



Artículos de Investigación

“Reparación histórica” y “municipalización”: el caso de la comunidad Huarpe de Guanacache, San Luis - Argentina

Aldana Calderón Archina

Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba

Becaria doctoral - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y

Técnicas. Instituto de Antropología de Córdoba

Argentina.

aldana_c03@hotmail.com

Resumen

En la provincia de San Luis, la ‘cuestión indígena’ fue incorporada en la agenda estatal mediante una serie de políticas e iniciativas que comienzan a ponerse en marcha en el 2006. A partir del trabajo de campo etnográfico realizado en la Comunidad huarpe de Guanacache, analizo en este artículo los efectos que han tenido las políticas de reconocimiento indígena en la provincia. Centro la atención en los alcances e implicancias resultantes del proceso de “autonomía municipal” en el seno de la Comunidad. En este sentido, mi propósito es indagar en qué consiste esa presunta autonomía que se les confiere en tanto municipio, ¿qué implicó constituirse como tal?, ¿cómo se efectiviza el status de autonomía?, ¿cómo se ejerce?, ¿se trata de un autogobierno?

PALABRAS CLAVE: Estado; Comunidad Huarpe; Autonomía.

“Historical reparation” and “Municipalization”: The case of the Huarpe Community from Guanacache, San Luis - Argentina

Abstract

In the province of San Luis, the ‘indigenous issue’ was introduced in the State’s agenda through a series of public policies that began in 2006. In this article, I employ my ethnography at the Huarpe Community from Guanacache to analyse the effects of the policies of indigenous recognition in San Luis. I focus on the scope and implications of the process of ‘municipal autonomy’ for the Community. My aim is to inquire in the proper meaning of this alleged autonomy: what does it imply for the Community?; how is it that such a status is asserted?; how is it exerted?; is it equivalent to a self-government?

KEY WORDS: STATE; HUARPE INDIGENOUS COMMUNITY; AUTONOMY.

Recibido el 14/07/2016; recibido con modificaciones el 20/11/2016; aceptado el 22/11/2016.

Introducción

El proceso de incorporación de los pueblos indígenas a las agendas estatales resulta en un escenario de nuevas configuraciones políticas discursivas en el plano social, legal e institucional entramadas al multiculturalismo. En este sentido, Boccara y Ayala (2011) remiten a los nuevos diagramas de saber/poder que denominan ‘etnogubernamentalidad’. Asimismo, varios trabajos aluden a tales procesos bajo otras conceptualizaciones como ‘neindigenismo’ (Pacheco de Oliveira, 2006), ‘multiculturalismo neoliberal’ (Hale, 2002), o ‘ciudadanía étnica o cultural’ (De la Peña, 2006; Kymlicka, 1996), en la medida que nos permiten ver las particularidades de la inserción y sedimentación de procesos globales en prácticas locales.

A grandes rasgos, estas conceptualizaciones exploran la redefinición de la ‘cuestión indígena’ dentro de un nuevo marco jurídico e institucional. De esta manera, Hale puntualiza en la interconexión entre multiculturalismo y neoliberalismo, en tanto que son los propulsores del neoliberalismo quienes —aunque de manera limitada— apoyan los derechos culturales indígenas. Por tal motivo, plantea un análisis crítico de las amenazas y los supuestos logros de estas reformas proindígena (Hale, 2002: 7). Entre tanto, Boccara y Ayala (2011) se enfocan en el cómo del multiculturalismo, su mecánica y funcionamiento, efectos y agentes que lo implementan, argumentando que se trata de un nuevo gobierno de lo étnico. Por su parte, Pacheco de Oliveira (2006) pone su atención en los procesos jurídicos, administrativos y políticos a través de los cuales el Estado-Nación debe reconocer y actualizar los derechos indígenas sobre la tierra.

Desde hace más de dos décadas en América Latina distintos grupos indígenas irrumpieron en el espacio público como sujetos políticos; en dicho contexto, emergieron nuevas formas de activismo (Gordillo y Hirsch, 2010) y se produjo un proceso de expansión de sus derechos y reconocimiento de la diferencia cultural (Hale, 2002; Briones, 2005). En tal sentido, los Estados nacionales y provinciales se han encargado de sancionar nuevas legislaciones y dispositivos burocráticos para así “regular” y “conducir” dichas interpelaciones (Bidaseca *et al.*, 2008).

En el caso de Argentina, cabe mencionar sucintamente la promulgación de la Ley nacional 23.302 de protección de Comunidades Aborígenes sancionada en 1985, y la reforma constitu-

cional de 1994 a partir de la cual se reconoce “la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos”. Puntualmente en la zona de Cuyo (centro oeste argentino) en las provincias de San Juan y Mendoza, desde mediados de la década de 1990, se dio a conocer una activa militancia huarpe en las ciudades y que posteriormente se extendió hacia las zonas rurales (Escolar, 2005, 2007). Distinto fue en el caso de San Luis, puesto que las denominadas ‘reemergencias étnicas’ no aparecieron públicamente hasta pasado el año 2000 (Espinosa, 2013). Fue la Comunidad huarpe de Guanacache la primera comunidad originaria en darse conocer públicamente, a través de la prensa local y en ser reconocida por el gobierno sanluiseño.

En el presente trabajo me interesa tratar el agenciamiento por parte de la Comunidad huarpe de Guanacache tras volverse objeto/sujeto de la “política de reparación histórica de las culturas originarias”, tal como se denominó a una serie de normativas indigenistas del ámbito provincial que se fueron articulando desde 2006 hasta la actualidad.

Para ello focalizaré principalmente en dos cuestiones: primero, en las implicancias de tal política y cómo ello afectó a los integrantes de la Comunidad huarpe, y, segundo, en la autonomía municipal que se le otorgó a la Comunidad huarpe en tanto que es reconocida por el Estado provincial como un municipio de “estatus mínimo y provisorio” a partir del decreto provincial N° 1751-MGJyC, del año 2011.¹ Para problematizar los alcances y las implicancias de la autonomía municipal me valdré del trabajo de campo etnográfico realizado en dicha Comunidad durante el año 2014.²

La Comunidad huarpe de Guanacache se encuentra en el paraje La Repesita, correspondiente al departamento Ayacucho, ubicado hacia el noroeste de la provincia de San Luis y a escasos metros del control policial que se haya sobre el límite provincial con San Juan. Si se va por la ruta nacional N°20 se puede acceder fácilmente al territorio de la Comunidad. Desde el camino se observa la Escuela Digital Xucum Pe (hijos del sol) ubicada dentro del mismo (ver Imagen 1). Las paredes coloridas de esta resaltan en medio de la aridez del paisaje —característico de la zona de las (desecadas) Lagunas de Guanacache—,³ al igual que la escultura ubicada próxima a la banquina, metros antes del acceso (ver Imagen 2). Así, si el viajante está atento, seguramente podrá observar que el paisaje es bastante



Imagen 1: Tranquera de acceso. Fotografía tomada por la autora, 2014.



Imagen 2: Acceso Comunidad huarpe de Guanacache. Fotografía tomada por la autora, 2014.

similar en esta zona, al menos como quien va desde la ciudad capital de San Luis y hasta la localidad sanjuanina del Encón —o a la inversa—. Se avistan algarrobos sobre un suelo arenoso, por partes rojizo, y en otras donde simplemente se ve la tierra resquebrajada dada la apremiante sequía; por lo que probablemente las construcciones que nombraba despierten la atención de quien pase por allí, y se pregunte qué pasa del otro lado de la tranquera. Al menos, tal fue mi caso durante la primera visita que realicé en enero de 2014.

¿Tutelaje o libre determinación?

En 2006 el gobierno provincial reconoció a la organización huarpe como la primera comunidad indígena de la provincia, y al poco tiempo fueron reconocidas otras dos comunidades ranqueles que luego conformaron el Pueblo Ranquel de San Luis, al cual la “política de reparación” también atañe (ver Espinosa, 2013, 2013a). Los tres grupos familiares extensos que comprende la Comunidad huarpe, y que hacen un total de cincuenta personas aproximadamente, venían trabajando en la reivindicación de sus orígenes huarpes y reclamando el reconocimiento público

hacia ya tres años. Dentro de las prácticas realizadas cabe mencionar la tramitación de la personería jurídica nacional, como la realización de talleres de memoria oral junto con una ONG ambiental.⁴

A partir de lo indagado en trabajos anteriores (Calderón Archina, 2015), postulo que el proceso de comunalización (Brow, 1990) y de reemergencia huarpe en San Luis se remonta a inicios del siglo XXI, y está vinculado a una serie de eventos que se fueron entrecruzando, como la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (2004-2005), el trabajo de la ONG ambiental Inti Cuyum junto con la ampliación del Sitio Ramsar⁵ y los talleres mencionados, entre otros hechos que permitieron ir avivando memorias colectivas en relación a la pertenencia y permanencia en sus tierras, en la zona de las Lagunas de Guanacache y a sus ancestros huarpes. Lo que en algunos casos devino en el nucleamiento como comunidad indígena con personería jurídica, dado que este proceso no resultó de la misma manera en todas las familias de la zona que también se autodenominan huarpes.⁶

Aclarado esto, aquí me centraré en lo ocurrido luego del reconocimiento estatal provincial, ¿qué implicancias y efectos tuvo la política indigenista en este grupo de familias?, ¿cómo impactó en la cotidianeidad de dicha organización? Y por sobre todo, me interesa indagar en relación a lo establecido por el ya mencionado decreto provincial N° 1751-MGJyC-2011:

La constitución de un ejido municipal, como estatus mínimo de carácter provisorio, con la que se posibilite el aseguramiento del desarrollo integral y sustentable del Pueblo Huarpe,⁷ arbitrando medios concretos que posibilitarán la planificación y el acceso al capital que les permita adquirir plena autonomía y viabilidad económico-financiera como así también ejercer libremente los derechos a la autodeterminación, y a establecer con ello las prioridades que mejor les convenga a sus intereses.

