inmenso territorio de Yariguarenda? ¿Por qué nos quieren sacar de este lugar si nosotros siempre hemos estado aquí?*, habían sido algunas de las fórmulas más recurrentemente escogidas por mis interlocutoras para hablar acerca de la situación de tierras. Como veremos a continuación, esto implicó recuperar una colección de acontecimientos del pasado y del presente que se han configurando a partir de un abanico de prácticas, campos de poder y relaciones sociales que sucedieron

en este espacio. A este dinamismo espacial se han referido especialmente las mujeres al relatarnos⁴³ los distintos procesos de desposesión por despojo que han provocado una amplia resistencia indígena.

De las sombras hacia una política indígena de reconocimiento: respeto y justicia

Yariguarenda significa en guaraní lugar donde a partir de un fenómeno natural, las lluvias intensas o la creciente de la quebrada, los sapos rococo, una especie de gran tamaño, invaden la zona con sus cantos. Esto fue lo que nos contó durante una entrevista la anciana Marta Valdéz, mientras ensayábamos, junto a un grupo de mujeres de la comunidad, definiciones acerca de lo que representaban las tierras comunitarias para sus miembros con la intención de recopilar y sintetizar diversos conocimientos sobre el territorio. A la asignación de sentidos del territorio, se sumó el del registro de usos tradicionales del mismo, de circuitos tradicionales y actuales (más conocidos como *tape* que significa senda, camino) y de la toponimia. “¿Cómo se dice pileta? ¿Chorro? ¿Laguna?”, preguntaron las mujeres a la anciana. Entre todas fuimos registrando los términos y al mismo tiempo tomando nota de las prácticas vinculadas a estos. A modo de ejemplo, la anciana nos indicó adonde recolectaban la miel los antiguos, recordando que a ese lugar su padre lo llamaba *ierenda*. Marta también se refirió al sitio donde se encontraban las aguadas, al cerro que recorrían en busca de leña y miel como asimismo para cazar chanchos y *tapi-í mboreví* (anta o tapir), al lugar donde se encuentran las plantas medicinales como por ejemplo el *maticu* (tos) y árboles como el *aguai* cuyos frutos son comestibles y preparados hervidos como mermeladas, al *ñai urenda* sitio del que recogían la arcilla para hacer las tinajas. Estas referencias a conocimientos etnoecológicos y de la toponimia guaraní fueron entrelazándose con prácticas tradicionales y circuitos que describen las formas que asumen las relaciones entre los pobladores de la comunidad. En un momento de la conversación, Marta contó:

Ita es el sitio de la quebrada donde hay muchas piedras y de donde sale el carnaval, el *arete* [fiesta]. De la casa de mi abuela venía para acá el *arete*. La primera parada era en la casa del finado Caukota, que era de la familia de Aman. Después se iban a lo de Luisa Valdivieso y de ahí a lo de Méndez y luego llegaban acá... Méndez Moisés era simba.

Este registro de la toponimia asociada a recursos, áreas de uso tradicional, prácticas y experiencias significativas para el pueblo y comunidad guaraní fue el que posteriormente el grupo de mujeres con la colaboración de algunos jóvenes con habilidad para dibujar, volcaron a los mapas sobre la ocupación tradicional. La información recolectada fue además un sustrato fundamental para reflexionar acerca

⁴³ Las mujeres han estado débilmente representadas en proyectos de mapeos territoriales y se ha escrito muy poco sobre el tema (Ver Rocheleau et al., 1995).

de los territorios de los que habían sido despojados y su situación presente. La sistematización y materialización de este trabajo son los mapas titulados “Memorias del despojo” y “La situación actual”. Un correlato no buscado fue la valorización de los conocimientos que poseen los más antiguos y de la cartografía como una herramienta que les habilitaba una forma de diálogo con el Estado. Sin embargo, para el grupo de mujeres a cargo de realizar los mapas y la historia comunitaria estaba claro que al mismo tiempo que sus mapas recababan sus conocimientos sobre el territorio, aquellos impulsados por agentes estatales, en este caso los técnicos del INAI, podían atentar contra su reclamo o, al menos, no reflejarlo cabalmente. Esta mirada fundada en una historia de avasallamientos de sus territorios por parte del Estado y terceros llevó a que varias de las familias guaraníes de la comunidad adoptaran una mirada suspicaz sobre el trabajo realizado por los técnicos del INAI y a asumir un compromiso en el momento de relevar las coordenadas geográficas así como a la hora de evaluar la correspondencia o no entre el trabajo realizado por los expertos y el reclamo comunitario. Esto quedó reflejado cuando en una conversación acerca de los preparativos necesarios para salir a recorrer el territorio comunitario, varias mujeres del grupo se refirieron al trabajo de los técnicos y a su familiarización durante el relevamiento territorial con otras lógicas y percepciones del territorio (que implican conocimientos sobre escalas; símbolos de referencia; lectura de imágenes satelitales, etc.):

Ayda: No sé si lo has visto en el video, pero Julio [técnico del INAI] ha ido para allá. Si vamos tenemos que ir temprano, para ir para el lado de los cerros. Porque por todos esos lados anduvieron los del INAI. De ahí tomaron puntos y de ahí los unieron y así. Unieron todos esos puntos, [primero ellos] tomaban puntos. Punto allá, punto allá. Los bajaron [a la computadora] y después hicieron un mapa.

