

MODALIDAD EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

Coordinador a cargo: Osvaldo Cipolloni

Directores de la colección: Silvia Hirsch y Axel Lazzari

Autores: Diego Escolar y Julieta Magallanes

Coordinación de Materiales Educativos

Coordinador: Gustavo Bombini

Responsable de publicaciones: Gonzalo Blanco

Edición: Ana Feder

Diseño y Diagramación: Mario Pesci

Documentación fotográfica: María Celeste Iglesias

Realización de mapas: Programa Nacional Mapa Educativo (Dirección Nacional de Planeamiento Educativo)

Cartografía: Instituto Geográfico Nacional

Ministerio de Educación y Deportes de la Nación

“No estamos extinguidos”: memorias, presencia y proyectos de los pueblos originarios de Cuyo / Ministerio de Educación y Deportes de la Nación. - 1a ed ilustrada. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes, 2016.

36 p. ; 28 x 20 cm. - (Pueblos indígenas en la Argentina ; 9)

ISBN 978-987-4059-05-5

1. Calidad de la Educación. I. Título.

CDD 370.1

Prólogo

El Ministerio de Educación de la Nación tiene el honor de presentar la colección **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación**, material de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe dirigido a quienes quieran aproximarse a la inmensa diversidad étnica y lingüística de la sociedad argentina, para conocerla, reconocerla y valorarla, al tiempo de elaborar propuestas de enseñanza y aprendizaje, así como diseñar planes y programas educativos.

Partimos de la constatación siguiente: si bien las cuestiones vinculadas a los pueblos indígenas tienen mayor atención de los Estados, las organizaciones y la sociedad civil, aún hay un profundo desconocimiento sobre sus realidades, las cuales con frecuencia son vistas en forma estigmatizada, como homogéneas, asimilables a la cultura envolvente u objeto de "integración", negando sus propias diferencias y reproduciendo condiciones de desigualdad.

En sus dieciocho fascículos, **Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas lenguas y educación** presenta a los pueblos originarios en su diversidad, como sujetos de derecho, tanto individual como colectivo, con sus historias e identidades, con sus vicisitudes y reivindicaciones, desde una mirada actual.

La publicación fue pensada para los estudiantes, docentes, equipos de formación docente, equipos educativos provinciales y nacionales, organizaciones de cooperación en general y, también, para los comuneros indígenas y sus organizaciones, así como la sociedad en su conjunto, sobre todo para quienes comparten su vida cotidiana con miembros de pueblos indígenas sin verlos, reconocerlos ni valorarlos en su pertenencia e identidad.

Porque entendemos que esta diversidad nos enriquece a todos y todas, y porque para valorarla es necesario conocerla, nos comprometimos a abordar un proceso de producción de cada cuadernillo como un desafío de trabajo intercultural. Así, los contenidos, miradas e imágenes que contienen estas páginas, son el fruto de coautorías de investigadores, docentes y referentes indígenas de diferentes comunidades de distintas regiones del país.

Este material se inscribe en la estrategia de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe de avanzar en lo que en la región se denomina como "Interculturalidad para todos", esto es, un contenido que atraviese los niveles y áreas curriculares del sistema educativo e interpele el sentido común de la sociedad en general respecto de un tema que requiere abordajes en perspectiva intercultural, para fomentar el reconocimiento mutuo de quienes se asumen indígenas y quienes no; esto permitiría comprenderse con vistas a una igualdad democrática de identidades culturales diversas.

Estos cuadernillos fueron realizados gracias a un convenio de colaboración académica con el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín, previa consulta y participación activa del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas, como entidad de gestión participativa y asesoramiento del Ministerio de Educación y Deportes en todo lo concerniente a las acciones que la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe asume en el marco de la política educativa nacional.

Esperamos que estas historias, culturas, lenguas y educación de los pueblos indígenas contribuyan a profundizar el tan ansiado y necesario diálogo intercultural, a fomentar relaciones de igualdad en la diversidad y a superar asfixiantes relaciones sociales caracterizadas por el prejuicio, el racismo y la exclusión del otro, con el fin de construir nuevos horizontes de hermandad entre los pueblos.

