

La distancia entre cuerpos reales

y cuerpos imaginados. Marcas corporales/emocionales en dos comunidades diaguitas del valle de Choromoro (Argentina).

The distance between real and imagined bodies. Physical/emotional marks in two Diaguita communities from Choromoro valley (Argentina)



Macarena Del Pilar Manzanelli

(1990, argentina, Universidad Nacional de La Matanza-CONICET, Argentina)
mdpmanzanelli@gmail.com

Resumen

En este artículo se analizan las articulaciones entre los modos de acción estatales y de sectores privados indígenas como políticas de los cuerpos/emociones al recrear representaciones y prácticas dominantes sobre colectivos subalternizados y sus posicionamientos ante estas, ambas encarnadas en sus prácticas diarias, condicionando sus subjetividades, autopercepciones y emociones. Dichas marcas corporales/emocionales son abordadas a partir de las teorías sociales y antropológicas del cuerpo/emoción. Los resultados son producto de una investigación etnográfica (2015 y septiembre del 2019), donde se resaltan cuatro momentos que reflejan distintas marcaciones fenotípicas y etnizadas en los y las comuneras de dos pueblos diaguitas: Los Chuschagasta y Pueblo Tolombón (valle de Choromoro, Tucumán, Argentina). Se identifica un primer momento de ocultamiento de la identidad indígena y de explotación corporalizadas como "indios brutos-animales" junto a emociones de vergüenza e inferioridad. El segundo, de visibilidad como "sujetos de derecho" junto a emociones de orgullo y seguridad de sentirse y vivir como indígenas sin ocultarse y disponiendo de sus territorios. Un tercer momento de agravamiento de los conflictos territoriales junto al incumplimiento de los derechos, traducidos en violencias y el regreso de prácticas corporales/emocionales

Abstract

This article analyzes the articulations between the state modes of action and those of indigenous private sectors as politics of the bodies/emotions by recreating representations and dominant practices on subalternized groups and their positions before them, both embodied in people, in their daily practices, conditioning their subjectivities, self-perceptions and emotions. Said corporal/emotional marks are approached from the social and anthropological theories of the body/emotion. The results are the product of an ethnographic investigation started in 2015, continued until September 2019, where I highlight four moments that reflect different phenotypic and ethnic markings in the people of two Diaguita communities: Los Chuschagasta and Pueblo Tolombón (Choromoro valley, Tucumán, Argentina). I identify a first moment of concealment of indigenous identity, exploitative practices and the incarnation of the "brute-animal Indian" along with emotions of shame and inferiority. The second, of visibility as "subjects of rights" together with emotions of pride and security of feeling and living as indigenous without hiding and having their territories. A third moment of aggravation of territorial conflicts together with the breach of rights, translated into violence and the return of physical/emotional practices of fear, nervousness and restlessness; and, lastly, the positioning of Los Chuscha-

de temor, nerviosismo e intranquilidad; y, por último, los posicionamientos de los y las chuschagastas y tolombones en tanto performances desafiando los modos de soportabilidad establecidos. El recorrido refleja que los modos de intervención en tanto políticas de los cuerpos/emociones reproducen, con sus variaciones, esta distancia entre los cuerpos reales y los imaginados, no sin ser cuestionados por los comuneros y comuneras.

Palabras clave: cuerpos/emociones, intervenciones indígenas, marcas, pueblos diaguitas.

Recibido: 28-09-2020. **Aceptado:** 31-01-2021.

Introducción

Los modos de accionar estatales y privados -tanto indigenistas como no- conforman formaciones que construyen representaciones sociales hegemónicas inscriptas en relaciones asimétricas de poder históricas, las cuales (re)crean estructuras de sensibilidades (De Sena, 2020; Scribano, 2012) o, en términos de Williams (2000), estructuras de sentimiento. Estas intervenciones moldean la configuración de las subjetividades, las autopercepciones y corporalidades/emociones de colectivos que han sido colonizados-subalternizados (Gil-Hernández, 2016; Mignolo, 2010; Restrepo, 2013). El enfoque del cuerpo/emociones aporta a entender cómo se traman dichas configuraciones, al resaltar que el cuerpo conforma una base intersubjetiva de experiencia, el estar en el mundo (Citro, 2009; Csordas, 2003; Le Breton, 2002). Asimismo, este estar/sentirse en el mundo con otros incluye a las prácticas performativas que, a través de la disposición de los cuerpos, poseen el potencial de modificar representaciones dominantes (Citro, 2009; Gisbert-Gracia & Rius-Ulldemolins, 2019).

Lo indicado se refleja en los modos de intervención indigenistas. Los pueblos originarios históricamente han sido clasificados racial y étnicamente -en función de rasgos fenotípicos y culturales- como “otros internos” incorporados asimétricamente a la estructura económica política nacional (Carrasco, 2000; Briones, 2008). Dichos modos recrean las distancias

gastas and Tolombones as performances challenging the established modes of support. Politics of bodies/emotions that, through perceptions, highlight the differentiated distance between real bodies and socially legitimized image-bodies.