Entrevistadora: ¿Y ese mapa?

Marta: Es la cartografía que tienen que traer, todavía no la trajeron.

Ayda: Después vinieron ya con la computadora y lo bajaron satélite [a una imagen]. Así que ahí nos mostraron a nosotros y ahí hicimos nosotros los límites, aquí en la carpa [de la resistencia].

Marta. Si realmente era así o tomábamos más [refiriéndose a la demarcación realizada].

Entrevistadora: ¿Y estaba bien hecho?

Ellas. Sí, tomamos todo el territorio que nosotros ocupábamos. Todo está tomado, todo el territorio.

Marta había acompañado a su marido en la lucha por la tierra, y ahora eran varias de sus hijas quienes la protagonizaban. Pertenece a una de las primeras familias

que llegaron a la zona desde Boyuibe, en Bolivia, cuando sus padres escaparon de la Guerra del Chaco. Marta recuerda que cuando se instalaron, en la década del '40, "*había muchas familias, muchas familias guaraníes*". En ese entonces, las distintas familias vivían dispersas siguiendo una práctica de asentamiento compartida por los miembros de este pueblo: un mismo grupo familiar solía ubicarse alrededor de un patio central común, levantando varias casas en torno al mismo. Estos recuerdos que Marta traía acerca del uso del espacio y las relaciones comunitarias, sin embargo, aparecían en tensión con el momento en que los criollos habían comenzado a asentarse en la "*comunidad*" para trabajar en quintas y obrajes cercanos. Con su arribo se inauguró un nuevo momento a partir del cual es posible reconocer el uso de ciertos espacios como un marcador que permite establecer distinciones entre nosotros y los otros, en este caso, aborígenes y criollos pobres. El trabajo en las quintas trajo a su vez aparejado nuevos sentidos asociados a la tierra en tanto implicó otras formas de temporalidad vinculadas al cuidado, manejo y explotación de la misma. Cabe aclarar que con las quintas se asocia también el uso de alambres y mojones que aluden a formas y usos de la tierra características de la propiedad privada.

Otros criollos, en cambio, llegaron para arrendar y con ellos se instaló "*el temor*" entre la gente: "*Llegaron con cuchillo y revólver y atemorizaron a varias familias que fueron abandonando los cerros*". El hecho de que algunos se dedicaran a la siembra y contrataran a población nativa selló un tipo de relaciones que mis interlocutores caracterizaron como de "*explotación y discriminación*", pues rebajándolos a la calificación de "*indios*" en términos de no humanos, les pagaban su día de trabajo con tres mazorcas de maíz. Otra familia criolla, por ejemplo, carneaba vacas enfermas y vendía la carne a la gente. Estas prácticas no fueron muy diferentes a las que utilizaron los grandes terratenientes que, desde la década del '30, comenzaron a presentarse en la comunidad alegando ser los propietarios de las tierras. A partir de entonces, los "*patrullajes*" por la comunidad, las amenazas y constante uso de la fuerza, los "*azotes*" y "*atropellos*" y las negociaciones desiguales se convirtieron en las formas cotidianas que asumió la relación con los aborígenes. Sobre el espacio esto se traducía de la siguiente manera: mientras los terratenientes avanzaban sobre los "*llanos*" –las tierras más aptas para la ganadería–, las familias guaraníes retrocedían guareciéndose en los "*cerros*", en el "*monte*". En esta construcción polarizada del espacio los cerros y el monte se fueron construyendo como un espacio de seguridad y autonomía indígena. Las fincas también fueron un espacio particular de marcación de diferencias. Mientras los criollos ocupaban cargos de capataces, tractoristas y contratistas, los indígenas trabajaron bajo sus órdenes en grandes extensiones de tierra de las cuales habían sido desalojados y que eran destinadas fundamentalmente para la producción de verduras.

A medida que se sucedían los dueños, ventas y remates fueron surgiendo nuevos alambres, postes y mojones que restringieron aun más el espacio comunitario, imposibilitando el acceso a los sitios de caza, de recolección de miel, frutos silvestre, de leña y bejuco, tierras para la siembra, etc. Ese lenguaje del espacio asociado a un nuevo tipo de paisaje introducía una serie de tensiones con respecto a la definición

que los aborígenes le dan a la tierra. Al menos esto fue lo que planteó Ayda, cuando se representó la tierra diciéndome:

Yo nunca me imaginé pasar por esto. Pasar por esto que viendo cómo hay tanto interés en un pedazo de tierra que ni siquiera, yo me pongo a pensar, que ni siquiera es de uno. O sea, nosotros pertenecemos a la tierra, somos de la tierra, pero la tierra no es de nosotros. Porque si cuando nos morimos volvemos a la tierra entonces... De la tierra somos y a la tierra volvemos. Entonces, pertenecemos a la tierra. Y yo hay veces que me pongo a pensar eso. Mientras se viva, mientras uno viva en la tierra, la tierra hay que ocuparla, la tierra está para habitarla. Solamente estamos ocupando la tierra para vivir, porque el día de mañana no estamos y la tierra va a seguir. Entonces, la tierra no es de nosotros. Y yo pienso: ¡Es impresionante cómo se compra la tierra! ¡Se compra y la tienen no sé para qué! Y la tierra ha sido creada para que habiten, habiten nada más. Porque todo lo que es de la tierra se queda pues (Yariguarenda, 8 de junio, 2012).