Oswaldo Cipolloni
Coordinador a/c

Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe

Acerca de la colección

Orientados por el valor de la interculturalidad crítica, presentamos dieciocho fascículos como un aporte curricular a la EIB, al sistema educativo nacional y al público en general. Esta colección desarrolla contenidos sobre las variadas y variables realidades indígenas en la Argentina, haciendo hincapié tanto en su diferenciación cultural y étnica como en los modos en que esta diferenciación se ha construido a lo largo de la historia y se sigue elaborando en el presente.

La serie se propone:

- 1) Ofrecer información actualizada sobre los pueblos indígenas que habitan en el país, tomando en cuenta los entramados sociales, culturales e históricos en los que se insertan.
- 2) Difundir las diversas situaciones sociolingüísticas de los pueblos originarios.
- 3) Dar cuenta de la diferenciación cultural y étnica de los pueblos indígenas, señalando el papel que hoy juegan “la cultura” y “la lengua” en las prácticas culturales de construcción de sus identidades.
- 4) Brindar ejemplos actuales de experiencias de educación intercultural y bilingüe.
- 5) Contribuir a la elaboración de estrategias y recursos didácticos para fomentar la interculturalidad en el aula.

Tratándose de las situaciones interculturales e interétnicas que involucran a los pueblos indígenas en la Argentina, la colección asumió el desafío de desarrollar desde su misma concepción un modelo de trabajo y discusión colectivo en clave intercultural e interétnica. De esta manera, cada fascículo debe ser leído como un *descanso* en un camino sinuoso hecho de diálogos, debates, malentendidos y silencios que hemos recorrido todos los participantes de este proyecto durante los dos años de trabajo que hemos llevado adelante. Así como es fundamental entender que este camino continúa, también es necesario subrayar el “entre todos”, que los hubo, muchos y diferentes: “entre” los editores; “entre” los editores y el Equipo de Coordinación de la Modalidad EIB; “entre” la Coordinación de la Modalidad, los editores y los representantes

indígenas del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) en el Ministerio de Educación; “entre” los editores y los grupos de autores, “entre” los autores y las personas que estos contactaron durante sus investigaciones. Resultado de estos intensos y diversos intercambios aparece la presencia constante de coautorías y, especialmente, de coautores y colaboradores indígenas en los créditos de los textos que integran la colección. Esta participación indígena no se ha debido meramente al cumplimiento formal de un derecho garantizado sino que, ante todo, es el reflejo de los diversos flujos interculturales que nos han recorrido durante nuestra labor. Pues el “entre” siempre habilitó la posibilidad de diálogo, algunas veces de malentendidos y el debate, con la consecuente revisión de ideas y aprendizaje mutuo. Pero a veces, debemos admitir, el “entre” se cerró muy rápidamente y quedaron reforzados ciertos prejuicios y estereotipos. No podría haber sido de otra forma, pues “cultura” es tanto aprendizaje y plasticidad como repetición de lugares comunes y frases hechas, en las que nos sentimos “como en casa”, a pesar de que muchas veces nos molesten.

La capacidad de aprendizaje que supone lo cultural se da a *través del otro y con el otro*. Así aprendemos a darnos cuenta que *no* somos idénticos a nosotros mismos, es decir, que estamos habitados por muchos “otros”. Si hacemos el esfuerzo de pensar a la “cultura” como un “flujo intercultural” podremos comenzar a comprender la magia por la cual llegamos a modificarnos entre todos. Cuando repetimos la frase familiar y el estereotipo, la cultura deja de estar al servicio del aprendizaje para transformarse en un manual de instrucciones que refuerzan identidades y diferencias estereotipadas. Apostamos a invertir la tendencia y tomar el camino que va de la diferenciación a las identidades antes que el camino que llega a las diferencias partiendo de las identidades. Así, pensando desde el “entre”, “a través” y “con” el otro podremos plantear nuevas preguntas y aprender mutuamente. Observarán que los contenidos de los fascículos están ordenados según la “identidad de los pueblos indígenas”, pero esto es sólo el comienzo,