Key words: diaguita communities, indigenous interventions, marks, physical/emotions.

establecidas entre los cuerpos “reales” originarios y el cuerpo/imagen legitimado -estereotipo de ciudadano blanco europeizado- (Citro, 2009). A lo largo de los últimos cuarenta años hubo un giro en la forma de interpelar a los pueblos originarios: de ser pensados como “objetos de derecho”, en tanto formaciones de alteridad con representaciones sociales de personas inferiores o bárbaros, al reconocimiento de las diferencias étnicas-culturales y su consideración como “sujetos de derecho” (Briones, 2008; Segato, 2007)¹. Este cambio en las subjetividades corpóreas/emocionales de los pueblos originarios -de ser “locus” encarnados como objetos a sujetos- a pesar de representar un notorio avance en lo formal, adolece de lógicas paternalistas y de integración que continúan condicionando, regulando sociabilidades y movilidades (Briones, 2008), y habilitando nuevos centros de expropiación simbólicas y materiales (Scribano, 2012). Particularmente, la actual provincia de Tucumán, lugar donde ocurrió el caso presentado y analizado, ha sido considerada “una provincia sin indios” (Arenas, 2013). Esta expresión, que se conjuga con otras como “indios truchos”, no sólo alude al proceso de negación e invisibilidad de los pueblos originarios -inclusive persistente una vez que la provincia reconoció a los pueblos indígenas en el artículo 149 de su Constitución (año 2006) y comenzó con el relevamiento técnico, jurídico y catastral de los territorios y tierras ocupadas (año 2009), establecidos por la Ley Nacional

¹ La Ley Nacional 23.302 (año 1985) crea al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), la figura etnopolítica de las comunidades indígenas, asegurando y promoviendo la participación de los pueblos originarios en la formulación y ejecución de proyectos de desarrollo con identidad. El artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional argentina (CN) (año 1994) declara el reconocimiento de la preexistencia indígena como base del derecho a la “posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regula la entrega de otras tierras aptas y suficientes” (Art. 75, inc.17, CN). La ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (año 2000), el cual establece, en sus diversos artículos (el 6°, el 13°, el 14° y el 15°), el criterio de autodeterminación, el respeto a las prácticas culturales, el reconocimiento a la relación espiritual con el territorio y la responsabilidad de los gobiernos de desarrollar, junto con los pueblos originarios, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos y asegurar la participación y consulta mediante sus instituciones representativas. La Ley Nacional 26.160 (sancionada en el año 2006) -prorrogada en tres oportunidades, 2009, 2013 y 2017- declara “la emergencia de la posesión y propiedad de las tierras que ocupan tradicionalmente las comunidades indígenas originarias”, para evitar los desalojos y dictamina la realización del relevamiento técnico y jurídico catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas con personería jurídica debidamente inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.Ci) u organismos provinciales competentes. Por su parte, la provincia de Tucumán reconoció la preexistencia de los pueblos originarios en su constitución a partir del año 2006.

26.160-, sino que también invita a indagar en los criterios de adscripción étnica que tanto el estado provincial como también el resto de la sociedad han adoptado para reconocer -o no- la existencia y pertenencia a una comunidad indígena. Dichos criterios distan de ser homogéneos al intervenir factores biológicos, culturales y socio históricos como los procesos de despojo y fragmentación territorial ocurridos desde el período colonial y de la posindependencia, la imposición de un modelo de civilidad que ha provocado que muchos pueblos originarios se desvinculen de sus propias historias, las relaciones de explotación y servidumbre en la que se encontraban insertos e interpelados como “campesinos” o “paisanos”, entre otros².

En este artículo socializo parte de los resultados de una investigación iniciada en el año 2015 con dos pueblos diaguitas Los Chuschagasta y Pueblo Tolombón (valle de Choromoro, Tucumán) sobre cómo han sido sus vivencias en los territorios, mediante distintas marcaciones corpóreas/emocionales identitarias. El orden de la presentación consiste, en primer lugar, desarrollar el abordaje metodológico y la ubicación de ambas comunidades. Continuo identificando cuatro momentos que conforman parte de un proceso, entendido como articulaciones entre las imposiciones dominantes indigenistas y los posicionamientos de los pueblos originarios (Hall, 2010): la invisibilidad indígena y encarnación del “indio bruto-animal” imbuidas de emociones prejuiciosas y estigmatizadas; la reivindicación con orgullo como “sujetos de derecho”; el incumplimiento de los derechos traducidos en violencias y en el regreso de prácticas corporales/emocionales de temor e intranquilidad; y los posicionamientos de los y las chuschagastas y tolombones en tanto performances que desafían los modos de soportabilidad establecidos.