Para los miembros de la comunidad, hablar de la tierra significa, entre otras cosas, explicitar un tipo de relación de respeto mutuo entre los humanos, la naturaleza y los espíritus que la habitan⁴⁴. Se trata de un respeto que tiene como pilar el equilibrio de las interacciones entre humanos y no humanos. Por el contrario, la violación de este principio podría llegar a traer aparejado diversas consecuencias negativas, dependiendo el caso. Así, por ejemplo, *coquera*, el dueño de monte y de los animales, es probable que se ofenda si un hombre no caza para alimentarse, o frente a aquel que por desconocimiento de la práctica se presenta sin “*pedir permiso*” o aquel otro que ignorando las costumbres utiliza “*fragancias perfumadas y brillantina*”. Como también puede molestarse ante la presencia de un cazador que toma una presa del monte sin darle a cambio a su dueño “coca y cigarrillos”, es decir, incumpliendo las reglas de la reciprocidad. Una consecuencia bastante común en estos casos suele ser que el espíritu protector aleja a los animales del cazador, impidiendo que alcance su objetivo. Esta relación mediada por no humanos que existe entre humanos y naturaleza y que velan por la seguridad de esta última, nos permite deducir el poder del que gozan estos espíritus. A esto se refirieron algunas mujeres cuando sentadas a unos metros de una fuente de agua natural, me describieron a *boirusu*, el dueño de la pileta:

Según mis abuelos, *boirusu* tiene casa ahí adentro y hay una puerta. Adentro dicen que es una ciudad. Y la otra puerta da a Laguna del Cielo. Cuando se abrió esa puerta fue la inun-

⁴⁴ Distintos aspectos de esta relación han sido analizados por Wright (2008); Tola (2009; 2012), entre otros.

dación. En el tiempo que se abrió hubo una creciente. Y debe ser que ahora se abrió también y por eso fue el alud. Hubo un año que hubo una inundación grandísima: llevó palos grandes y arrasó con varias casas. Los espíritus se enojan con la gente que llega de afuera, que pone cumbia y hace asados. Por eso muere gente.

A la gente de la comunidad la conoce y por eso nunca murió gente ahogada. Al boirusu le decimos salamanca, es donde existe diablo, mandingo. Es malo. Cuando la pileta está llena de agua es cuando el diablo quiere llevarse a gente. Varios han muerto ahí ahogados. Los que han muerto no son de la comunidad. Nosotros vivíamos en frente pero no nos bañábamos. Es un viborón el que chupa y después al rato sale a la superficie el cuerpo del ahogado (Julia Vilca y Ayda, 13 de junio 2012).

Ese mismo poder del espíritu de quitar vidas y provocar una inundación era el que le permitía además adoptar formas humanas tanto femeninas como masculinas: “*sirenas*” y “*hombres blancos*”. De lo que se desprende que sus conocimientos acerca del espacio van mucho más allá del habitus de la caza y la recolección; es también un discurso político cultural, o para ser más precisa, una práctica (creencias locales) que, si bien en las sombras, cataliza la política indígena y reafirma el control sobre el espacio. No profundizaré en la inundación del '80 ni en su vínculo con los desmontes y el alud más que para decir que trajo aparejado la relocalización de muchas de las familias guaraníes afectadas a la comunidad vecina de Tranquitas. Esto fue posible gracias a la gestión realizada en aquel entonces por el cacique Modesto Valdéz y su asistente Teresa Segundo, quienes ante las confrontaciones, intimidaciones y amenazas que sufrían por parte de los supuestos “dueños” percibieron que la única opción para las familias más afectadas de la quebrada era su traslado al lote fiscal 7, un total aproximado de 200 ha cuyos títulos comunitarios obtuvieron durante la gobernación de Roberto Romero (1983-1987). Ayda recordaba lo que su padre le había contado acerca de la obtención de tierras en Tranquitas de la siguiente manera: “Mirá, Valdéz, le dijo el gobernador, te vamos a dar este lote que es fiscal y ahí nunca más van a molestar a tu gente. Sacá a tu gente y llevála ahí”. Para muchos esta decisión no fue nada sencilla porque además de no haber vertientes de agua en la comunidad, las familias recién llegadas tuvieron que modificar sus antiguas formas de asentamiento por las del “loteo”, las cuales representaban la forma de urbanización existente en los pueblos. La gran mayoría de esas tierras de Yariguarenda de las que fueron expulsadas las familias guaraníes hoy se encuentran en manos de criollos y familias tartagalenses que las utilizan como casa quinta los fines de semana. Sin embargo, no todos los guaraníes dejaron la comunidad que muy pronto se convirtió en un espacio dinamitado.