Dicha disposición distingue al caso sanluisense respecto de otras políticas de reconocimiento e integración de colectivos indígenas u 'otros internos' provinciales (Briones, 2005). A partir de lo establecido, vemos que la autonomía municipal así como la posibilidad de proyectarse hacia la libre determinación quedan asentadas en el plano legislativo y, por consiguiente, son las autoridades indígenas las que pasan a ejercer la autonomía política en el territorio indígena. Esto representa la conquista de una de las principales demandas por la que los movimientos indígenas

de América Latina vienen bregando desde 1990 (Bengoia, 2009: 9). Entonces las preguntas radican en: ¿cómo se efectiviza tal status de autonomía?, ¿cómo se la ejerce?, ¿en qué consiste? Es en tal dirección que indagaré.

Dentro de los escasos estudios que abordan la temática de pueblos indígenas en San Luis, se encuentra el trabajo de Chocobare (2012, 2013). La autora recoge la perspectiva de 'poder tutelar' elaborada por Souza Lima (1995) para el caso brasileño.⁸ En este sentido, Chocobare plantea —a partir de su pesquisa sobre la conformación de las comunidades rankülches⁹ (actual Pueblo Ranquel)—, que el Estado provincial efectúa "acciones especiales" de reconocimiento y reparación, configurándose una suerte de régimen tutelar. Más precisamente, el ejercicio de tutela se produciría cuando el Estado sanluisense les otorga el "estatus de indio" y los define como "desprotegidos" que requerirían de una acción estatal diferencial consagrada con derechos espaciales (Chocobare, 2013: 5).

Al respecto, pienso que si bien pueden advertirse a través de los discursos oficiales algunos rasgos paternalistas, estos no se limitarían a un particular trato para con las "culturas originarias".¹⁰ Asimismo, si nos centramos en dicho argumento desatendemos que lo llamativo de esta política está en que se promueve, al menos discursivamente, que las comunidades alcancen la "plena autonomía" al mismo tiempo que los equipara a un municipio procurando su autonomía política, económica y cultural.

Es necesario aclarar que al constituirse bajo la forma administrativa municipal con "status mínimo y provisorio", lo "provisorio" queda sujeto a que el Estado nacional reconozca a la Comunidad como "Nación preexistente" y, en consecuencia, pueda alcanzar un status normativo adecuado y mayor, tal como establece el decreto que así la nombra (N° 1751-MGJyC). Esto se debe a que, si bien el Estado provincial realizó el reconocimiento en consonancia con la Ley nacional N° 23.302, legitimó el carácter nacional del pueblo huarpe y consideró a los actuales integrantes como los descendientes de "uno de los Pueblos Originarios preexistentes a los demás ciudadanos que componen el Estado Argentino". Consiguientemente, se produjo un solapamiento entre la figura de la "comunidad indígena" fijada por la ley nacional más el "status municipal", otorgado por el Estado provincial.¹¹

Si bien este tema no se agota aquí, por el momento puede plantearse una lectura del mismo

en términos de una disputa de soberanía estatal (Escolar, 2007). Es decir, aquí los indígenas huarpes no solo se vuelven objeto/sujeto de políticas estatales sino, también, un medio a través del cual se libran ciertas disputas con el Estado —y el gobierno— nacional. Además, estas estrategias revelan cómo el Estado constantemente redefine sus modos de gobernar y legislar en y a través de los márgenes (Das y Poole, 2008: 24). Asimismo, no podemos pasar por alto el hecho de que estas reformas tienen lugar en un espacio fronterizo, los límites entre dos estados provinciales, por lo que es válido argumentar que la política de reconocimiento es a la vez una forma de afianzar la jurisdicción provincial sobre un territorio de frontera. Más adelante retomaré este último tema.

Así, entonces, sugiero que a juzgar por el tipo de reconocimiento estatal y por cómo se viene pensando la diversidad y la inclusión en general en la provincia, una lectura de este proceso amerita discutir las nociones de “régimen tutelar” bajo las lecturas que plantean una gubernamentalidad de nuevo tipo. Basándome en la concepción elaborada por Foucault (1999), entiendo a la gubernamentalidad como una serie de dispositivos que a través del despliegue de políticas, proyectos, discursos y prácticas, conducen a regular el comportamiento de los actores sociales —incluidas las comunidades indígenas— hacia fines específicos (participación ciudadana, inclusión social y digital, desarrollo sostenible, entre otros).

Tal enfoque no implica pasar por alto o descuidar si estamos o no ante ciertos tratos paternalistas, pero si nos reducimos a ello, se obturan otro tipos de análisis que dadas ciertas características del caso quizás resulten más provechosos para pensar estos nuevos escenarios. Siguiendo con esta línea, en los próximos apartados describiré y analizaré cómo resultó la incorporación de la Comunidad huarpe al Estado provincial en tanto municipio.

Restitución de tierras y conformación del municipio huarpe, ¿reparación histórica?

La restitución de parte del “territorio ancestral”¹² en octubre de 2007 fue de los primeros pasos en concretar lo pautado en un Acta Compromiso¹³ y consistió en la entrega de 6.800 hectáreas, cuya ubicación detallé al inicio. Luego se realizó la construcción de viviendas y el resto de la infraestructura, y, paulatinamente, las mismas fueron habitadas por las familias huarpes. Para cuando

comencé con el trabajo de campo etnográfico ya habían pasado siete años de la ‘restitución’, cinco años de la entrega de las viviendas junto con la escuela y el hospital y, cinco años también, desde que comenzaron con la construcción del tendido eléctrico y de la red de agua, en tanto que hasta entonces no contaban con ninguno de los servicios básicos. Resumidamente, podemos decir que esta serie de acciones fueron las que acompañaron la conformación de lo que sería el municipio, consolidándose en 2011 cuando asumió el “jefe administrativo”, homologado al cargo de “cacique”.

Puntualmente en cuanto a la restitución territorial, esta debe comprenderse entramada a toda una serie de acciones gubernamentales efectuadas por el gobierno provincial tras la firma de una Acta de Compromiso entre el Estado sanluisino y las comunidades indígenas en octubre de 2006. Lo que derivó en la apertura de la “agenda de las culturas originarias” en el mismo año. Dicha agenda abrió paso a las políticas y proyectos para con los indígenas, articulando de este modo la “política de reparación histórica”.

Para una comprensión más acabada del contexto que facilitó el surgimiento de esta política indigenista, debemos atender al modo en que la misma se fue erigiendo en sintonía con la apuesta por la “inclusión social” —y “digital”—.¹⁴ Esta iniciativa, que venía abrevando como política de Estado en la provincia a través de la implementación del Plan Inclusión Social Trabajo por San Luis¹⁵ desde 2003 (que continúa actualmente), fue planteada como una solución ante la coyuntura desfavorable que atravesaba el país pos 2001 (ver Espinosa, 2013a). No obstante, este plan dirigido a los desocupados más que una mera salida ante la crisis, fue presentado como el impulsor de la cultura del trabajo y uno de los pilares de la política gubernativa que inauguró Alberto Rodríguez Saá al asumir en 2003. Así, la “inclusión de los excluidos y el empoderamiento de los pobres” constituyeron la base de las medidas que propuso Rodríguez Saá en el acto mismo de asunción y que fueron plasmados en un “tratado de convivencia” (Espinosa, 2013a: 3).¹⁶

En línea con esto, años más tarde, se sumaron a la lista de “excluidos” las “culturas originarias” poniendo énfasis en el “resurgimiento” de las mismas, en tanto que se dispuso “reivindicar su identidad legítima y reparar a las culturas sobrevivientes que han sido rezagadas del resto de la ciudadanía”.¹⁷ En esta dirección, desde gobierno provincial se posicionó al Estado como el encargado de llevar a cabo las acciones y medidas ne-

cesarias a los fines de hacer efectivos sus derechos individuales y colectivos a través de “una política indígena incluyente”. La incorporación de las “culturas originarias” se produjo durante un periodo de redefinición del papel del Estado y consistió en la extensión de planes sociales a la población indígena articulada a una asunción activa por parte de los “beneficiarios” (Lenton y Lorenzetti, 2005: 265).

Luego de la apertura de la “agenda de culturas originarias”, se instauró el Área de Culturas Originarias (desde 2007 hasta el año siguiente) de la cual formó parte Pascuala Guakinchay, miembro y referente política de la Comunidad huarpe de Guanacache, y actualmente cacique de la misma. Esta área luego dio paso a la instauración del Programa Culturas Originarias perteneciente al Ministerio de Turismo y las Culturas, y que hasta 2015 tuvo como jefa a Guakinchay. A partir de lo registrado en mi trabajo de campo, su función puede resumirse básicamente como la encargada de intermediar entre el gobierno y las comunidades indígenas, siendo tanto funcionaria estatal como representante indígena, por momentos prevaleciendo un rol sobre otro.