Herramientas metodológicas

La construcción e identificación de estos momentos surgen de la interpretación y comprensión de la autora y su andamiaje teórico sobre diversidad cultural, procesos de etnogénesis y de reconocimientos identitarios en combinación con las experiencias vividas durante el trabajo de campo. En otros

términos, entiendo que el método etnográfico reflexivo constituye un modo particular y colectivo de conocimiento, de ser, hacer, sentir y estar con “los otros” desde el primer momento en que como investigadores/as nos presentamos ante nuestros interlocutores (Katzer, 2020). Esta definición sugiere que en este proceso intervienen aspectos cognitivos -descriptivos y explicativos-, comprensivos y afectivos durante el trabajo de campo, el cual lejos de ser meramente un espacio de recolección de información resulta ser la pesquisa misma. Entre sus principales herramientas se encuentra la observación participante, entendida como un método teórico-empírico (Peirano, 2014). El acento en la experiencia y vivencias de estos recorridos permite indagar sobre las relaciones intersubjetivas como parte de la construcción de conocimiento (Guber, 2011; Guber, Milstein & Schiavoni, 2014; Katzer, 2020). Por lo tanto, las cuatro instancias son producto de la relación entre los y las comuneras y la investigadora en actividades concretas -y no prefiguradas desde las aulas y/o oficinas-; quien durante el trabajo de campo combinó la observación -tomar registro de aquello que ocurre en las situaciones de interacción, incluyendo entrevistas semiestructuradas- y la participación su intervención e involucramiento en las distintas situaciones cotidianas- (Guber, 2011). Ambas modalidades complementarias no sólo conllevan a comprender los marcos interpretativos de los actores con sus características reflexivas e indexicales del lenguaje -discursivo, gestualidades y movi- lidades- sino también su articulación con sus posiciones sociales y sensibilidades experimentadas en las interacciones (Citro, Greco & Torres-Agüero, 2019; Guber, 2011).

El trabajo del/a investigador/a y su visión, volcada en escritos, debe ser problematizado y reflexionado, en primer lugar, en tanto la academia ha sido una de las instituciones dominantes reproductoras de diversas nociones sobre los pueblos originarios -desde aquellas que los entienden como objetos de derecho hasta las que los consideran sujetos de derecho, incluyendo tanto formas paternalistas como visiones interculturales-. Asimismo, su intervención constituye una práctica cognoscente/corporal, donde nos producimos a nosotros/as mismos/as en la realización del trabajo de campo y, a su vez, somos producidos por las personas que interpelamos, al no sólo observar y escuchar, sino al ser afectados/as y comprometidos/as en las realidades y luchas que se analizan (Citro *et al.*, 2019; Guber, 2011; Salcedo, 2012).

² Un sintético recorrido de larga duración, desde el periodo colonial hasta la actualidad, permite comprender el proceso de subalternización que han atravesado los pueblos diaguitas, entre ellos, Los Chuschagasta y Pueblo Tolombón. Hacia 1660, una vez vencidos, fueron extrañados desde el Valle Calchaquí hacia el Noreste de la Gobernación de Tucumán en los curatos de Trancas y de Colalao -cuenca Tapia-Trancas, valle de Choromoro (Noli, Briones, Codemo, Lund & Spadoni, 2015). Allí, fueron encomendados/as en los denominados Pueblos de Indios, donde sirvieron como mano de obra de sus encomenderos en labores agrícolas y ganaderas (López, 2006). Si bien mantuvieron el acceso a tierras comunales en la zona homónima hasta el siglo XVIII -en el caso de Pueblo Tolombón obtuvieron una merced real y escritura, firmada y reconocida por la Corona Española-, luego éstas fueron fraccionadas por los primeros terratenientes de la zona, situación que ha contribuido al proceso de invisibilidad de dichos pueblos (Noli *et al.*, 2015).

Las comunidades

Los Chuschagasta y Pueblo Tolombón

Las comunidades Los Chuschagasta y Tolombón pertenecen al Pueblo-Nación Diaguita. Desde el año 2001, los y las tolobones cuentan con el reconocimiento estatal a través de su inscripción en el ReNaCi como Comunidad Indígena Pueblo Tolombón con personería jurídica N° 053/2001 y relevamiento territorial N° 576. Por su parte, en el año 2002 los y las chuschagastas se inscribieron como Comunidad Indígena Los Chuschagasta con inscripción en el ReNaCi N° 4811, personería jurídica N° 03/2002 y cuentan con el relevamiento técnico, jurídico y catastral con Resolución INAI N° 450/2014 conforme a la Ley Nacional 26.160.

Ambas comunidades se ubican en el Segundo Distrito del Departamento de Trancas, valle de Choromoro, dentro de la micro-región Cuenca Tapias-Trancas, al noroeste de la provincia de Tucumán. La Comunidad Indígena Los Chuschagasta, con sus bases Chuscha, La Higuera, El Chorro y Ñorco, se localiza dentro de la jurisdicción de la Comuna de Choromoro. La Comunidad Indígena Pueblo Tolombón responde burocrática y administrativamente tanto a dicha Comuna -bases Gonzalo y Potrero- como a la comuna de San Pedro de Colalao -bases Rearte, Tacanas Chicas, Tacanas Grandes y Hualinchay-.