En los años '80, las empresas Petromec y Geosur abrían caminos comunitarios dinamitando en búsqueda de petróleo. Algunos hombres de la comunidad trabajaron

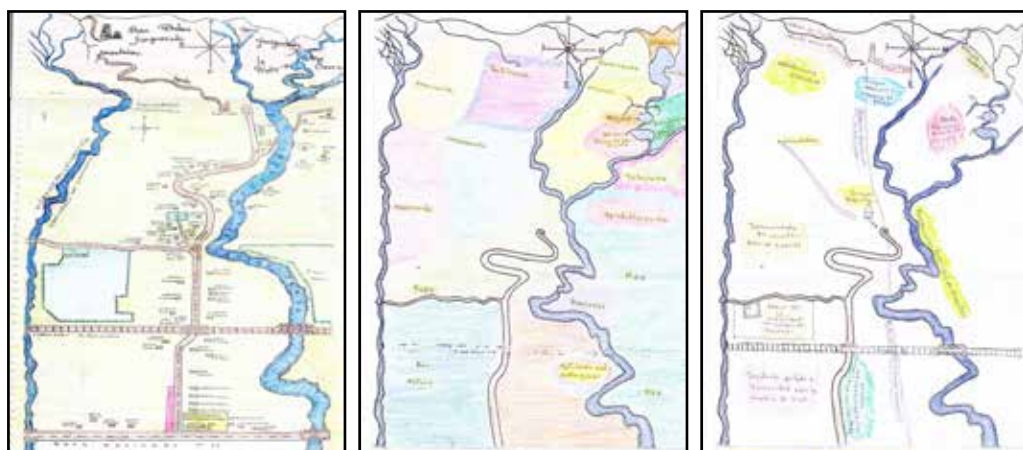
transportando dinamita, cavando pozos, abriendo picadas, y recordaron la magnitud del emprendimiento al que se refirieron aludiendo a la cantidad de trabajadores que eran contratados, los dos helipuertos que funcionaron y los cuatros años de permanencia de las empresas en la comunidad. Las empresas se retiraron repentinamente, dejando varias líneas sin detonar y dinamitas enterradas. La gente de la comunidad desconocía el peligro que corrían y eso fue lo que me expresaron Irene y su marido, Genaro, al contarme que durante años los chicos habían jugado con los cables de las dinamitas que les llamaban la atención por el colorido y con los cuales se hacían pulseras.

El reconocimiento de la actual judicialización de la vida social y, en consecuencia, la valorización del lenguaje de derechos como forma de relacionarse con el Estado conduce y motiva a muchas mujeres guaraníes a participar de espacios organizativos tales como talleres y encuentros. Si el lenguaje de derechos expresa la forma que adopta la relación entre Estado y pueblos indígenas, las mujeres percibieron a la cartografía como una herramienta para materializar sus derechos. En otras palabras, la cartografía es un mecanismo que estaría expresando ese lenguaje de derechos, en tanto ellas comprenden que se trata de una herramienta tanto de resistencia como de dominación. Las mujeres sabían que el relevamiento estaba siendo impulsado desde el Estado y en ese sentido ellas consideraban que una de sus tareas era asegurarse que la cartografía producida durante el relevamiento territorial registrara sus conocimientos sobre los usos, las prácticas y vivencias respecto al territorio. Las mujeres entendían que las familias guaraníes tenían otras coordenadas cognitivas y lo importante para ellas fue que esto quedara reflejado en los mapas. Esto lo lograrían por un lado, señalando a los técnicos del INAI encargados de recoger los “puntos” (localizaciones geográficas en el territorio) que luego serían volcados en un mapa y que ellos debían acreditar su conformidad con el mismo, verificando su correspondencia con el territorio reclamado. Por el otro, produciendo sus propios mapas del territorio desde una perspectiva histórica. Esto fue lo que hicieron las mujeres cuando elaboraron tres mapas: uno sobre la situación actual, otro respecto a las memorias del despejo y, un último, sobre la ocupación tradicional. A diferencia de la cartografía estatal estos mapas elaborados por las propias familias según me expresaron, y como yo misma pude comprobar, lograban traducir más adecuadamente la forma que tenía el territorio (menos geométrica) y además recuperaban una abundante toponimia de los sitios nombrados.