Vemos que una de las principales vías de integración fue a través de la entrega de planes sociales de trabajo, quedando así ‘la cuestión indígena’ en un segundo plano. No obstante, a medida que se fueron efectuando las acciones específicas para con los indígenas, la “política de reparación de las culturas originarias” fue adquiriendo características específicas que la distinguen de otras políticas sociales y culturales. Respecto de las medidas y acciones que se desprenden de la política indigenista, considero relevante subrayar aquí dos de ellas: (a) la restitución de parte del territorio ancestral junto con la construcción de viviendas, un hospital y una escuela; y (b) el estatus municipal que se le otorgó argumentando que se pretende que alcancen su “libre determinación”.

En cuanto al primero, considero que esta forma de incorporación devino en una territorialización dado que implicó un traslado hacia las nuevas viviendas y una nueva redistribución del espacio. Si bien desde el gobierno provincial se argumentó que se trató de respetar la ubicación de las viviendas originales y que el traslado fue realizado mediante la “consulta previa e informada”,¹⁸ en definitiva, las modificaciones en el espacio fueron inevitables puesto que algunas de estas familias no vivían dentro del territorio que se les restituyó y, los que vivían en grupo familiar extenso en una sola casa —padres, hermanos

y primos— pasaron a vivir como familias nucleares en su propia casa.¹⁹

Las viviendas construidas fueron distribuidas en siete núcleos, compuestos de dos hasta cuatro casas, agrupándolas según el grado de cercanía entre los grupos familiares. Por ejemplo, dentro de un mismo núcleo se encuentran cuatro viviendas en donde los jefes/as de familia son hermanos. En lo relativo a la urbanización, podemos describir un estilo arquitectónico ‘neoindígena’ de las construcciones, teniendo en cuenta que el diseño de estas estuvo inspirado en las “antiguas” viviendas huarpes pero “con los servicios necesarios de una vivienda digna” y acordes a un uso del espacio “desarrollo integral y sostenible”²⁰ a la vez que la disposición de las mismas en el espacio involucró nuevos modos de relacionarse en la cotidianidad.²¹

Respecto del segundo punto, entiendo que estamos ante una de las características que distinguen y definen lo singular de esta “política de reparación histórica”, la forma organizativa que la Comunidad adquirió al constituirse bajo la forma administrativa de municipio “de carácter provisorio” con ciertas características “particulares.”²² Esta disposición le otorgó un régimen municipal autónomo que pretende asegurar la “libre determinación” y el “desarrollo integral y sustentable del Pueblo Huarpe”. De acuerdo con lo dispuesto en tal decreto, el Estado provincial se limitaría al arbitrio de los medios que posibilitarán “la planificación y el acceso al capital que les permita adquirir plena autonomía y viabilidad económico-financiera, como así también ejercer libremente los derechos a la autodeterminación”.

De este modo, el proceso de integración de la Comunidad huarpe a la agenda estatal, conllevó una serie de efectos que derivaron en nuevos modos de relacionarse y organizarse en su vida cotidiana, ya que pasaron a tener un jefe/cacique y co-cacique/subjefe y un consejo²³ compuesto por tres miembros (elegidos mediante sufragio por un periodo de dos años, pero pudiendo ser reelegidos indefinidamente). En definitiva, implicó la constitución de una nueva estructura administrativa, como es la municipal. Sin embargo, ellos refieren a su organización como Comunidad, por lo que respetaré tal denominación sin distinción alguna de la de municipio.

En resumen, la elaboración de estas disposiciones jurídicas y administrativas producidas a partir de la firma del Acta Compromiso y de la apertura de la “agenda de las culturas origina-

rias”, fueron paulatinamente afectando la vida de los huarpes de la Comunidad Guanacache, no solo por los derechos adquiridos en tanto comunidad indígena reconocida por el estado —provincial y nacional, a través de la personería jurídica obtenida en 2007—, sino también porque generó un traslado hacia las nuevas viviendas y una nueva redistribución del espacio. Por lo tanto, considero que todo ello implicó un proceso de reterritorialización, en cuanto a que uno de los ejes de esta política consignó, parafraseando a Pacheco de Oliveira (2010), el traspaso de “tierras” restituidas a “territorio” y en tal sentido la restitución y la municipalización decantaron en un proceso de reorganización social que instauró una nueva relación entre sociedad y territorio.

Parte de esta nueva relación se entrama no solo a la ejecución de obras, sino también a los planes sociales y acciones gubernamentales planteadas como necesarias para el desarrollo de la organización, principalmente a través de proyectos productivos. Esto teniendo en cuenta que una de las premisas del gobierno provincial era “asegurar la viabilidad económica de las familias para garantizar la soberanía en su territorio”, y así las autoridades pasaron a administrar un fondo de coparticipación para poder encargarse de la compra de bienes (maquinaria agrícola, electrodomésticos, transportes), sueldos y aquellos gastos que se consideren necesarios y que posibiliten el “desarrollo integral y sustentable”. Como también, y de acuerdo con lo que narraba Lucía, una de mis interlocutoras huarpes que es docente en la escuela Xucum Pe, estas disposiciones fueron instalando nuevas relaciones entre los integrantes huarpes con las autoridades indígenas y con los funcionarios provinciales, indígenas y no indígenas.

En tal sentido, en el próximo apartado me interesa centrarme en la gestión municipal, problematizando cómo resulta en la práctica, cómo se articula la autonomía que se proclama en los documentos oficiales donde se incita a los actores indígenas a participar y a autodesarrollarse, proyectándose hacia la “libre determinación”, ¿cuánto hay de “libre” y de “determinado”?

Funcionarios indígenas/estatales, nuevos puestos de trabajo y relaciones jefe/trabajador

Empezamos a conversar sobre el origen nuestro, por qué estábamos ahí, y siempre estuvimos, y una

vez que tuvimos el diálogo (con el gobernador Alberto Rodríguez Saá), le expliqué toda la problemática de la gente, ya en profundidad. Porque, como te decía, no era solo que no tenían agua sino que, no tenían hospital, escuela, viviendas, luz, trabajo... Así es que el gobernador tuvo la idea de firmar el Acta de Compromiso donde dice que el gobierno se compromete a mejorar la calidad de vida, infraestructura, todo (Pascuala, entrevista realizada 15 de julio de 2014).

Más allá del impacto que causó la mudanza hacia las nuevas viviendas y la instalación de los servicios básicos (más el *wi-fi*), otros aspectos asociados a las formas de sociabilidad fueron modificándose en relación al régimen de autoridad que instauró el municipio y que implicó nuevas relaciones con el gobierno provincial, como también la asunción de autoridades huarpes. En tal sentido, la descripción de Pascuala va dando pistas de la relación benefactora que se fue generando con el gobierno representado en primera instancia por Rodríguez Saá, o “El Alberto” como solían llamarlo, destacando su carácter de líder carismático y bondadoso, así, manifestándose el Estado como idea (Abrams, 1998) percibido como un mana del que brotan dones gubernativos (Escolar, 2007: 162).

Como referí más arriba, Pascuala juega un rol crucial como articuladora entre Estado/Comunidad siendo a la vez híbrido de ambos, y si bien ello ameritaría un análisis aparte, aquí me sirvo del fragmento de la entrevista que presenté para dar cuenta de la performatividad de su relato en tanto que el mismo se fue fijando entre los guanacache.

Cada vez que conversaba con mis interlocutores acerca de si percibían algún cambio en los últimos años, rápidamente remitían al acercamiento entre Pascuala y el personal y funcionarios del gobierno provincial, como las visitas que realizó el gobernador Alberto Rodríguez Saá. Se pasaban por alto los talleres realizados junto a la ONG (incluso nadie llegó a mencionarla, solo en aquellas oportunidades que les pregunté por esta) o los trámites para la obtención de la personería jurídica.²⁴ Por consiguiente, los cambios sobrevenidos los vinculaban a la entrega de casas, caminos, escuela y demás mejoras en su calidad de vida y, en menor medida, a los puestos laborales.

Antes de que se pusieran en funcionamiento los puestos de trabajo a cargo del municipio, la mayoría de los integrantes comenzaron a trabajar en el plan de trabajo social que brindaba el Estado

provincial, Plan de Inclusión Social. Como contraprestación de dicho plan debían realizar diferentes tareas como mantenimiento de caminos, forestación y vigilancia, era un trabajo de cuatro horas y obtenían el salario mínimo sin límite de beneficiarios por grupo familiar, lo que permitía un considerable ingreso por familia. La primera experiencia laboral 'formal' de varios de los huarpes fue el Plan de Inclusión Social. Luego, al ponerse en marcha los planes de trabajo propios de la Comunidad, se fue incorporando personal, tanto a huarpes como a otras personas que viven cerca dicha localidad rural.

Durante mi trabajo de campo estaban en funcionamiento el plan ganadero y el de tejidos de lana de llama, por lo que realicé observación participante en ambos. En adelante focalizaré en el análisis de los ejercicios de autoridad del cacique y co-cacique y en las prácticas de sociabilización que se entretajan a la gestión municipal, las rutinas de trabajo, la toma de decisiones, las festividades y los problemas de convivencia que surgen.

En los inicios de estos planes de trabajo interno, mis interlocutores manifestaron un mal funcionamiento de los mismos en relación a la pérdida de ganado, la falta de insumos y la escasa rentabilidad económica.²⁵ Estas críticas en su mayoría iban direccionadas hacia el mal desempeño de la administración anterior.²⁶ No obstante, pude apreciar que los conflictos y/o disconformidades en torno a los empleos continuaban, tanto por parte de las autoridades como del resto de los trabajadores.

A continuación, presento fragmentos de una entrevista realizada a una miembro de la Comunidad, ella vive en su propia casa que fue construida por el gobierno provincial, tiene aproximadamente cincuenta años, es soltera y trabaja en el plan de tejidos artesanales en el Centro Cultural ubicado allí:

Entrevistadora: ¿Usted de que trabaja?