el “guiño” al sentido común que nos hacemos entre todos. El desafío es ir más allá, guiados por un sentido de lo intercultural como un fluir (a veces armónico y muchas veces discordante), reconociendo la multitud de caminos y cruces en los que *nos perdemos –nos descubrimos diferentes de nosotros mismos– justo cuando nos encontramos con otros*. La educación intercultural se propone aprender a ir más allá de la cultura (o de la lengua) pensada como identidad; esto significa aprender a hablar y pensar y actuar interculturalmente. Y esto tiene consecuencias prácticas ya que al mismo tiempo que desarmamos nuestras identidades y las de los otros también desarticulamos la jerarquía de “arriba” y “abajo” en que estas suelen estar ordenadas, y es entonces que lo intercultural se vuelve una posibilidad de democratización del saber.

El objetivo de esta colección es fomentar el reconocimiento mutuo de la diferenciación intercultural en lo que atañe a los pueblos indígenas así como entre ellos y aquellos colectivos sociales que no se reconocen tales, teniendo siempre en vista la igualdad democrática de identidades culturales. Esta preocupación ha sido una constante durante el trabajo de los editores, coautores y colaboradores, indígenas o no indígenas, quienes experimentaron de primera mano que dicho reconocimiento recíproco de diferencias en igualdad no es nada fácil de alcanzar ni sus consecuencias pueden ser previstas de antemano. Toca ahora al lector –maestros, estudiantes y público en general– hacer su propia prueba. Si se asume la propuesta, esta colección habrá dado un paso más en la dirección de aprender a *interculturalizar* la herencia de la “educación intercultural y bilingüe para indígenas” para transformarla en educación intercultural para todos.

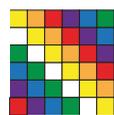
En la colección encontrarán fascículos sobre un único pueblo indígena o varios, pero podrán advertir que algunos pueblos indígenas son abordados en más de un fascículo. También hallarán fascículos acerca del tratamiento particular de ciertas lenguas indígenas.

Al adoptar este criterio de presentación se han privilegiado las situaciones locales y regionales que afectan a los procesos interculturales de

los pueblos indígenas por sobre la clasificación tradicional de los pueblos indígenas en áreas culturales.

Los dieciocho fascículos se distribuyen, por orden de aparición, de la siguiente manera:

1. Pueblos Indígenas en la Argentina. Interculturalidad, educación y diferencias
2. Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. Construyendo el *ñande reko* para el futuro
3. El pueblo kolla de Salta. Entre las nubes y las yungas
4. El pueblo wichí hoy: iguales pero diferentes, uniendo lo propio con lo ajeno
5. Indígenas en clave urbana intercultural en el Conurbano y La Plata
6. Kollas de Jujuy. Un pueblo, muchos pueblos
7. Pueblos mocoví y qom en los espacios urbanos de la provincia de Santa Fe
8. Mbya-guaraní. *Yma roiko porã ve*, “antes vivíamos muy bien”
- 9. “No estamos extinguidos”: memorias, presencia y proyectos de los pueblos originarios de Cuyo**
10. Volver al futuro. Rankülches en el centro de la Argentina
11. Educación Intercultural Bilingüe en Chaco: toba/qom y wichí
12. Tehuelches y selk’nam (Santa Cruz y Tierra del Fuego): “No desaparecimos”
13. El pueblo mapuce en Neuquén: ancestralidad, vigencia y proyección
14. Pueblos indígenas en Santiago del Estero y Córdoba. Tejiendo memorias con relatos actuales
15. Quichua y guaraní: voces y silencios bilingües en Santiago del Estero y Corrientes
16. Qom (tobas) y moqoit (mocovíes). Antiguas y nuevas andanzas por el Gran Chaco
17. Del presente al pasado: la resistencia y lucha del pueblo diaguita calchaquí
18. Cultura, historia y presente del pueblo mapuche en Río Negro y Buenos Aires