El “indio bruto-animal”: la invisibilidad hecha cuerpo

Durante momentos compartidos y conversaciones, varias de los y las comuneras de Chuschagasta y de Tolombón, especialmente mayores -nacidos/as en la década de 1920 en adelante-, narraron sobre cómo era su vida antes de que se conformen las comunidades indígenas, incluyendo recuerdos de sus familiares (principalmente madres, padres y abuelos/as). Entre sus testimonios se destaca su vida diaria en el campo, los cuidados de los animales y de los cercos de siembra con inflexiones al mencionar la relación con las familias terratenientes, es decir, familias no indígenas que, desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, llegaron y ocuparon

territorios en el Departamento de Trancas y de San Pedro de Colalao, donde actualmente se encuentran ubicadas y relevadas las Comunidades Indígenas Los Chuschagasta y Pueblo Tolombón, respectivamente. Estos vínculos se basaban en relaciones asimétricas de poder: los arriendos y el pastaje, es decir, pagos por el trabajo anual o de quince a treinta días en la casa y/o tierras que decían ser del terrateniente-patrón, a veces gratis o entregando cabezas de ganado, a cambio de permitirles asentarse y vivir en el perímetro de la estancia y/o finca. Asimismo, varios comuneros y comuneras refirieron al poder que las familias terratenientes han mantenido con el poder político-judicial de la provincia de Tucumán, el cual persiste en la actualidad, aunque de forma reconfigurada como se mostrará.

Para los y las comuneras el cumplir con estos trabajos los hacía sentirse como “esclavos”, donde los terratenientes “no tenían piedad por nada” con ellos/as, los “indios”. ¿Cómo era sentirse “indio”? En los testimonios se reiteran impresiones que remiten a marcaciones en base a criterios fenotípicos y culturales dominantes, corporeizadas en sus formas de experimentar y vivir en el territorio y en sus emociones: sus padres eran tratados por los terratenientes y en la escuela como ignorantes, al ser discriminados y al despertar sentimientos de vergüenza de sus prácticas y de mencionar palabras en quichua o en kakan, idioma diaguita originario, las cuales fueron ocultadas. Otras de las descripciones sobresalientes fueron que los terratenientes en tanto “blancos” se dirigían hacia ellos y ellas de forma despectiva marcando y diferenciando distintos rasgos físicos como el color de su piel. Esta contraposición y distancia racializada y etnizada entre cómo se percibían frente a los “winkas” “blancos” surgió en varias conversaciones, inclusive proyectándola hacia mí en tanto me consideraban “blanca”; por ejemplo, como ocurrió cuando una comunera expresó que “basta sólo con mirarse al espejo para darse cuenta de que eran indios”, mientras se tocaba su rostro y tomaba un mechón de pelo, aludiendo a su color de piel y cabellos “morochos”, a sus pómulos “marcados y rosáceos” y mismo a su “baja estatura”. En dicha interacción, a su vez, me miraba a mí con un gesto que remarcaba dicha diferencia fenotípica entre ambas, de la misma forma en que percibía a las familias terratenientes, como “gringas”, “blancas” y “winkas”³. Asimismo, hicieron referencia a su ascendencia india comparándose ellos/as con animales, no sólo a

³ Si bien excede a este artículo, resulta importante indicar que las expresiones “blanca”, “winka” y “gringa” como interpelación hacia mí y posición en un momento del trabajo de campo invitan a indagar sobre el proceso de reflexividad atravesado por preguntas teórico-prácticas, inclusive corporizadas, para comprender las implicancias que adoptó dicha marcación en la interacción del trabajo de campo y para nutrir a la investigación con nuevos caminos de conocimiento (Guber *et al.*, 2014). Dicha reflexión retoma la idea de que la práctica etnográfica y las relaciones construidas con los/as comuneras responden a modos sensoriales, perceptivos y afectivos que hacen al proceso cognoscente y que, por lo tanto, se trata de un modo de ser con otros. En este sentido, durante el trabajo de campo se presentan -y se me presentaron- distintos momentos y posiciones subjetivas tanto propias como de los y las comuneras, que partieron de la extrañeza y distanciamiento hacia la familiarización y mayor involucramiento y compromiso (Katzner, 2020). En consonancia, esta primera interpelación “blanca”, junto a otras connotaciones como ser “investigadora-universitaria” con pertenencia a CONICET, proveniente de Buenos Aires, autoidentificada como mujer, entre otras, se estrechó con mi “llegada al campo”. No obstante, a lo largo de la investigación y con mayor participación e involucramiento en las actividades colectivas, así como en el proceso de búsqueda de justicia, esto fue variando y no siempre fui ubicada de la misma forma -como la “investigadora” “blanca”- sino que fui incluida como una más de la comunidad, como “diaguita”.

través de los relatos, sino con gestos y alusiones corporales: “al patrón no se lo podía mirar a los ojos” haciendo un ademán, curvando el cuerpo y bajando la mirada.

Asimismo, señalaron que, especialmente, las mujeres eran marcadas como a las vacas en la parte izquierda de su espalda con el hierro caliente: “era como un animal (...). Esa es la bronca que me da, la impotencia, porque lo que nos pasó, no tenían piedad con nosotros, con mi abuela (...) no han tenido piedad”, fueron algunas de las expresiones mencionadas que fueron interrumpidas por el llanto.