Silvia: En el centro cultural. [Se para y me trae una carterita bordada con pajaritos y flores hechos de lana]

Entrevistadora: ¡Qué lindo! ¿Lo hizo usted?

Silvia: Sí, con el telar que tenemos en el Centro. Pero después lo hice como sabemos de antes, a mano. Me cuesta más con el telar.

Entrevistadora: ¿Hace mucho que trabaja con los tejidos?

Silvia: Hará unos dos meses que estoy en el Centro cultural, antes estaba en el Plan de Inclusión.

Entrevistadora: Ah. Así que hace poco que empezó. ¿En el plan que hacía?

Silvia: Estaba con los animales. Y antes también. Hasta que vino una tal "Blanco", me parece, no me acuerdo bien el apellido. Usted la debe conocer... es vice, está en la municipalidad de Villa Mercedes. Ella es la que vino y dijo que trabajáramos en el centro (...)

Entrevistadora: ¿Qué le gusta más?

Silvia: Los animales. Esto cansa mucho, por ahí te dicen que no es nada... pero sí, hay que estar sentado mucho tiempo, te cansa la espalda. Si para hacer esto habré estado un mes [señala los tejidos que había traído y apoyado en la mesa].

Entrevistadora: ¿Ahora qué está haciendo?

Silvia: Estamos hilando la lana. No sé qué irán a hacer con eso, como recién empezamos todavía no nos han dicho.

(Silvia, entrevista realizada el 31 de marzo 2014).

"Me puso", "me dijo" o "no me dijo" o, "ya ni nos obligan a trabajar", son algunas de las expresiones que reiteradamente aludían cuando les preguntaba acerca de sus trabajos, manifestando una dependencia para con las autoridades comunitarias, a la espera que estas decidieran, le contestaran o dijese qué hacer. Son este tipo de relaciones las que considero como parte y efecto del proceso de municipalización, puntualmente aquí los efectos del surgimiento de nuevas autoridades locales vinculadas con otros funcionarios estatales y también con los miembros de la Comunidad que establecen vínculos de cierta dependencia.

Ahora bien, para no caer en un lectura que reifique la idea de dominación y/o sugiera la posibilidad de leer estos cambios y efectos bajo la propuesta de poder tutelar que ya critiqué, recupero la noción de estrategias de Bourdieu. Puntualmente la noción de 'estrategias de inversión económica'²⁷ (Bourdieu, 2011: 37) permite dar cuenta de cómo los nuevos puestos de trabajo instauraron una serie de relaciones sociales en tanto obligaciones duraderas, subjetivamente percibidas (sentimientos de reconocimiento, de respeto) producido por la alquimia del intercambio —de dinero, de trabajo, de tiempo, etc.— y por todo un trabajo específico de sostenimiento de dichas relaciones.

Como también, en estas relaciones se pone de manifiesto el uso de la violencia simbólica (Bourdieu y Passeron, 1998), la cual es instrumentada por las autoridades tanto indígenas y/o estatales y que actúa internalizándose. Esta se exterioriza en expresiones tales como las de Silvia cuando decía que estaba trabajando en un determinado puesto hasta que se le impuso otro trabajo, en donde a su vez da cuenta de su disconformidad con el tipo y modo de hacer sus tareas, dado que ignora sus costumbres. Paradójicamente, tratándose de un plan que se denomina “técnicas ancestrales”. No obstante, lo acepta, dado que “así le han dicho”. Luego volveré sobre esto.

Asimismo, para que este trabajo de naturalización de la dominación sea eficaz son necesarias las acciones de las autoridades comunitarias que instalan “estrategias de inversión simbólica” (Bourdieu, 2011: 37) que apuntan a conservar y a aumentar el capital de reconocimiento, legitimando la dominación y su fundamento (es decir, la especie de capital sobre la cual reposa). Por tal motivo, a continuación presento una conversación que mantuve con el Tito (Patricio), cacique, durante la mañana del 9 de julio²⁸ de 2014, cerca del corral.

Tito, como todos lo llaman, hace unos años que volvió a vivir en el campo, junto a su familia que también integra la Comunidad, antes se encontraba viviendo en la ciudad de San Luis, realizando actividades vinculadas a la producción agrícola ganadera hasta que su primo Miguel (cacique), le ofreció que lo acompañara en la gestión.

Tito: ¿Qué haces por acá?

Entrevistadora: Pasaba y ya que estoy, venía a ver si estaban las mujeres

Tito: ¡Qué van a venir a trabajar! Cuando uno le da más, le piden más. Ayer vine a decirles y se terminaron enojando conmigo.

Después lo acompañé a entregar los cheques a los jubilados. Mientras íbamos en la camioneta casa por casa me comentó:

Tito: Aprovecho para trabajar, para dar el ejemplo, si no estos no quieren trabajar y pasa como la otra vez que perdieron un montón de animales —con la otra administración— y ahora tenemos que ganar lo que gastamos en la tráfico²⁹, hay que recuperarlo. Pero Miguel [cacique] no les dice nada, si no se pelea (...) Quise renunciar pero me dijo “no” [Miguel], “¿cómo me vas a dejar solo?”. Ahora nos

queda un año más.

Entrevistadora: El año que viene son las elecciones acá también, ¿no? ¿Van a postularse?

Tito: Y, vamos a ver, pueden pasar tantas cosas. En la administración de antes ahí sí que no hacían nada, por eso ahora están acostumbrados a no hacer nada si nunca en su vida trabajaron. A mí me gusta trabajar, así se te pasa el día; si no, no se te pasa más, entre que voy al corral, a la escuela, ando por todos lados, siempre hay cosas para hacer y ahora que Miguel va a estar más allá [en la ciudad] me deja a cargo a mí, mejor, si no se arma lío porque yo digo una cosa y él dice que no y así

(Tito, registro de campo 9 de julio de 2014).

Tito remitía a lo que supone “ser trabajador” y que según su parecer, la gente de allí no cumplía con tal estereotipo en parte por la “falta de costumbre”, marcando un quiebre con el accionar de la gestión anterior respecto del trabajo y las obligaciones que involucra, pero también contrastando con el modo de actuar del entonces cacique.

Antes de la conformación del municipio las familias que vivían en zonas rurales se encontraban dispersas en distintos puestos en donde cada grupo familiar subsistía principalmente a partir de la cría de ganado propio, tanto caprino o porcino, y en menores casos bovino. Esta tarea estaba a cargo, en la mayoría de los casos, de los hombres de cada grupo familiar, si bien las mujeres también colaboraban, ellas eran fundamentalmente las encargadas de la crianza de los niños y de las tareas domésticas. También algunos de los hombres solían trabajar para patronos de estancia, ya sea por medio de ‘changas’ o en menos casos, como empleados fijos. De esta manera y a diferencia de los planes actuales, el horario era más flexible y en la mayoría de los casos no dependían de un patrón; el salario tampoco era fijo y el precio variaba según lo que obtenían de sus ventas, las cuales se devaluaban al encontrarse en una zona marginal. Por lo que puede decirse que estos cambios significaron la incorporación al sistema laboral asalariado y que por ende pasaron a regirse a través de nuevas normas laborales, a disponer de obra social, a tener que ir a cobrar el sueldo todos los meses al banco ubicado en la capital, y, así también, adquirir distintas obligaciones.

En suma se trató de fuentes de trabajo sin la necesidad de migrar; a diferencia de lo sucedido en tiempos previos, como con sus generaciones an-

teriores que debieron trasladarse hacia centros urbanos en busca de trabajo. Y con ello se instauraron nuevos tipos de relaciones entre autoridades y trabajadores, en donde las autoridades buscaron reafirmarse como tales a través de prácticas como “dar el ejemplo” y asumiendo la toma de decisiones. En definitiva, pusieron en marcha la autogestión volviéndose necesario realizar un constante trabajo de legitimación de su autoridad.

A los fines de profundizar el análisis sobre la interacción entre autoridades y trabajadores huarpes, en el próximo apartado continuaré a partir del análisis de la celebración del Inti Raymi, puntualizando en la toma de decisiones y el grado de participación en dichas instancias del resto de los integrantes de la Comunidad.

Prácticas de participación ¿colectiva?, ¿O nuevas formas de dominación?

Al considerar que esta “política de reparación histórica” no se reduce a un paternalismo, argumento que uno de los postulados claves para comprender la misma es la integración mediante la participación colectiva. En tal sentido, en este acápite haré hincapié en la participación como mecanismo de integración y de dominación a través del análisis de la celebración del Inti Raymi.³⁰ Para ello me enfocaré no solo en la ceremonia en sí, sino en la organización previa, en el durante y los acontecimientos sucesivos, prestando especial atención a las situaciones que dan cuenta de cómo es la interacción entre huarpes, autoridades huarpes y funcionarios provinciales no indígenas y de qué manera “participan” los primeros.