Índice

Presentación	9
El pueblo huarpe	11
Condiciones de vida	13
Saberes y prácticas culturales	14
Organización y liderazgo	16
Principales dificultades y desafíos	17
Los territorios son nuestros	17
Necesidad de atención en salud reconociendo otros modos de curar	18
Trabajando por una educación intercultural	18
Pueblos mapuche y pehuenche	21
¿Dónde habitan y de qué modo?	22
Saberes y prácticas culturales: territorio, producción y sociabilidad	23
Haciendo historia: autonomía indígena, conquista y pérdida del territorio	27
Relaciones coloniales	27
Independencias y nacientes repúblicas	27
Consolidación del Estado nacional y pérdida de autonomía indígena	28
Actual organización y reconocimiento como “comunidades indígenas”	29
Principales problemáticas y desafíos actuales	29
Conflictos territoriales	29
Nuevas experiencias de participación en políticas públicas	30
Pasos hacia la gestión de la salud intercultural	31
Experiencias interculturales en educación	32
Bibliografía	33
Páginas web	33

Presentación

En Cuyo existe una numerosa población indígena perteneciente a pueblos que habitaban la región desde antes del período colonial, como los huarpes, diaguitas, capayanes, pehuenches, mapuches y ranqueles, o inmigrantes más recientes, como los kollas y guaraníes. También existieron durante el período colonial grupos cuyos descendientes no se han reidentificado, que se han asimilado con otros pueblos, o que mantuvieron su identidad como “indios”. Este es el caso de los morcoyanes, tunuyanes, yacampis y puelches. Sin embargo, la mayoría no se reconoce como un pueblo en particular, sino como “indios” o descendientes de tales. Los procesos organizativos de las últimas dos décadas han ayudado a que muchos de ellos puedan reconstruir distintos aspectos de su historia, identidad, cultura y territorialidad.

Los huarpes, primer pueblo indígena en ser oficialmente reconocido como existente en Cuyo

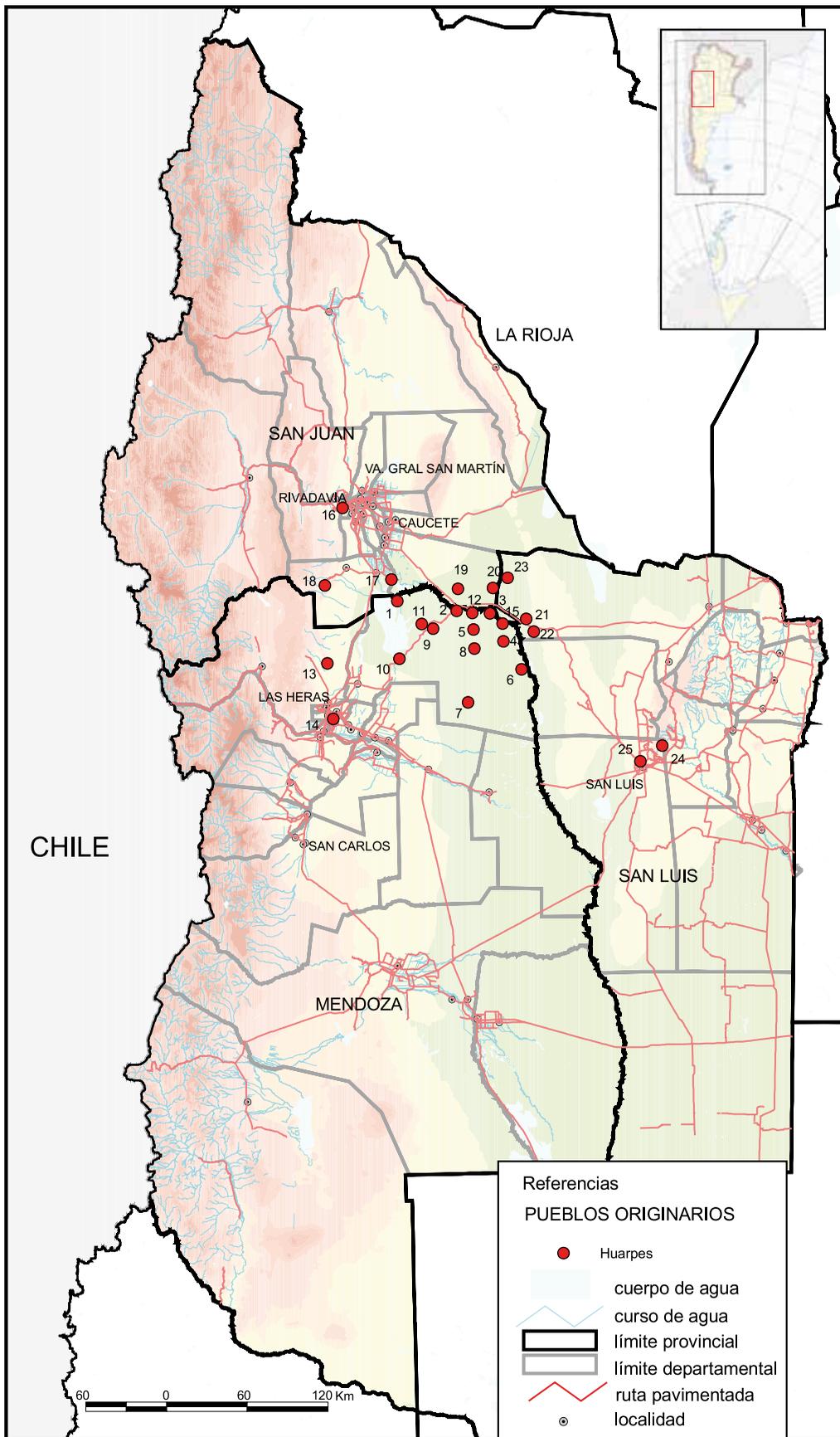
a fines del siglo XX, habitan las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis. Los pehuenches o mapuches en el sur de Mendoza, mientras que los diaguitas y capayanes están localizados en el norte y noreste de San Juan y en la provincia de La Rioja.