“Por mis venas corre sangre indígena”: visibilidad y autorreconocimiento

Otro de mis interrogantes era conocer si esta forma de experimentar/sentirse en el mundo había cambiado cuando, hacia fines de la década de 1990, comenzaron a enterarse de que se estaban conformando comunidades indígenas en los Valles Calchaquíes, particularmente en Amaicha del Valle y en Quilmes (noroeste argentino). En ese momento varios comuneros y comuneras asistieron a capacitaciones dictadas por actores externos, tales como el INAI, la Universidad Nacional de Tucumán y abogados que se contactaron, como así también reuniones entre ellos/as. A su vez, para ese entonces, algunas familias comuneras comenzaban a recibir las primeras notificaciones de desalojo por parte de las familias terratenientes Amín en Chuschagasta y Critto, Guerinao, López de Zavalía, Saleme, Torino y Pena en Pueblo Tolombón. El conocimiento sobre las nuevas leyes indigenistas animó a los y las comuneras a defender su territorio ante estas intimidaciones y a reorganizarse como comunidades indígenas.

En los relatos sobresalieron otras formas de autorreconocimiento como indígenas, basadas en la resignificación de las connotaciones estigmatizantes y de subalternidad otorgadas a la categoría “indio”. Dicho cambio en las valoraciones se aprecia cuando los y las comuneras le atribuyeron a su ascendencia india sentidos de legitimidad y valentía para evitar ser desalojados, al dejar atrás su condición de ignorantes y analfabetos. También se traduce en la forma de experimentar estas nuevas representaciones dominantes sobre los rasgos fenotípicos y culturales. Una de las comuneras, mientras conversábamos, señaló, con un tono energético que “por sus venas corría sangre indígena”, mostrándose y palmeándose el antebrazo. Su semblante no denotaba vergüenza, sino

orgullo y alegría.

De esta forma, comenzaron a ser reconfiguradas las imágenes del “indio bruto-animal y bárbaro” con impactos en su vida diaria. En los casos donde los terratenientes continuaron hostigando e intentando usurpar sus tierras y territorios, los y las comuneras no permitían su paso. Ejemplo es el caso de Chuschagasta cuando hacia el año 2009, en pleno litigio por la cantera de lajas, se encontraban a lo largo del camino grande, que comunica la base El Chorro con Ñorco y La Higuera, para evitar que los terratenientes se acercaran. Se paraban erguidos -ya no cabizbajos o sin mirar a los ojos- con el pecho abierto, actitud que denotaba que el territorio es de la comunidad y que no podían maltratarlos o imponerles qué hacer con el mismo. En Pueblo Tolombón, la comunera Justina Velardez de la base de Gonzalo recordó que resistieron el primer intento de desalojo al comunero Donato Nievas en Rearte por parte de los terratenientes López de Zavalía (año 2000), haciendo guardias ante la inminente llegada de policías y de los terratenientes, junto a una ofrenda a la Pachamama. Su actitud era de resistencia y de protección de su territorio.

Estas prácticas corpóreas de seguridad y tranquilidad se enmarcan en un contexto de reconocimiento público y formal como sujetos de derecho, a la identidad y a la posesión y propiedad de las tierras y territorios. Estas leyes, al reconocer la identidad indígena y al promover la creación de comunidades indígenas, alentaron a los y las comuneras a reorganizarse conformando grupos demarcados territorialmente en función de una cultura definida en base a un clivaje étnico y de filiación indígena (Briones, 2008; Restrepo, 2013). En paralelo, los y las comuneras dejaron de hacer las “obligaciones” a los terratenientes y comenzaron a resignificar y visibilizar sus prácticas que antes habían sido ocultadas frente a la discriminación y miedos vividos.

“No existen los indios”, son “indios truchos”: deslegitimaciones incesantes

A pesar del reconocimiento como comunidades indígenas, el accionar violento y deslegitimante por parte de las familias terratenientes no cesaron. En Chuschagasta, el 12 de octubre del año 2009, el terrateniente Darío Luis Amín junto con dos expolicías, Luis Humberto Gómez y Eduardo José Valdivieso Sassi se acercaron de manera intimidante a la cantera de lajas, ubicada en El Chorro, aduciendo ser los dueños de dichas tierras. Ese 12 de octubre al ser impedido el paso por los y las

comuneros, abrieron fuego contra ellos, asesinando a la autoridad tradicional Javier Chocobar e hiriendo de gravedad a otros tres comuneros referentes y autoridades, Andrés Mamaní, Emilio Mamaní y Delfín Cata.

En Pueblo Tolombón sucedieron diversos eventos alarmantes como quemas en partes del bosque nativo en la base de Gonzalo (hacia el año 2000), del “quincho comunitario” (año 2016) y de la casa del comunero Juan Cruz en la base de Gonzalo (2017) y nuevos intentos de desalojos contra el comunero Donato Nievas en la base de Rearte. El último de éstos contó con el fallo de la Corte Suprema de la provincia de Tucumán en favor de los terratenientes López de Zavalía (junio del año 2017); sentencia que violó el marco de derecho indigenista tanto a nivel nacional como internacional. Otro de los conflictos marcados por la violencia fueron los que sufrió la familia de la ex delegada de la base de Tacanas Chicas, Gladys Camacho, con la familia terrateniente Torino. Entre los relatos se encuentran amenazas de muerte con látigos y revólveres, pérdida de espacio para sembrar y para que sus animales pastaran a medida que el terrateniente alambraba el “campo abierto”, entre otros hostigamientos.