En junio de 2014 se conmemoraba el Inti Raymi en la Comunidad huarpe, la organización estuvo a cargo del municipio huarpe y del Programa Culturas Originarias y fue difundida por la prensa local ya que era un evento abierto a la comunidad en general. Consistió en una cena el viernes por la noche y al otro día, durante el alba, la ceremonia para honrar a la “pacha” y pedir augurios para el año nuevo que comenzaba. La ceremonia fue anunciada por la jefa del Programa Culturas Originarias, y difundida por la prensa, como un “evento multicultural”. Esta era la tercera edición del Inti Raymi, organizado, en parte, y financiado desde el Estado provincial, a través del Ministerio de Turismo y las Culturas, en esta oportunidad y por primera vez, en el Pueblo Huarpe.³¹

Por mi parte, estuve desde el día viernes a la tarde que viajé desde la capital sanluisense con Pascuala y Eva, la “guía espiritual”, como me fue presentada, que recién llegaba de Viedma (Neuquén). Llegamos aproximadamente a las tres de la tarde y ya estaban la mayoría de los miembros de la Comunidad haciendo distintas tareas. Un grupo de mujeres en la cocina, otras en el s.u.m (salón de usos múltiples) de la escuela haciendo empanadas. Los hombres estaban afuera, algunos pasando el tractor, otros haciendo el fuego y el cacique, co-cacique y Pascuala iban y venían todo el tiempo. Pregunté en qué podía ayudar y me asignaron que colaborara con el repulgue. Más de mil empanadas había que rellenar y armar. Me senté con otras cuatro mujeres, todas integrantes de la Comunidad, al principio estaban calladas —como era costumbre, cada vez que me acercaba—.

Con el pasar de las horas, empezaron a conversar y cada tanto me incluían y bromeaban acerca de todas las empanadas que faltaban hacer, entre otras cosas. Me contaron que estaban desde las once de la mañana, les pregunté cuánta gente iba a ir pero no estaban al tanto, ni tampoco sabían muy bien cómo iba a ser, ni en qué consistiría. Martina me preguntó si yo había ido con otra mujer: “sí, con Eva, una amiga de Pascuala, ella es mapuche y vino para hacer la ceremonia de mañana”, le contesté. Después, surgió el tema del agua, que no tenían y que al parecer tampoco iban a tener para el evento:

Martina: Hubiesen traído al menos para ahora. Pero mejor, que vengan a pedir mañana agua, así ven cómo estamos...

Diana: Yo pensé que iban a hacer como en ranqueles que tenían toda el agua al lado de la escuela [en los años anteriores la ceremonia se realizó en el Pueblo Ranquel]

Entrevistadora: ¿Siguen con problema con el agua?

Martina: Sí, hace semanas que no traen.

(Martina y Diana, registro de campo 20 de junio de 2014).

Una vez que finalizamos, llegó un transporte con la vajilla que habían alquilado, Tito estaba allí y lo ayudé a acomodar las copas, luego se sumó Juana y Martina. Antes de comenzar con el armado de las mesas, conversé con Juana que estaba allí parada. Empecé la conversación hablando sobre la fiesta, comentándole que había escuchado que era la primera vez que esta se hacía “en

huarpes”:

Juana: Sí, no sé mucho porque el otro día vino Miguel y nos dijo que teníamos que venir y ayudar porque iba a venir el gobernador y otra gente, por eso estamos acá.

[Llegó Tito y Juana le pregunta por qué hacían ahí el Inti Raymi]

Tito: Lo iban a hacer allá [en el Pueblo Ranquel] pero como acá hay líos, con eso que nos dicen que somos de San Juan.

Entrevistadora: ¿Cómo?

Tito: ¡¿Ya vas a empezar a anotar?! [Bromea]

Entrevistadora: No, preguntaba nada más.

Tito: Hay líos, entonces, quisieron que lo hagamos acá.

(Tito y Juana, registro de campo 20 de junio 2014).

Los “líos” a los que refería Tito se debían a que uno de los vecinos colindantes —que ocupa parte del territorio restituído— amenazó con denunciarlos alegando que ellos, los huarpes, deberían estar en territorio mendocino y no sanluisense. Por lo tanto el Inti Raymi resultó una forma de legitimar la presencia del Estado y de los huarpes en el territorio sanluisense. Esta estrategia guarda relación con lo que planteaba al inicio respecto de las disputas de soberanía, y los márgenes como sitios donde se emplean prácticas estatales con el fin de asegurar la supervivencia política (Das y Poole, 2008: 24).

Durante la cena los protagonistas eran las autoridades indígenas tanto huarpes como ranqueles, estos eran quienes estaban sentados en la mesa principal. Otros integrantes de la Comunidad estaban encargados de servir la comida, mientras que otros estaban sentados con el resto de los invitados. El salón estaba repleto, había tres tablores de cuatro metros de largo totalmente revestidos con la mantelería alquilada, donde estaban sentados los invitados (en su gran mayoría se trataba de familias vecinas), más la mesa donde estaban las autoridades huarpes y ranqueles. huarpes y ranqueles.³² De fondo había una pantalla gigante que transmitía cada tanto un video con fotos del anterior Día del Niño, donde se realizó la entrega de computadoras y también del acto de restitución de tierras con la presencia de Alberto Rodríguez Saá, quien salía en las fotos con su poncho y abrazado con la gente. Después de servir el último plato, Miguel y Pascuala

fueron hacia el micrófono, Miguel dio las gracias a todos los presentes y comentó brevemente lo que estábamos festejando: “el año nuevo de los pueblos de América, como corresponde, y no según el hemisferio norte”. Le dio la palabra a Pascuala, quien retomó lo “bien dicho” por Miguel, y nos invitó a que “cada uno invoque la paz y reaprenda costumbres que han sido olvidadas”. Luego llamó a Eva y a Sandoval (Lonko del Pueblo Ranquel de San Luis) quien realizó un brindis desde su lugar y luego invitó al profesor de la lengua rankül a pasar al frente.

Al día siguiente, había menos personas adultas de la Comunidad³³ pero sí más niños, en su mayoría, alumnos de la escuela Xucum Pe, como también menos vecinos, pero muchos más funcionarios públicos, entre ellos el gobernador Poggi³⁴ que llegó a primera hora con su equipo de ministros y autoridades de la Universidad de La Punta.³⁵ Minutos antes de que comenzará a salir el sol, se dio inicio a la ceremonia conducida por la guía espiritual, Eva. Hicimos un círculo rodeando a las ofrendas y al fuego que había persistido durante todo la noche, Eva pasó al frente y condujo el ritual.

Pasadas unas semanas, continuaban repercutiendo comentarios sobre el evento. Principalmente, en el ámbito doméstico resonaban algunas críticas que apuntaban a los encargados de la organización, acusando a aquellas personas que no cumplieron con lo pactado por estar ‘acomodadas’, resonaba la falta de comunicación entre las autoridades y el resto de los huarpes. Una tarde, en el Centro cultural, estaban algunas de las mujeres que trabajan allí junto a Cristina, esposa de Miguel (cacique), en la conversación las mismas realizaron críticas a la administración, principalmente hacia Tito. Entonces, Cristina preguntó por qué no pedían reunión si necesitaban hablar:

Cristina: ¿No han pedido reunión?

Silvia: No, qué vamos a pedir si acá solo piden los jefes... [Sonríe tímidamente, al igual que su hermana Rosa que miraba fijo hacia afuera y asentía y alguna que otra vez reafirmaba lo que decía Silvia]

Cristina: Si ni al Miguel le avisan... el otro día me enteré que había reunión y como no me habían avisado le digo al Miguel —enojada— y me dice que ni él sabía.

Silvia: Nosotras fuimos porque nos llevó la Pascuala... nos iba a llevar el Tito pero después dijo que no tenía lugar, menos mal que vino la Pascuala y nos llevó en la camioneta (...)

Cristina: ¡Ah! Otra cosa que me molestó, que se lo dije ayer al Tito. Es que a la noche [antes de la ceremonia del Inti Raymi] no quedó nadie, estaba yo que no tenía que estar y usted Silvia, solas toda la noche (...)

Silvia: Sí, nosotras nos hemos quedado amanecidas como estábamos, si nos dicen cómo se van a ir sin limpiar, que ellas no venían hasta el lunes. ¿Y qué íbamos a dejar tantos días eso sucio? Nos pusimos a limpiar nomás...

(Silvia y Cristina, registro de campo, 11 de julio de 2014).

Con estos diálogos pude apreciar que la participación no era percibida en términos igualitarios entre los mismos huarpes. La asignación y cumplimiento de tareas ejemplifica las diferencias entre estos y los conflictos que generan, que aquí se atribuyen al 'acomodo' por el grado de parentesco con las autoridades. Las mujeres en el centro cultural criticaban la falta de compromiso, el ventajismo de quienes consideraban acomodadas, no discutían que tuvieran que trabajar, servir o el hecho de que se celebrara algo y ellas no estuvieran al tanto, eso no se ponía en tela de juicio.

Estas cuestiones remiten a la diferencia de status, quienes se veían favorecidas eran las autoridades huarpes siendo esto palpable durante la ceremonia, pero también en los momentos previos y posteriores a esta. Los caciques y Pascuala eran los que estaban al tanto de la organización del festejo, incluso por momentos siendo protagonistas y adquiriendo lugar de privilegio respecto del resto de los funcionarios provinciales no indígenas. Precisamente, el protagonismo se sostiene a través del reconocimiento de las autoridades como actores políticos, es mediante estos rituales públicos que se construyen como tales. De la misma manera que las fotografías de Alberto Rodríguez Saá presentadas en la pantalla gigante, (re) producen la imagen de "el Alberto" como líder carismático y bondadoso. Así, al igual que en el Estado-teatro balines (Geertz, 2000), el Estado es el rito.

Otra de las cuestiones que sacó a relucir el Inti Raymi, es el desconocimiento ante asuntos que involucran a todos los integrantes. El desconocimiento también se manifestaba respecto al manejo propio de la organización a nivel general. Un día le pregunté a una mujer de la comunidad cómo y quiénes decidían en qué gastar el dinero y me respondió: "Miguel y el gobierno también deben ser... ¿o no?". Concluí respondiéndole, es decir, comentándole que funcionaban como un

municipio que contaban con un presupuesto y este era manejado por las autoridades que ellos mismos eligieron, "claro, a veces eso no se entiende", contestó.