El resurgimiento de comunidades diaguitas en el espacio público es muy reciente. En San Juan se encuentran las comunidades Cacique Caligua y Las Majadas, en Valle Fértil, y en el oeste de La Rioja las comunidades Guandacol y Nin gua co.

En este fascículo desarrollaremos la situación de los dos grupos más significativos de la región desde el punto de vista de su población, las continuidades históricas y su actuación pública: los huarpes, por un lado, y los pehuenches y los mapuches, por otro. Indagaremos en su forma de vida actual, sus territorios y modos de organización, su historia y su cultura, así como en las principales dificultades y conflictos por los que atraviesan.

Las canasteras, cuadro de Fidel Roig Matons.





Mendoza

- 1. Comunidad Huarpe Lagunas del Rosario
- 2. Comunidad Huarpe Güentota
- 3. Comunidad Aborigen Huarpe José Andrés Díaz
- 4. Comunidad Huarpe Elías Guaquinchay
- 5. Comunidad Aborigen Huarpe Santos Guayama
- 6. Comunidad Aborigen Huarpe José Ramón Guaquinchay
- 7. Comunidad Huarpe Josefa Pérez
- 8. Comunidad Huarpe Secundino Talquenca
- 9. Comunidad Huarpe Juan Bautista Villegas
- 10. Comunidad Aborigen Huarpe Paula Guaquinchay
- 11. Comunidad Huarpe Juan Manuel Villegas
- 12. Organización Territorial Pinkanta
- 13. Comunidad Huarpe Guaytamari
- 14. Comunidad Huarpe Xumec

San Juan

- 15. Comunidad Huarpe Clara Rosa Guaquinchay
- 16. Comunidad Huarpe del Territorio de Cuyum
- 17. Comunidad Sawa o Corazón Huarpe
- 18. Comunidad Esperanza Huarpe
- 19. Comunidad Huarpe Salvador Talquenca
- 20. Comunidad Huarpe Clara Rosa Guaquinchay

San Luis

- 21. Comunidad Huarpe de Guanacache
- 22. Comunidad Huarpe de La Tranca
- 23. Organización Territorial Huarpe Pinkanta
- 24. Comunidad Huarpe La Bajada
- 25. Comunidad Clara Rosa Guaquinchay