Estos hechos estuvieron acompañados con expresiones por parte de las familias terratenientes como “no existen indios” y/o son “indios truchos”, las cuales combinan rasgos negacionistas y de deslegitimación. Asimismo, han generado nuevamente temores, inseguridades e intranquilidad entre las familias comuneras, las cuales se han corporizado en sus movi­lidades a lo largo del territorio, restringiéndolas, alterando hábitos desde la pérdida del sueño y del apetito al estar en estado “de alerta”, hasta tener que mudarse de sus casas ante la continua llegada de los terratenientes, quienes mataban a los animales, rompían los alambres de los cercos, entre otras acciones. En el caso de Chuschagasta el terrateniente Darío Luis Amín, luego de los hechos del 12 de octubre del 2009, volvió a la cantera de lajas e hizo un asado frente a la casa de Javier Chocobar y su familia.

Distintos referentes y autoridades han postergado muchas actividades diarias ante los continuos intentos de desalojos, los cuales, como indicaron, “consumen mucha energía, tiempo y ánimo”. Entre ellas se encuentran las consecuencias psicológicas y físicas: como el caso de Emilio Mamaní, quien, por la herida del disparo recibido en su pierna, no pudo regresar a sus trabajos habituales de cosecha y cuidado de animales. Asimismo, la ex autoridad tradicional, Andrés Mamaní, producto de la herida de aquel 12 de octubre, recibió diversas intervenciones quirúrgicas, permaneciendo varios

meses hospitalizado con estado reservado. Si bien continuó con la lucha para exigir justicia asumiendo el rol de autoridad-cacique durante dos períodos, esta responsabilidad derivó en la postergación de nuevas operaciones necesarias para mejorar su calidad de vida. La dedicación a tiempo completo, como ocurre con las autoridades Rufino Morales y Domingo Mamaní en Pueblo Tolombón, les ha representado viajar a San Miguel de Tucumán y también en algunas ocasiones a Buenos Aires, para realizar trámites administrativos principalmente vinculados a las causas judiciales.

Entre el agotamiento y la resistencia

El desconocimiento de los derechos indígenas reflejados en el incremento de los hechos de violencia por parte de las familias terratenientes fue interpelado por los y las chuschagastas y tolombones. Poco a poco, comenzaron a “levantar cabeza” y “ganar valor” para seguir adelante tanto para exigir justicia como para reponerse y fortalecerse a pesar de la “impotencia” e “indignación” que les despertaban estas situaciones.

Se puede destacar como muestras de recomposición y fortalecimiento de los y las comuneras la organización de diversas movilizaciones en la ciudad de San Miguel de Tucumán como en la provincia de Buenos Aires, tomando la voz en primera persona. Cada marcha ha implicado performances que habilitan posibilidades de acción: elegir los puntos-lugares estratégicos por los cuales se circularía, como el Palacio de Justicia de la provincia de Tucumán, transitando y visibilizándose con pasos firmes, con pronunciamientos acompañados de miradas y voces en alto que denotaban las históricas injusticias que como pueblos originarios han atravesado y con banderas, carteles y remeras en alza que los identifica como Pueblo-Nación Diaguita. Estas actividades junto a otras como señalamientos del territorio, talleres comunitarios de cerámica en los que he participado, reflejan cómo estas intervenciones deslegitimantes los han interpelado personal y colectivamente y cómo, a su vez, ellos y ellas han cuestionado las formas en que son clasificados-imaginados.

El camino de lucha no ha sido en vano: en Chuschagasta, luego de nueve años y ocho meses de espera, en agosto del año 2018, se inició el juicio por el asesinato de la autoridad tradicional Javier Chocobar, el cual fue movilizante para toda la comunidad como para quienes acompañábamos. Para ese momento, la salud de Andrés Mamaní se había deteriorado, debió ser internado de urgencia diagnosticado con un tumor

cerebral, el cual lo alejó de la conducción de la comunidad. Los comentarios que surgieron en las asambleas comunitarias fueron que “el aguante y la lucha que tuvo Andrés fue hasta lograr que el juicio saliera”. Asimismo, en el caso de Delfín Cata como de su compañera, Francisca Mamaní, su salud también se encontró afectada hacia el inicio del juicio.