Las veces en las que pregunté a distintas personas si se reunían en el Consejo me contestaban que sí pero que hacía mucho que esto no sucedía. Y cuando les preguntaban qué temas trataban, solían decirme "nos cuentan que están haciendo". Mientras que la respuesta del cacique fue que ante los conflictos que últimamente se venían generando en las reuniones, estas habían sido suspendidas por tiempo indeterminado, describiéndolo de la siguiente manera:

Miguel: Las reuniones se venían haciendo con la necesidad de los temas a tratar y se reunía toda la comunidad. Hoy estamos viendo que hemos hecho demora en reunión porque también la Comunidad ha tenido inconvenientes a lo largo de lo que ha resurgido, tiene que pasar esta etapa. Hemos parado para que no sigan formándose bandos y pensar, recapacitar —incluyéndome— qué es lo mejor para la comunidad.

Entrevistadora: Entonces, ¿cómo se toman las decisiones?, ¿entre todos?

Miguel: No, en la Comunidad está el Consejo que es el que representa y toma decisiones pero no toma todas las decisiones, sino que hay decisiones sobre las que sigue la línea de la Comunidad y este las acompaña.

(Miguel, 18 de febrero de 2014).

Teniendo en cuenta las palabras de Miguel más todo lo visto hasta aquí, observamos que la eficacia de la gestión dependía en gran parte de que las autoridades hicieran cumplir las tareas que consideraban relevantes, para lo que era necesario un trabajo de legitimación diario. Recordemos lo que mencionaba Silvia respecto de que estaba a la espera de continuar su trabajo porque aún "no le dicen qué hacer", mientras en otra conversación, Juana me dijo, sin cuestionarlo, que estaba ahí por el simple hecho que "tenía que estar porque iba a ir el gobernador". Estas frases dan cuenta del reconocimiento de los diferentes estatus y relaciones jerárquicas.

Se trata también de una "obediencia consensuada". Saben hasta dónde pueden o no acatar, lo que también varía según cómo se percibe a las autoridades (recordando lo que decía Tito respecto a cómo era su trato y el de Miguel y cómo la gente reaccionaba con cada uno, por ejemplo). No presencié ningún caso donde se cuestionara o

deslegitimara el rol de las autoridades en sí, pero sí que se realizaran críticas relacionadas a la distribución no igualitaria de los recursos, sobre todo del agua, y la asignación de tareas, en donde entran a jugar otros factores, como el 'acomodo' entre familiares.

Entonces, qué lugar ocupa la participación, considero que esta no se da en términos de una participación colectiva e igualitaria, tanto en el Inti Raymi como en la cotidianeidad respecto de la toma de decisiones a nivel organizacional. Ante ciertos casos más que consultarlos, las autoridades "informan" sucintamente —y cada tanto—, sobre lo que realizan en la gestión. Sumado a esto, el debilitamiento del Consejo, la dificultad para pedir reuniones y que estas consistan en "nos cuentan que están haciendo" actúan como mecanismos de dominación, desarticulando las vías de integración colectiva y legitimando las asimetrías.

Estos modos de participación representan nuevos ejercicios de poder propios de esta forma de gestión, la cual supone un involucramiento "colectivo" y "participativo". Sin embargo, esto no implicó una organización horizontal, por el contrario vemos que los actores sociales involucrados ocupan distintas posiciones y disputan los sentidos y deberes que se les atribuyen en comparación a otros miembros. Rápidamente podemos distinguir dos grupos: las autoridades (Pascuala, los caciques, los miembros del consejo y la maestra); y el resto de los integrantes, pero dentro de estos tenemos quienes son familiares directos de las autoridades (hermanos y padres) y quienes son primos o no tienen ningún grado de parentesco (que son la minoría). Estos últimos ante una disconformidad no acudían a la autoridad sino ante sus pares, de ahí la reacción de Silvia cuando Cristina le pregunta cómo no pidió una reunión: "solo los jefes piden". Aquí, otra vez, la naturalización de la dominación.

Respecto de la participación como dominación pensemos lo que Boccara y Bolados advierten para el campo de la salud intercultural en Chile, en tanto que esos nuevos espacios contribuyen a que la participación reproduzca dominación social, en otras palabras, la dominación se ejerce a través de la participación (Boccara y Bolados, 2008: 182). En este caso, la dominación no la ejerce un funcionario no indígena basado en la estructura diferencial de los capitales con los que cuenta (Boccara y Bolados, 2008: 177), como los expertos en salud chilenos, sino que son las autoridades comunitarias las que reproducen la dominación y que han ido adquiriendo un capital

simbólico sobre el cual se objetiva el fundamento de la autoridad (Bourdieu, 1985). Lo que no necesariamente implica que de manera intencionada y predeterminada se ejerza la dominación, teniendo en cuenta que el resto de los huarpes aceptan y delegan en las autoridades que ellos mismo eligieron, por lo que hay un consenso y un trabajo de legitimación de las mismas, que conlleva a una internalización del poder que ejerce el otro sobre ellos mismos.

Para seguir pensando

Basándome en los aportes de la Antropología de las políticas (Shore y Wright, 1997) y Antropología del Estado (Sharma y Gupta, 2006), entiendo a las formas de gestión como un proceso complejo de administración de las poblaciones en el cual las políticas contribuyen imponiendo condiciones, normas y regulaciones sobre la conducta de los sujetos (Manzano, 2007: 90). En este sentido, la noción de política (*policy*) sistematizada por Shore y Wright (1997) pone de manifiesto cómo la política, al igual que el Estado moderno, afecta todos los ámbitos de la vida y, más que esto, es la forma en que los individuos se construyen así mismos como sujetos.

A la luz de estas lecturas, y a partir de lo recorrido hasta aquí, entiendo a la municipalización como un proceso complejo que instauró una nueva relación con el Estado provincial, a la vez que nuevas formas y espacios de sociabilidad entre los huarpes y para con funcionarios provinciales, deviniendo en una gubernamentalidad específica a partir del ejercicio de las autoridades comunitarias. En donde lo novedoso está en que la municipalización implicó un automanejo más que un control estatal "externo", el poder gubernativo no se ejerce de manera directa sobre los indígenas, sino que hace que ellos mismos —a través de la elección de sus propias autoridades— ejerzan el poder a nivel local.

Las autoridades disponen del capital simbólico que les confiere el ser representantes y mediante un trabajo de legitimación constante, ejercen el poder político a través de prácticas cotidianas como la toma de decisiones que atañen a toda la Comunidad o, de acuerdo con Tito, son los encargados de "dar el ejemplo" a través de cumplimiento de sus tareas. No obstante, esto contribuyó a que se reinstalaran relaciones asimétricas entre las autoridades y el resto de los huarpes, y en donde la participación resultó una técnica de gobierno que más que velar por la incorporación

activa e igualitaria, derivó en una inclusión heterogénea y subordinada a las decisiones de las autoridades. Resulta iluminador lo planteado por Taussig (1995: 161) respecto de que la representación no solo toma poder de lo representado sino también tiene poder sobre lo representado.

Esta tensión entre representación y participación da cuenta de una tendencia a desplazar las técnicas tutelares por nuevos dispositivos de gobierno que aspiran al "auto empoderamiento" y a la "libre determinación". Así, la participación no solo encubre prácticas propias de la racionalidad neoliberal (Lenton y Lorenzetti, 2005: 245), sino que además se vuelve un mecanismo de autodefensa del mismo gobierno, ya que las disconformidades o resistencias se producen contra la gestión y no frente a un Estado externo y lejano. Al respecto, considero oportuno recuperar la lectura que el cacique planteó en una entrevista, sobre el municipio en tanto herramienta provisoria hacía formas otras de gobierno:

Miguel: Nosotros estamos organizados en base a comunidad. ¿Qué sucede?, el gobierno de la provincia para mandar el fondo de coparticipación tuvo que buscar un nombre que es equivalente a un municipio que es parecido pero no lo es. La diferencia es que respondería al reconocimiento de lo que es una etnia. Nosotros seríamos contrarios, si vamos a la historia, somos contrarios al Estado. Mal lo que estoy diciendo, porque en la actualidad nosotros no queremos estar en contra del Estado, pero con el reconocimiento propio que nos corresponde.

Entrevistadora: Claro, para de algún modo destacar su preexistencia al Estado nacional.

Miguel: Claro. En la restitución dice, la provincia de San Luis reconoce su preexistencia étnica. Bueno, y ahí está todo ¿Por qué? porque reconoce que estamos antes que el Estado argentino, entonces por eso no podemos ser un municipio, una ONG, una asociación civil, no podemos ser nada de eso.

Entrevistadora: ¿Hay cierta independencia con el Estado en el manejo?

Miguel: En este momento trabajamos en conjunto con el Estado porque eso también significa poder progresar, recursos... y, después el objetivo de la comunidad es poder tener su propia independencia, eso es lo que no vamos a lograr en un año, de un día para el otro. Pero que nosotros podamos tener ese objetivo implica que todavía hay mucho para hacer.

(Miguel, 18 de febrero de 2014).

Retomando las palabras de Miguel, la autonomía municipal aquí no es pensada ni empleada como una capacidad por fuera del Estado, en tanto que son ciudadanos del Estado nacional a la vez que pertenecen a un Pueblo Indígena. No obstante, Miguel remite a una utopía de "emancipación estatal" y propone como una vía para alcanzarla, el "trabajar en conjunto al Estado". Si bien la visión de Miguel no es extensiva para todos los guanacaches, se trata de un actor político clave de este proceso y representante de su organización.