El pueblo huarpe

El Museo Mariano Gambier de la Universidad Nacional de San Juan, exhibe en sus vitrina catorce cadáveres resecaos de aborígenes prehispánicos, con sus ropas y artefactos. Paz Argentina Quiroga, *amta* o líder espiritual, una de las primeras voces que reivindicaron la existencia de los huarpes a fines del siglo pasado, reclama que las llamadas “momias” sean retiradas de la vista y devueltas a las comunidades como ancestros de su pueblo. La directora del museo considera que los huarpes no existen porque han perdido su cultura original. Los huarpes actuales plantean, por el contrario, que sí han mantenido gran parte de su cultura y que han resistido el largo proceso colonial ocultando su identidad indígena y manteniéndola a través de la transmisión oral. El conflicto no se ha dirimido pese a que el Estado ha reconocido de diversas maneras los derechos y la existencia de los huarpes.

Los huarpes habitan principalmente en las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis, aunque existen varios de ellos dispersos en otras provincias a raíz de diversas migraciones. Este pueblo ha sido tradicionalmente considerado como extinguido. La causa principal de su supuesta desaparición fue la conquista española; la fundación de las ciudades de San Juan, Mendoza y San Luis a mediados del siglo XVI y el traslado masivo de los huarpes a Chile como trabajadores forzados.

Por lo tanto, la opinión general, avalada hasta hace muy poco por la totalidad de los científicos, historiadores y antropólogos era que los huarpes habían desaparecido completamente. Sin embargo a pesar de las profundas alteraciones producidas por la conquista y la colonización, siguieron viviendo personas identificadas como huarpes o como “indios”, hasta que en la década de 1990 rearticulan sus identidades, a través de memorias familiares, demandas

territoriales y culturales y prácticas tradicionales.

Los actuales miembros de este pueblo viven en zonas rurales y urbanas. Sin embargo, la mayoría de las comunidades organizadas colectivamente se encuentran en el campo, en las áreas áridas del centro de la región. Cuyo posee un nivel muy bajo de precipitaciones y la vida y la agricultura dependen de los ríos que bajan de la cordillera de los Andes, cuyos caudales han sido en su mayoría captados en diques y distribuidos mediante redes de canales de riego que conforman zonas de oasis. Fuera de estos oasis existen las montañas de la cordillera y precordillera de los Andes al oeste y lo que localmente se denomina “desierto”, llanuras sin riego artificial con un paisaje muy seco y con muy poca población.

La mayoría de aquellos que se consideran huarpes, o sus descendientes, no están organizados o asociados como comunidad y casi todas las comunidades huarpes organizadas se encuentran en el desierto de Guanacache, un vasto espacio interprovincial que abarca el sureste de la provincia de San Juan, el noreste de Mendoza y parte del oeste de San Luis. Este territorio antiguamente estaba compuesto también de

Hasta la década de 1930, los huarpes se dedicaban principalmente a la pesca (Cuadro del pintor Fidel Roig Matons, 1937).



lagunas, esteros y bosques. Las lagunas se formaban por los ríos de deshielo que descendían de la cordillera de los Andes (los ríos San Juan, Mendoza, Bermejo y Tunuyán) y prácticamente desaparecieron por la apropiación del agua para los oasis dedicados al cultivo de la uva, con el crecimiento de la industria vitivinícola. Los bosques, principalmente de algarrobo, fueron talados para hacer postes de viñas y carbón para el ferrocarril desde fines del siglo XIX.

Los huarpes de las ciudades, por su parte, pertenecen a diversos sectores sociales y no tienen una forma de vida particular que los diferencie del resto de los vecinos. Las comunidades y organizaciones urbanas no tienen en general una base territorial claramente definida, ni agrupaciones de gente en un mismo núcleo espacial, sino que están dispersos entre el resto de la población. Estas comunidades están integradas por redes de personas o lazos familiares. Las familias son el eje de la organización social huarpe e incluyen distintos tipos de parientes y pueden ser muy extensas. Las familias han transmitido relatos, memorias, conocimientos y valores relativos a una identidad o una descendencia huarpe, que a veces se remonta a siglos de profundidad histórica. Las memorias han permitido la identificación de los grupos huarpes, tanto en la ciudad como en el campo. Sin embargo, aun para quienes viven en las ciudades, las memorias se refieren casi siempre a un pasado más o menos reciente de vida en áreas rurales, en particular del “desierto”, y a los recuerdos de las formas de vida que allí desarrollaban sus ancestros. Por lo tanto, las memorias huarpes tienen en general una territorialidad rural, aunque la mayoría de ellos o sus descendientes vivan actualmente en áreas urbanas. Esta situación ha sido causada por los procesos migratorios que los huarpes vivieron a lo largo de toda su historia.