Transitar la esfera judicial no ha sido sencillo para los y las chuschagastas, encontrándose con un trato nuevamente prejuicioso. Las primeras jornadas del juicio fueron descritas como “muy duras y muy fieras” al tener que volver a ver a los responsables y al encontrarse en un ambiente que se rige por comportamientos precisos con un lenguaje experto-judicial -cómo pararse, cuándo hablar, el tono de voz y léxico, saber interpretar las preguntas realizadas antes de declarar-, entre otras disposiciones. Durante el primer tramo del juicio los funcionarios judiciales les decían que no entendían lo que hablaban o les pedían que levantasen la voz y la vista de forma despectiva, junto a gestos de burla por parte de la familia terrateniente, lo cual aumentaba el nerviosismo. Este tratamiento era distinto al que recibían los terratenientes, e inclusive, al que recibí yo al ser convocada por la comunidad como testigo-experta durante el segundo juicio que los y las chuschagastas tuvieron que lidiar en agosto-septiembre del año 2019, ante la acusación de la familia Amín de usurpación al referente Ismael Chocobar y a la ex autoridad Franciso Balderrama.

Tras el agotamiento emocional de estas experiencias iniciales, los y las chuschagastas organizaron asambleas comunitarias donde poder descargar, llorar y contenerse mutuamente, las cuales les ha permitido continuar y robustecerse. Una de las situaciones se ejemplifica al momento del “careo” en el juicio por el asesinato de la autoridad Javier Chocobar donde uno de los jóvenes, Alberto Cata, estuvo frente a frente al imputado Eduardo José Valdivieso Sassi, mirándolo a los ojos, fijamente, sin bajar la mirada, actitud que sería inimaginable tan sólo hace más de medio siglo atrás, como señalé en el primer momento.

Conclusiones-Discusión

En el recorrido realizado se puede identificar el aporte que brinda el enfoque de la teoría social de los cuerpos/emociones al análisis de entramados de subjetividades en tanto articulaciones entre los posicionamientos de sectores dominantes, como las familias terratenientes y las (in)acciones del poder

judicial tucumano, y los de colectivos subalternizados como los y las chuschagastas y tolombones. Estas interpelaciones pueden ser entendidas como políticas de los cuerpos/emociones, situadas en estructuras políticas-económicas históricas que, a través de la gestión de percepciones, sensibilidades y marcas racializadas y etnizadas, corporizan la distancia entre los cuerpos reales y los “cuerpos-imagen” socialmente legitimados (Citro, 2009; De Sena, 2020; Scribano, 2012).

El primer momento, contextualizado por un marco de derecho negacionista -la imagen del “indio bruto-animal”- y de relaciones de sujeción y de explotación laboral, se traduce en marcas corporales o “cuerpos-piel” en los términos de Scribano (2012) con sus connotaciones emocionales de sufrimiento, vergüenza y miedo que condicionaron el uso libre y autodeterminado de sus territorios y ocultamientos de sus prácticas y costumbres. En otros términos, se expresa en inacciones ante estas interpelaciones (Scribano, 2012), en una “epidermización de [la] inferioridad” (Fanon, 2009, p. 44) y en comportamientos entendidos como sombras de quienes mandan (Zapata Olivella, 2000 citado por Gil-Hernández, 2016).

El segundo momento muestra el cambio en las autopercepciones y vivencias de los y las comuneras: reconocerse como sujetos de derecho, sintiéndose orgullosos/as de sus atributos físicos y culturales. Este giro se encuentra asociado al nuevo marco de derecho que, a partir de fines del siglo XX, reconoció las diferencias étnicas-culturales y reconfiguró las percepciones y experiencias de la “indianidad” en relación con la “argentinidad” (Restrepo, 2013). Entre las principales normas se encuentran la Ley Nacional 23.302, la inclusión del artículo 75 inciso 17 en la reforma de la Constitución Nacional argentina -y luego en el artículo 149 en la Constitución provincial tucumana- que reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas, su posesión y propiedad de las tierras; la ratificación del Convenio 169 de la OIT, la sanción de la Ley Nacional 26.160, entre otras. No obstante, estos avances no diluyeron la distancia y las marcas racializadas y etnizadas (Briones, 2008), como se muestra en el tercer momento, ante el recrudecimiento de las violencias por parte de las familias terratenientes, en connivencia con el poder judicial. Dichas formas de dominación política-económica se corporizan cotidianamente (De Sena & Scribano, 2013) y habilitan nuevos centros de apropiación simbólicas y materiales (Scribano, 2012).

Si bien los hostigamientos y ataques han surtido efecto en los cuerpos/emociones de las y las comuneras, su “estar/sentirse en el mundo” también incluye prácticas performativas que

reconstruyen los límites de soportabilidad social. Ellos y ellas han interpelado estos modos de intervención estereotipados, en movilizaciones y actividades colectivas que, como señala Gisbert-Gracia y Rius-Ulldemolins (2019), constituyen espacios significativos de movimientos, miradas, voces y gestualidades de resistencia. Los y las chuschagasta y tolombones han resignificado y se han encarnado como sujetos de derecho y políticos al reconvertir las representaciones y marcaciones etnizadas y racializadas.

Por último, me interesa mencionar otro aporte, a desarrollar en futuros trabajos, sobre la teoría/metodología de los cuerpos/emociones junto a la antropología colaborativa, donde la activa participación de los y las investigadoras constituyen prácticas cognoscentes/corporales -sin escisión- (Citro *et al.*, 2019). Las interpelaciones son constantes, tanto nuestras como de los colectivos que se acompañan, alcanzando niveles de compromiso que deben ser reflexionados.