Los conocimientos y experiencias que ponen de relieve el despojo vivido por los miembros de la comunidad formaron parte de la recopilación realizada por varias mujeres en el marco de la reconstrucción de su pasado y presente con miras a proyectarse hacia el futuro. Como vimos, parte de ese trabajo que emprendieron tuvo que ver con poder elaborar mapas o “contra mapas” indígenas comunitarios y una narrativa histórica que si bien formaba parte de los requisitos del relevamiento territorial, se constituyeron como un ejercicio de reivindicación de su derecho a la tierra y al reconocimiento a la autonomía y autodeterminación acerca de sus recursos naturales⁴⁵ (V. Informe

⁴⁵ El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales (OIT) afectó el lenguaje correspondiente en las reformas constitucionales latinoamericanas y de otras convenciones internacionales. Según Offen, “las formas específicas en que el Convenio 169 define los

Yariguarenda. Historia comunitaria. Pueblo Guaraní). Sin embargo, este trabajo fue más allá; pues a medida que las mujeres avanzaban con su tarea este complejo proceso de reflexión desde sus derechos en el cual la tierra y la relación del pueblo guaraní con la naturaleza y los espíritus son fundamentales se volvieron un aspecto clave de su politización. Y en este sentido, es importante destacar, como afirma Offen, que “el proceso mismo del levantamiento de los mapas es tan importante como los mapas mismos”, en tanto este tipo de procesos han politizado profundamente tanto la identidad indígena como el concepto de derechos territoriales, y la relación entre estos dos” (2009:167). Lejos de ser los mapas objetos pasivos, estos representan una esperanza política, dado su enorme potencial para construir una nueva visión geográfica por parte de los pueblos indígenas (Íbid.).



Mapas elaborados por miembros de Yariguarenda: “La situación actual” y “Memorias del despojo”

Reflexiones finales

Los miembros de la comunidad estaban acostumbrados a que se los tildara de “*usurpadores*” aludiendo a su condición de no originarios del lugar, cuando haciendo pleno ejercicio de sus derechos decidieron recuperar parte de las tierras donde antiguamente sembraban. “*Resistimos desde el mes de febrero*”, me dijo Irene refiriéndose a ese momento en el que un grupo de mujeres guaraníes se plantearon hacerle frente a la policía e infantería cuyas intenciones eran amedrentarlos haciendo uso del “*palo y del garrote*”, la “*prepotencia*” y de un despliegue de vehículos que durante más de veinte días se presentaron diariamente en la comunidad. Sin embargo,

derechos a las tierras, a los recursos y el poder de autodeterminación de los pueblos indígenas ha tenido una fuerte influencia en las políticas geográficas de los pueblos indígenas tanto como en el lenguaje de sus demandas” (2009:172). Una vez ratificado por un gobierno, el Convenio adquiere el poder de una ley nacional que provee a los pueblos indígenas de poderes legales con los cuales pueden “responsabilizar a los gobiernos nacionales por sus acciones u omisiones” (Íbid.:173). Argentina ratificó el Convenio de la OIT en el año 2000.

la posición de lucha que las mujeres adoptaron, aun en los casos en que los varones por miedo a la policía retrocedieron y las dejaron solas, fue el preámbulo para los acontecimientos que se sucedieron. Me refiero a la sentencia de desalojo judicial que recibieron por parte de una de las juezas de Tartagal que logró, como me dijeron mis interlocutores, “*ejecutar la mayor cantidad de desalojos en el norte*”⁴⁶. El hecho de que las familias guaraníes logran frenar la orden de desalojo por medio del relevamiento y posteriormente demarcar un total de 1600 ha como tierras comunitarias, pone de relieve el modo en que la gente se fue apropiando de sus derechos y cómo los conocimientos del espacio pasaron a ocupar un lugar central en la forma que asumió la acción y lucha política que la comunidad emprendió en la búsqueda de hacer oír su demanda ante el Estado.

En la forma que adoptó el reclamo y en el posicionamiento y visibilidad que adquirieron las mujeres, fue central el rol que jugó la ONG ARETEDE, la cual partiendo del trabajo que venían realizando desde hacía años con varias de las mujeres de la comunidad, tomó como insumo la posición de lucha que ellas adoptaron para reflexionar acerca de la historia y la identidad del pueblo guaraní y para fortalecer la organización comunitaria. Las alianzas que las mujeres guaraníes han trabado con agentes de desarrollo, especialmente de la sociedad civil, son un factor de peso en lo que respecta a la construcción y apropiación de un discurso propio de derechos y a los procesos de participación política que disputan y protagonizan mujeres. Estas alianzas estratégicas entre mujeres indígenas y la sociedad civil organizada y agentes de desarrollo, han sido reconocidas como muy significativas en lo que respecta al desarrollo de los liderazgos y su discurso de derechos.