Entonces, cómo se ejercen la "autonomía" y la "libre determinación". Las actuaciones de la gestión municipal se dan dentro de un marco jurídico e institucional limitado —ya por el hecho de tratarse de un municipio—, si bien ellos disponen de sus propias autoridades y estas gobiernan a nivel local, están supeditados a la auditoría provincial pudiendo hablar en todo caso de ciertos niveles de autonomía o autonomía parcial. En determinados casos, las decisiones internas deben ser autorizadas por el gobierno sanluiseño, principalmente en relación a la cuestión presupuestaria, y así se abren instancias de participación y negociación entre las autoridades comunitarias y funcionarios del gobierno provincial de mayor jerarquía. En efecto, podemos hablar de una autonomía parcial y no plena o, como propone Espinosa (2013), una "autonomía hipotecada" en donde la autogestión indígena es constantemente fiscalizada por el gobierno provincial en forma directa o 'tercerizada'.

En tal sentido, se genera una interdependencia no solo para con las autoridades internas, sino que estas a su vez dependen del gobierno provincial, principalmente del Programa Culturas Originarias y que remiten por lo general a la jefa del Programa, luego se elevan las "quejas" y "pedidos" a quien corresponda.³⁶ Esto provoca que los límites Estado/Comunidad se tornen más difusos y se produzca un efecto paradójico, se crea un límite aparente entre nosotros/sociedad por un lado, y el Estado por otro, es en tal efecto que se genera una autonomía parcial (Mitchell, 1991).

En suma, considero que el quiebre más abrupto se produjo a partir del traspaso de las autoridades comunitarias a funcionarios estatales/indígenas, y es de este modo que las relaciones de poder fueron progresivamente gubernamentalizándose bajo los auspicios de instituciones provinciales, en tanto que no es el Estado como aparato institucional centralizado el que controla —no por ello significa que no esté presente—,

sino que está en la medida en que la Comunidad deviene también Estado. Esto es, ellos mismos en el ejercicio cotidiano de la administración municipal encarnan y (re) producen el poder estatal.

Por último, recalcar que estamos ante un proceso que comprende transformaciones considerables que implicaron en pocos años reconocerse como huarpes, construirse como comunidad y ser interpelados como tales en y a través de nuevos

espacios, disponiendo de nuevas autoridades y en el caso de unos pocos, debiendo ejercer como tales en el marco de la municipalización. Lo expuesto da pautas de lo dinámico de este proceso que no puede entenderse si no es a través de relaciones de poder históricamente construidas, y que hasta el momento representa un indicador de redefinición de las relaciones en Estado y comunidad indígena.

Bibliografía

- Abrams, P. (1988). Notes on the difficulty of studying the State. *Journal of Historical Sociology*, 1.1, (58-89).
- Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, N° 29, (7-22).
- Bidaseca, K., Gigena, A., Guerrero, L., Millán, F. y Quintana M. M. (2008). Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias. *Revista Papeles de Trabajo, Revista electrónica de la Universidad Nacional de General San Martín*, Año 2 N° 3, (1-18).
- Boccaro, G. y Ayala, P. (2011). La nacionalización del indígena en tiempos de multiculturalismo neoliberal. Forum for Inter-American Research. *The Journal of the International Association of Inter-american Studies*, 4(2).
- Boccaro, G. y Bolados, P. (2008). ¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura. *Memoria Americana*, 16(2), (167-196).
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ed. Akal.
- Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (1998). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de la enseñanza*. México: Editorial Fontamara.
- Briones, C. (Comp.). (2005). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1), (1-6).
- Calderón Archina, A. (2015). *“Aquí vive Guanacache”. Una Etnografía de la (re)producción étnica huarpe en San Luis, Argentina*. (Tesis de Licenciatura no publicada). Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Chocobare, C. (2012). *Descendientes ranqueles a vivir al sur: La construcción de una “comunidad” ranquel en San Luis a comienzos del siglo XXI*. (Tesis de Licenciatura no publicada). Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Chocobare, C. (2013). Ranqueles a vivir al sur: Acciones gubernamentales en el proceso de conformación de una “comunidad ranquel” en San Luis a comienzos del siglo XXI. *Revista TEFROS*, N°11.
- Das, V. y Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 27, (19-52).

- De La Peña, G. (2006). Derechos indígenas, ciudadanía étnica y cambios constitucionales en México. En C. Gros y M. C. Strigle (Coords.), *Être indien dans les Amériques*. Paris: Paris Éditions de Institute des Amériques.
- Escolar, D. (2005). El estado del malestar: Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso huarpe. En C. Briones (Comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 45-77). Buenos Aires: Antropofagia.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Espinosa, E. (2013). El Estado y la (re)producción étnica en San Luis: la "agenda de las Culturas Originarias" y la comunalización del "Pueblo Nación Ranquel". *Anales de la X Reunión de Antropología del Mercosur*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Espinosa, E. (2013a). El Estado y la (re) producción étnica en San Luis: Hacia una antropología del post-indigenismo. *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Mendoza: Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Foucault, M. (1999) [1978]. "La gubernamentalidad". En *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 175-198). Buenos Aires: Paidós.
- Geertz, C. (2000) [1980]. *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Gordillo, G. y Hirsch, S. (Comps.). (2010). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputas en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.
- Hale, Ch. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin Americas Studies*, 34, (485-524).
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Lenton, D. y Lorenzetti, M. (2005). Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neosistencialista. En C. Briones (Comp.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 243-269). Buenos Aires: Antropofagia.
- Manzano, V. (2007). Etnografía de la gestión colectiva de políticas estatales en organizaciones de desocupados de La Matanza - Gran Buenos Aires. *Runa*, N° 28, (77-91).
- Mitchell, T. (1991). The limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics. *American Political Science Review*, 85(1), (77-96).
- Pacheco De Oliveira, J. (Comp.). (2006). *Hacia una antropología del indigenismo: estudio crítico sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil*. Río de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Pacheco De Oliveira, J. (2010). ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. *Desacatados*, N°33, (13-32).
- Rouquaud, I. (2008). Políticas públicas y cultura política. La política de vivienda en San Luis (1984 - 2001). *V Jornadas de Sociología de la UNLP*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata.
- Sharma, A. y Gupta, A. (2006). *The Anthropology of State*. Gran Bretaña: Blackwell Publishing.
- Shore, C. y Wright, S. (Eds.). (1997). *Anthropology of policy. Critical perspectives on governance and power*. London and New York: Routledge.
- Souza Lima, A. C. (1995). *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formacao do Estado no Brasil*. Petropolis: Vozes.
- Taussig, M. (1995) [1992]. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.

Notas

- ¹ Disponible en <https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=http://ministerios.sanluis.gov.ar/res/media/pdf/19641.doc>
- ² El trabajo de campo etnográfico fue realizado en el marco de trabajo final para optar por el título de grado correspondiente a la Licenciatura en Antropología. Para ello a lo largo del año 2014, puntualmente en los meses de febrero, marzo, julio y agosto, realicé visitas a la Comunidad en estadias que variaban entre tres días hasta una semana y me alojaba en una de las casas de las familias de allí. Actualmente continúo haciendo trabajo de campo en la zona como parte de mi tesis doctoral.
- ³ Las Lagunas de Guanacache conforman un complejo de lagunas y bañados que se extiende a lo largo de los actuales límites provinciales de San Juan, Mendoza y San Luis, abarcando un total de más de cien mil hectáreas. No obstante, este sistema palustre viene sufriendo un proceso de desecamiento desde inicios del siglo XX, ocasionado en parte por la captación de los ríos que encargados de abastecerlo, lo que provocó la migración de gran parte de su población en busca de trabajo y mejores condiciones de vida durante las primeras décadas del siglo XX (Escolar, 2005:39).
- ⁴ La ONG "Inti Cuyum" de San Luis fue fundada en el año 2000 por un grupo de profesionales encargados de preservar los humedales, y como parte sus proyectos —de hecho el único que llegaron a finalizar— fue la inclusión de las Lagunas de Guanacache a una Lista Internacional de Sitios de Humedales para su conservación. Asimismo, esta organización se involucró activamente con las familias de La Represita durante el proceso de comunalización de la misma.
- ⁵ Así se denomina la Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional, especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas. El Convenio Ramsar es un tratado intergubernamental que sirve de marco para la acción nacional y la cooperación internacional en pro de la conservación y el uso racional de los humedales y sus recursos. En el año 1999, los humedales comprendidos en las Lagunas (concernientes al actual territorio mendocino y sanjuanino) fueron integrados a la Lista de humedales Ramsar para lograr una mejor conservación de estos. Años más tarde se incluyeron, también, a los bañados del lado sanluiseño, gracias a los estudios realizados por la ONG Inti Cuyum.
- ⁶ Un informante que participó de la Encuesta Complementaria, me comentó que registraron en la zona de La Tranca (localidad rural sanluiseña limítrofe con San Juan) alrededor de ochenta familias que se reconocían como huarpes y/o descendientes de estos. El hecho de que luego solo tres de estas familias se comunalizaran, esta persona lo explicaba en relación a que después de este censo no se las volvió a contactar. A partir de mi trabajo de campo, noté que había desconocimiento y falta de información acerca de la posibilidad de demandar por los derechos indígenas. En ciertos casos, al momento de considerar manifestarse públicamente y barajar la posibilidad de organizarse como comunidad indígena, se originaba miedo y desconfianza y por tal motivo, algunos terminaban desistiendo.
- ⁷ La denominación de "pueblo huarpe" en los documentos oficiales remite a los miembros de la Comunidad huarpe de Guanacache, y el hecho de que se enfatice en el carácter de Pueblo está relacionado a que desde gobierno provincial se consideraba necesario que el Estado nacional reconozca al pueblo huarpe como "pueblo nación" pero como no se le concede, y hasta que eso suceda, provisoriamente se lo equipara a un municipio.
- ⁸ Souza Lima plantea la noción de poder tutelar a partir del análisis de la política indigenista del estado brasileño durante el primer tercio del siglo XX, analizando específicamente el surgimiento y desarrollo del Servicio de Protección al Indio (SPI).
- ⁹ En un principio, se conformaron dos comunidades ranqueles, la "Lonko Guayki Gner" y la "Manuel Baigorria", hace unos años ambas se unificaron bajo el nombre Pueblo Ranquel de San Luis. Tanto este como la Comunidad huarpe tratada aquí son las únicas organizaciones indígenas de la provincia beneficiarias de la "política de reparación".
- ¹⁰ Pueden advertirse rasgos paternalistas en el modus operandi de la política saaista, teniendo en cuenta que llegaron a la gobernación de la provincia en 1983, de la mano de partido justicialista y una de las técnicas para construir su legitimidad ha sido mediante el reforzamiento de lazos paternalistas con las sociedad civil y a través de una política amigo/enemigo. Siguiendo a Rouquaud (2008), puede considerarse que ciertas prácticas políticas saaistas se corresponden con un modelo (neo) patrimonialista con tendencias al clientelismo, prebendarismo, que llevan a otras formas de institucionalización pero legitimadas con discursos de corte democráticos.
- ¹¹ Una posible solución sería que el Estado Nacional reconozca el carácter de "nación preexistente" del Pueblo huarpe y por ende se constituya como Estado Plurinacional. Claro que las posibilidades que suceda esto son cuanto menos muy lejanas.
- ¹² Una considerable porción de las tierras restituidas se encuentra actualmente ocupada por privados. Se han hecho las denuncias pertinentes pero no por ello han logrado que las desalojen.