Referencias bibliográficas

- Arenas, P. (2013). La participación de Tucumán en el relevamiento territorial de la ley 26160: Una mirada desde las prácticas. *Población y Sociedad* 20(2), 125-136. Extraído el 01 de septiembre de 2020 DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/pys>
- Briones, C. (2008). Diversidad cultural e interculturalidad: ¿de qué estamos hablando? En C. García Vázquez (Comp.). *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI* (pp. 35-58). Buenos Aires: Prometeo.
- Carrasco, M. (Ed.) (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: [International Work Group for Indigenous Affairs](http://www.iwgia.org/)-IWGIA-Vinciguerra.
- Citro, S. (2009). Introducción. Travesías teóricas, históricas y etnográficas. En *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía* (pp. 39-42). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Citro, S., Greco, L. & Torres-Agüero, S. (2019). Las corporalidades de la etnografía: De la participación observante a la performance-investigación colaborativa En L. Katzer & H. Chiavazza (Eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp.103-173). Mendoza: Editorial Universidad Nacional de Cuyo-UNCUYO-.
- Csordas, T. (2003). Embodiment and Cultural Phenomenology. En G. Weiss y Haber, H. F. (Eds.), *Perspectives on Embodiment. The intersections of Nature and Culture* (pp. 143-165). New York and London: Routledge.
- De Sena, A. (2020). Hilando la trama de sensibilidades en los hogares receptores y no de programas sociales. En A. Dettano (Comp.), *Políticas sociales y emociones. (Per)vivencias en torno a las intervenciones estatales* (pp. 45-73). Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- De Sena, A. & Scribano, A. (2013). Violencia(s) en contexto(s) de pobreza. Formas, voces y <naturalizaciones>. *Revista de Sociología* (23), 231-255. Extraído el 5 de septiembre de 2020 DOI: 10.13140/RG.2.1.2454.8329
- Gil-Hernández, F. (2016). Colonialidad, racialización y subjetividad: Experiencias de racismo y construcción de subjetividades de personas negras en sectores medios de Bogotá, Colombia. En A. Liberac Cardoso Simões Pires, F. Dos Santos Gomes e A. Rojas, *Territórios de gente negra. Processos, transformações e adaptações ensaios sobre Colômbia e Brasil* (pp. 59-83). Cruz das Almas, Belo Horizonte: Fino Traço, Universidade Federal Do Recôncavo Da Bahia-EDUFRB-.
- Fanon, F. (2009). Introducción y Capítulo 5. La experiencia vivida del negro. En *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 41-47; 111-132). Madrid: Ediciones Akal.
- Gisbert-Gracia, V. & Rius-Ulldemolins, J. (2019). Women's bodies in festivity spaces: feminist resistance to gender violence at traditional celebrations. *Journal Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 25(6), 775-792. Extraído el 7 de septiembre 2020 <https://doi.org/10.1080/13504630.2019.1610376>
- Guber, R. (2011). *La etnografía*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Guber, R., Milstein, D. & Schiavoni, L. (2014). La reflexividad o el análisis de datos. Tres antropólogas de campo. En R. Guber (Comp.), *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo* (pp. 41-65). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Hall, S. (2010). La cuestión multicultural. En E. Restrepo; C. Walsh & V. Vich (Ed.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 583-616). Lima, Bogotá y Quito: Enviación, Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Katzer, L. (2020). La etnografía como modo de producción de saber colaborativo. Reflexiones epistemológicas y colaborativas. En L. Katzer & H. Chiavazza (Eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp.49-85). Mendoza: UNCUYO.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- López, C. (2006). Tierras comunales, tierras fiscales: el tránsito del orden colonial a la revolución. *Revista Andina* (43), 215-238.
- Mignolo, W. (2010). La colonialidad: el lado más oscuro de la modernidad. En W. Mignolo, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (pp. 39-49). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Noli, E., Briones, C., Codemo, C., Lund J., & Spadoni, G. (2015). La usurpación de las tierras comunales del pueblo de indios de Chuscha (Tucumán, comienzos del siglo XIX). *Estudios Sociales del Noa: nueva serie* (15), 59-82.

- Peirano, M. (2014). Etnografía não é método. *Horizontes Antropológicos* 20 (42), 377-391. Extraído el 7 de febrero de 2021 <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>
- Restrepo, E. (2013). Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia. En A. Grimson & K. Bidaseca (Comp.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp. 147-165). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO-.
- Scribano, A. (2012). Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 4(10), 93-113. Extraído el 2 de septiembre del 2020 <http://relaces.com.ar/index.php/relaces/article/viewArticle/224>
- Segato, R. (2007). Introducción e Identidades políticas/ Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. En *La nación y sus Otros* (pp. 17-36). Buenos Aires: Prometeo.
- Salcedo, M. T. (2012). Escritura y territorialidad en la cultura de la calle. En E. Restrepo & M. V. Uribe (Comp.), *Antropologías transeúntes* (pp. 157-195). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.