En este proceso de reivindicación de derechos, la producción de conocimientos geográficos actuó como un disparador que reforzó la identidad y los vínculos entre familias guaraníes que comparten la misma experiencia, y materializó en mapas la historia del despojo. De ahí que el trabajo fortaleció a los miembros guaraníes de la comunidad quienes reflexionando acerca de una colección de acontecimientos compartidos del pasado, presente y futuro, identificaron un espacio indígena que se ha ido y va configurando a partir de un abanico de prácticas, campos de poder y relaciones sociales que sucedieron y suceden en ese espacio. Como vimos, las modalidades específicas que adoptó en la zona el despojo ante el avance del capital fueron resignificadas por los propios actores durante el proceso de producción de conocimientos espaciales para a partir de ellas empezar a redefinir y disputar formas propias de ser indígena y de agencia política. En este sentido, lo que se deduce es que los procesos de reivindicación de tierras aparecen como una forma de canalizar prácticas políticas indígenas que aun cuando no son admitidas por la política moderna, no por ello dejan de tener un lugar fundamental en sus luchas y como sustento en los conflictos que se despliegan en la

⁴⁶ Esta percepción tiene fundamentos empíricos puesto que el juzgado de M. Lucía de Feudis al que se refieren es el que ejecutó mayor cantidad de desalojos del Departamento San Martín (Comunicación personal Leda Kantor, Aretede). A esto se suma el hecho de que más allá de que en el 2006 entró en vigencia la Ley 26160 de suspensión de desalojos, la destrucción del monte continuó en el Departamento, trayendo como consecuencia, en muchos casos, el desalojo de las comunidades (Naharro et al., 2010).

arena política. Los contra mapas elaborados por las familias guaraníes de Yariguarenda pueden pensarse como una herramienta de resistencia en términos de lo que Scott (2000) define como un guión oculto, puesto que las formas de representación y sentidos que estos mapas condensan aparecen como una crítica al poder y una forma de interpelar la reducción cartográfica estatal. En estas formas de acción política indígena y de auto afirmación identitaria es posible reconocer el papel central que tienen el respeto y el conocimiento del territorio para sus habitantes.

Referencias bibliográficas

- Almeida, I. 1991. *Indios, una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito, Abya Yala.
- Arenas, P. 2013. “La participación de Tucumán en el Relevamiento Territorial de la Ley 26160: una mirada desde las prácticas”. En: *Población y Sociedad*, Vol. 20, N° 2, pp. 125-136.
- Bossert, F. 2007. *Los chané del río Itiyuro, continuidades y transformaciones en la organización social*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Braticevic, S. y Cabana. J. 2013. “Aplicación de políticas públicas orientadas a Pueblos Indígenas en el marco del paradigma estatal emergente. Análisis del avance de la frontera agraria y sus contradicciones con el Programa de Relevamiento de la Ley 26.160”. En: *X Reunión de Antropología del Mercosur*, Córdoba, Argentina.
- Buliubasich, C. 2013. “La política indígena en Salta. Límites, contexto etnopolítico y luchas recientes”. *Runa*, N°34, FyLo, Buenos Aires, pp.59-71.
- Buliubasich, C. y González A. (cords.). 2009. *Los pueblos indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras, Departamento San Martín*. Salta, Centro Promocional de las investigaciones en Historia y Antropología (CEPIHA).
- Carrasco, M. y Briones C. 1996. “La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina”. En: *Serie Documentos en español*, n°18, Copenhague, IWGIA.
- Castelnuovo, N. 2010. *Las mujeres guaraníes en su encuentro con el desarrollo. Una etnografía sobre su participación política*. Tesis de Maestría en Antropología Social. IDES-IDAES/ UNSAM. Mimeo.
- Castelnuovo, N. 2012. *Mujeres guaraníes y desarrollo en el noroeste argentino*. Tesis de Doctorado (orientación Antropología Sociocultural), Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: Mimeo.
- Castelnuovo, N. 2014. Dándole ‘la palabra’: nuevas modalidades de liderazgo entre mujeres guaraníes del noroeste argentino. En: *Revista Universitas Humanística*, N° 79, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 89-113.
- Chapin, M.; Zachary L. y Bill, T. 2005. “Mapping indigenous lands”. En: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 34, pp.619-638.
- Comajuncosa, A. 1993. *Manifiesto Histórico, geográfico, topográfico, apostólico y político de lo que han trabajado entre fieles e infieles los misioneros franciscanos de Tarija 1754- 1810*. Tarija, Bolivia, Ed Offset Franciscana.