- ¹³ El Acta Compromiso fue firmada en octubre de 2006 entre la Comunidad huarpe de Guanacache, representada por Pascuala Guakinchay, y el gobierno de San Luis, a través de su representante, Alberto Rodríguez Saá, en donde el segundo acordó realizar acciones tendientes a la “reparación histórica” para con el primero.
- ¹⁴ La “inclusión digital” es una de las propuestas lanzadas por Alberto Rodríguez Saá para alcanzar un acceso igualitario al “mundo digital”, uno de los ejemplos de esta política fue otorgar redes de wi-fi públicas y gratuitas en toda la provincia.
- ¹⁵ A propósito de este plan, al declararse el estado de “emergencia social” en la provincia y a los efectos de combatirla, este se proponía mejorar las posibilidades de los desocupados incentivando la “cultura del trabajo”, conforme a lo establecido por las leyes N° 5373 y 5398 y para ello se le asignaba un diverso número de tareas, en dependencias públicas en la mayoría de los casos. El plan se puso en marcha en junio de 2003 y continúa hasta la actualidad, pero con una significativa baja de “beneficiarios” (el número de receptores en el primer año fue de 45.000 y, en 2015, 9.754). Información disponible en: ww.hacienda.sanluis.gov.ar/Hacienda-Web/Contenido/Pagina150/File/PRESUPUESTO2015PDF/TOMOIII/14%20MINISTERIO%20DE%20INCLUSION%20SOCIAL.pdf
- ¹⁶ Este pacto fue firmado por el gobernador entrante y diversas organizaciones sociales durante el acto de asunción del funcionario provincial. Esta propuesta no se limitó al plano discursivo, por el contrario, comenzó a aplicarse en la provincia a partir de 2003, articulando nuevos dispositivos de gubernamentalidad que regulan las relaciones entre distintas instituciones estatales con diversas organizaciones civiles (ver Espinosa, 2013).
- ¹⁷ Decreto N° 1751-MGJyC-2011.
- ¹⁸ Todo esto a razón de los documentos oficiales que pude constatar a partir de mi trabajo de campo en la oficina del Programa Culturas Originarias.
- ¹⁹ En un primer momento las viviendas a construirse iban a ser quince, priorizando a la gente que vivía en zona rural y cuyas casas estaban muy deterioradas. Luego, el gobernador autorizó la construcción de veintiocho viviendas y, a partir de eso, más gente pudo anotarse como propietaria y obtener su propia casa. Es decir, de pasar a ser más de cinco a seis personas por vivienda, ahora, algunos viven solos e incluso hay casas deshabitadas, porque sus dueños viven en las ciudades de San Luis, San Juan y Mendoza y van esporádicamente.
- ²⁰ La Ley provincial N° V-600-2007 de Reconocimiento a la preexistencia étnica estableció que la “restitución” del territorio era de carácter permanente e inembargable como intransferible, así como también una de las consideraciones sobre su ocupación es que se debe garantizar un “desarrollo integral y sustentable”.
- ²¹ Dado que en esta zona rural los puestos en los que viven la mayoría de los habitantes se encuentran a distancias significantes uno de otros, en el caso de estas familias huarpes de vivir a varios kilómetros y hasta en distintas localidades y/o provincias, pasaron a estar a no más de seis kilómetros distancia.
- ²² Lo particular está asociado al respeto de los derechos consuetudinarios, por lo tanto tienen libre determinación respecto a cuestiones religiosas y ante determinadas fechas patrias.
- ²³ A diferencia de la figura del “jefe” y “subjefe”, que fueron establecidas por la normativa provincial, el hecho de que haya un Consejo, se explica a través del estatuto que la Comunidad huarpe confeccionó para solicitar la personería jurídica nacional, lo mismo sucede con el “cacique” y “co-cacique”.
- ²⁴ No porque necesariamente esto tendría que ser significativo, sino pensando en por qué no lo es o por qué se omite, por qué los “cambios” son atribuidos al acercamiento del gobierno provincial silenciado lo previo.
- ²⁵ Además del presupuesto provisto por el Fondo de Participación, la venta de animales y textiles y demás productos comprendidos dentro de planes internos del municipio van a un fondo común administrado por los caciques.
- ²⁶ Según lo determinó el decreto provincial N° 4174, Juan asumió como “Jefe administrador de las tierras restituidas” en 2011. Juan es uno de los hermanos mayores de Pascuala, es policía retirado y antes de ser jefe/cacique brindaba servicios de vigilancia privada en la ciudad de San Luis, en barrios privados. Si bien su labor de “jefe” fue oficializada en 2011, este había comenzado a ejercer dicha función años antes y tras reiteradas quejas fue reemplazado por su sobrino antes de finalizar su periodo, según me contaron mis interlocutores.
- ²⁷ A partir de este trabajo Bourdieu pone de manifiesto cómo los mecanismos de dominación y dependencia son indisolubles de la práctica, dado que requiere de un dinamismo entre estructuras objetivas y estructuras subjetivas, consideradas como la disposición de los sujetos.
- ²⁸ El nueve de julio se celebra el Día de la Independencia en conmemoración de ese día del año 1816, cuando en la actual provincia de Tucumán, las provincias unidas de sud América firmaron su declaración como nación libre, soberana e independiente de la Corona Española.
- ²⁹ La compra del vehículo había sido realizada hace unos días y está destinado al traslado de los miembros de la Comunidad hacia la ciudad para que puedan ir a cobrar todos los meses, como también para organizar viajes educativos y de ocio.

- ³⁰ El Inti Raymi es una ceremonia de origen incaico que se practica durante el solsticio de invierno antes de iniciar las cosechas. Si bien se trata de una tradición andina, desde hace unos años otros pueblos indígenas la han incorporado como es el caso de estas comunidades huarpes y ranqueles.
- ³¹ No obstante, ya habían sido los anfitriones de otras celebraciones, en la que participaban funcionarios estatales, aunque, también en aquellos casos que no podían ir, Pascuala actuaba como representante del gobierno provincial.
- ³² En total había cuatro mesas, tres tablonces largos, colocados de manera longitudinal, que ocupaban la mayor parte del salón, y la mesa principal, más corta que las anteriores, que estaba colocada en frente a estas dos mesas, de manera transversal.
- ³³ Según me comentaron se habían organizado por turnos, unos se encargarían de la cena y otros de preparar el desayuno y servirlo.
- ³⁴ Poggi gobernó la provincia durante el periodo 2011-2015, mientras que en octubre del año pasado volvió a presentarse y a ganar las elecciones Alberto Rodríguez Saá. Ambos fueron candidatos por el Partido Justicialista.
- ³⁵ Este organismo provincial es el encargado de manejar los contenidos suministrados por la Escuela Xucum Pe junto con el Ministerio de Educación de la Provincia y, en menor medida, el Programa de Culturas Originarias
- ³⁶ Cualquier reclamo y solicitud debía ser presentado por medio escrito y con la firma correspondiente del cacique a la oficina de Programa de culturas originarias, es decir eran entregadas a Pascuala. No obstante, en muy pocos casos ella era la encargada de resolverlo, sino que debía elevar la nota a quién correspondiese, por ejemplo a la Ministerio de Infraestructura si eran inconvenientes por la falta de agua, o al Ministerio de Hacienda si era algo relacionado a la actividades productivas o al Ministerio de Justicia y Culto si había retrasos en la paga de sueldos.