- Combès, I. y Saignes, T. 1991. *Alter ego. Naissance de l'identité chiguano*. Paris, EHESS/Cahiers de l'Homme.
- Combès, I. 2005. "Las batallas de Kuruyuki. Variaciones sobre una derrota chiriguana". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Nº 34 (2), pp. 221-233.
- De la Cadena, M. 2008. "Política indígena un análisis más allá de 'la política'". En: *Wan E. Journal*, Nº 4, abril, pp. 139-171.
- Delgado, O. 2007. "La ruta de la soja en el Noroeste argentino". En: Rulli, J. (comp), *Las repúblicas unidas de la soja. Radiografía de un modelo violento*. Buenos Aires. Grupo de Reflexión Rural.
- Delrio, W. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W.; Lenton, D.; Papazian, A. 2009. Agencia y política en tres conflictos sobre territorio Mapuche: Pulmarí / Leleque / Lonko Purrán. Sociedades de Paisajes áridos y semi-áridos. En: *Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas, Córdoba*, Vol. 2, pp. 147-165.
- Diagnóstico sobre la situación territorial de las comunidades indígenas asentadas en el área realizado por el Consejo de Coordinación de organizaciones de los Pueblos Indígenas de Salta (CCOPISA) en el marco del Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI), Programa de Atención a Grupos Vulnerables, Ministerio de Desarrollo Social y Medio Ambiente. s/f.
- Escobar, A. 1998 [1996]. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Norma.
- Escolar, D. 2007. *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires, Prometeo.
- Equipo Nacional de la Pastoral Aborígen. 2011. *Advertencia sobre la inejecución de las Leyes Nacionales Nº 26.160 y 26.554. Emergencia de la posesión y propiedad comunitaria indígena*. Mayo.
- Fernández Cornejo, A. D. 1836. "Descubrimiento de un nuevo camino desde el Valle de Centa hasta la Villa Tarija". En: Pedro de Angelis, *Colección de Obras y Documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las provincias del Río de La Plata*. Buenos Aires, Imprenta del Estado.
- Giarraca, N. 2003. "Las protestas agro rurales en la Argentina". En: Seone, J. (comp.) *Movimientos sociales y conflictos en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO.
- Gómez, M. D. 2008. "Las mujeres en el monte: las formas de vinculación con el monte que practican las mujeres tobas (qom)". En: *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá, vol. 44, pp. 373 – 373.
- Gordillo, G. y Leguizamón J. M. 2002. *El río y la frontera. Movilizaciones indígenas, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires, Biblos.
- Gordillo, G. y Hirsch S. (Comps). 2010. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, ICRJ' La Crujía.
- Gordillo, G. 2010. "Deseando otro lugar: Re-territorializaciones guaraníes". En: Gordillo, Gastón y Silvia, Hirsch (Comps). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, ICRJ' La Crujía.

ARTÍCULOS

Castelnuovo Biraben. Produciendo conocimiento geográfico: Procesos de resistencia de mujeres guaraníes...

- Gordillo, G. 2011. *Los lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires, Prometeo libros.
- Harvey, D. 2007 [2001]. *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid, Akal.
- Harvey, D. 2004. *El nuevo imperialismo*. Madrid, Akal.
- Harvey, D. 1996. *Justice, Nature, and the Geography of Difference*. Oxford, Blackwell.
- Harvey, D. 1989. *The condition of postmodernity*. Oxford, Blackwell.
- Hirsch, M. S. 2004. "Ser guaraní en el noroeste argentino: variantes de la construcción identitaria". En: *Revista de Indias*, Vol. LXIV, N° 230, pp. 67-80.
- Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). *Información estadística. Información extraída de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas*. Ministerio de Desarrollo Social. s/f.
- Informe *Yariguarenda. Historia comunitaria. Pueblo Guaraní*. s/f.
- Jackson, J. E. y Kay B. W. 2005. "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions". En: *Annual Review of Anthropology*, 34, pp. 549-73.
- Lefebvre, H. 1991 [1974]. *The production of space*. Oxford, Blackwell.
- Literas, L. 2011. *Del surco al monte. Subsistencia e identidad en las fronteras del trabajo asalariado y doméstico*. Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
- Magrassi, G. 1968. *Censo Nacional. Tomo II provincias de Chaco, Formosa, Jujuy, Misiones, Salta y Santa Fe. Resultados provisorios, censo 1967-68*. Buenos Aires, Ministerio del Interior. (Primera Parte: Monografías).
- Matarrese, M. 2011. *Disputas y negociaciones de sentido en torno al territorio pilagá (Provincia de Formosa)*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
- Massey, D. 2007. *Landscape/space/politics: an essay*. En: <http://thefutureoflandscape.wordpress.com/landscapespacepolitics-an-essay/>
- Métraux, A. 1930. "études sur la civilisation des indiens chiriguano". En: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán*, 1: pp. 295-493.
- Métraux, A. 1931. "La mujer en las sociedades primitivas". En: *Azul. Revista de Ciencias y Letras*, II (10) pp. 121-139.
- Métraux, A. 1935. "La mujer en la vida social y religiosa de los indios chiriguanos". En: *XXVI Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla, Tomo I, pp. 416-430.
- Mioni, W.; Godoy Garraza, G. y Alcoba, L. 2013. *Tierra Sin Mal. Aspectos jurídicos e institucionales del acceso a la tierra en Salta*. Jujuy, Ed. INTA.
- Naharro, N.; Álvarez, M. A. y Klarik M. F. 2010. "Territorio en disputa: reflexiones acerca de los discursos que legitiman la propiedad de la tierra en el Chaco salteño". En: Manzanal, M. y Villareal F. (comp), *El desarrollo y sus lógicas en disputa en territorios del norte argentino*. Buenos Aires, Ciccus, Cap. 6, pp. 133-152.
- Nordenskiöld, E. 2002 [1912]. *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz, Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano (APCOB).
- Offen, K. 2009. "O mapeas o te mapean: Mapeo indígena y negro en América Latina". En: *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, N° 10, pp- 163-189.

- Pifarré, F. 1989. *Los Guaraní-Chiriguano. Historia de un pueblo*. Cuadernos de investigación La Paz, Bolivia, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), Nº 31.
- Poderti, A. 1995. *San Ramón de la Nueva Orán: una ciudad, muchas historias*. Cuadernos de la Fundación Banco del Noroeste, Salta, Vol. 13.
- Racedo, J. 2013. "Construcciones de la identidad en las nuevas organizaciones de pueblos indígenas originarios. Continuidades y cambios". En: Runa, Buenos Aires, *FyLo*, Nº 34, pp. 49-57.
- Renshaw, J. 1988. Resources and Equality Among the Indians of the Paraguay Chaco. En: *Man, New Series*, Vol. 23, Nº 2, pp. 334-352.
- Rocheleau, D.; Slayter B. T.; D. and E. 1995. Gendered resource mapping: focusing on women's spaces in landscape. *Cult. Surv. Q.* 18: 62-68.
- Rockwell, E. 1996. "Keys to Appropriation: Rural Schooling in Mexico". En: Levinson, B. Saignes, T. 2007. *Historia del Pueblo Chiriguano*. Combès, I. (comp.). IFEA. La Paz, Bolivia, Plural editores.
- Salamanca, C. y Espina R. (comps). 2012. *Mapas y derechos: experiencias y aprendizajes en América Latina*. Rosario, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- Sawyer, S. 2004. *Crude Chronicles. Indigenous politics, multinational oil and Neoliberalism in Ecuador*. Durham & London: Duke University Press.
- Slavutsky, R. y Belli E. 2002. "Máscaras de occidente: la producción de la otredad". *Pacarina*, 2, pp. 323-336.
- Scott, J. C. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, DF, Ediciones Era, Colección Problemas de México.
- Sillitoe, P. 1998. The development of indigenous knowledge: a new applied anthropology. *Current Anthropology*, 39(2): 223-252.
- Soeane, J. 2006. "Movimientos sociales y recursos naturales en América latina: Resistencia al neoliberalismo, configuración de alternativas". En: *Sociedade e Estado*, Nº 21, Vol. 1.
- Spadafora, A. 2005. "Antropología, Desarrollo y Poblaciones Indígenas. Una perspectiva crítica desde el Cono Sur". En: Calavia, G., J. C.M. y Rodríguez, M. E. (Eds.), *Neoliberalismo, ONG's, pueblos indígenas en América Latina*. Málaga, SEPH, pp. 107-130.
- Stavenghagen, R. 1997. "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina". En: Gutierrez, E (comp.) *Identidades étnicas*. Madrid, Casa de América.
- Stephen, L. 2012. "Investigación en colaboración y su aplicación a la investigación de género en organizaciones transfronterizas". En: Ariza, M. y L. Velesco (coords.) *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México, COLEF-UNAM-IIS, pp. 187-239.
- Tola, F. 2009. *Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amerindien: les toba du Gran Chaco*. París, L'Harmattan.
- Tola, F. 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Buenos Aires, Biblos.
- Toledo, V. 1992. «Utopía y naturaleza: El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina». En: *Nueva Sociedad*, Nº 122.

ARTÍCULOS

Castelnuovo Biraben. Produciendo conocimiento geográfico: Procesos de resistencia de mujeres guaraníes...

- Tommasini, F. G. O.F.M. 1937. *La civilización cristiana del Chaco*. Primera parte (1554-1810)*, Biblioteca de Doctrina Católica, Vol. XXV. Buenos Aires, Librería Santa Catalina.
- Trincherero, H. 2000. *Los Dominios del Demonio*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Tsing, A. L. 2013. “La selva de las colaboraciones”. En: [Montserrat Cañedo Rodríguez](#) (Coord.), *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Colección Estructuras y Procesos. Ciencias Sociales. España, Editorial Trotta, pp. 266-295.
- VV.AA. 2007. *Mujeres dirigentes indígenas. Relatos e Historias de vida*. Cultura ciudadanía y diversidad. Buenos Aires, Secretaría de Cultura, Presidencia de la Nación.
- Wright, P. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Editorial Biblos/Culturalia.
- Yúdice, G. 1992. “Testimonio y concientización”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 18, No. 36, La Voz del Otro, Testimonio, Subalternidad y Verdad Narrativa, pp. 211-232.

Otras fuentes

- El Tribuno. Salta. “Revalorizan el santuario de la Virgen de la Peña”. 02/06/2013. Consultado el 30/08/2013.
- El Tribuno. Salta. “Monseñor Colombo consagró el templo a la Virgen de la Peña”. 20/08/2013. Consultado el 30/08/2013.
- Informe *Yariguarenda. Historia comunitaria. Pueblo Guaraní*. 2012. Acompañamiento técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar <http://www.santuariodelapeña.com.ar>, consultado el 30/08/2013
- http://www.boletinoficialsalta.gov.ar/DetalleCartaMunicipal.php?nro_anexo=19, Carta Orgánica Municipal, Municipio de Tartagal, consultado el 30/08/2013