La importante proporción de huarpes que viven en pueblos y ciudades es un rasgo

demográfico compartido con muchos otros grupos indígenas de la Argentina. Esto se debe a los desplazamientos masivos de sus territorios originales a lo largo de diversos períodos históricos. Estas migraciones, muchas veces forzadas, se produjeron desde la colonización española y han continuado hasta la actualidad, con una dinámica de expulsión de población joven del campo a las ciudades. Esto determina que las cifras de población rural se hayan mantenido relativamente estables, mientras que esos hogares rurales han alimentado y alimentan el crecimiento de la población urbana. En los últimos años parece haberse revertido parcialmente esta tendencia, con el mayor arraigo a los territorios rurales debido a diversos factores, entre ellos: la obtención en algunos casos de títulos comunitarios, el freno parcial a las presiones sobre sus tierras a causa de la sanción de derechos indígenas, la instalación en algunas áreas rurales de servicios a veces inexistentes previamente (agua potable, generación de electricidad, escuelas), la mayor oferta de subsidios familiares o individuales, y el retorno de antiguos emigrantes que disponen de algún ingreso jubilatorio o pensión y prefieren vivir el resto de su vida en los territorios de origen.

Los datos de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2005-2006 revelan también que la mayoría de las personas identificadas como huarpes son jóvenes de entre 5 a 29 años. Esto se debe principalmente a que los mayores se criaron toda su vida en el ocultamiento de su origen indígena para no sufrir discriminación, presiones sobre sus tierras o perder oportunidades laborales. Dada la mayor predisposición que hoy existe en la sociedad para el reconocimiento indígena, el fortalecimiento de derechos indígenas y la menor fuerza de las barreras psicológicas y políticas, los jóvenes están más dispuestos que los mayores a identificarse como indígenas.

Datos demográficos aproximados

La Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2005-2006 determinó la existencia de 14.633 hogares con al menos un huarpe. De estos, 12.710 se encuentran en Cuyo y la mayoría del resto en Buenos Aires. La provincia con mayor cantidad es Mendoza, con 11.725 hogares. También la ECPI señala que el 69 % de estos hogares están en zonas urbanas. Hay que destacar que estos datos tienen diez años de antigüedad y que desde entonces ha habido un fuerte crecimiento del proceso de autoidentificación y reemergencia huarpe. En el Censo Nacional de Población de 2010 la cifra consignada es de 34.279 huarpes.

Reconocimiento legal

El pueblo huarpe fue reconocido oficialmente como pueblo preexistente en Mendoza por la ley provincial N° 6920 de 2001. La ley dictaminó el otorgamiento a las comunidades actuales de aproximadamente 750.000 hectáreas de tierras en Guanacache, en el norte de la provincia. Impugnada por la Fiscalía de Estado por supuesta inconstitucionalidad, en 2008 la Corte Suprema provincial falló a favor de la constitucionalidad de la ley, aunque hasta el momento solamente han sido titularizadas 60.000 has. En San Juan y San Luis también hubo restituciones de tierras, aunque no leyes específicas provinciales.

Condiciones de vida

Las formas de vida de los huarpes son variadas, difieren principalmente de acuerdo con los contextos urbanos y rurales, aunque existen algunas características en común. La primera es que, en general, los huarpes son más pobres que la mayoría de la población. En las ciudades, viven en áreas populares o barrios periféricos. Aquí sus condiciones son similares a las de las capas pobres o de clase media baja no huarpes en esas mismas áreas, y el 18 % de los hogares donde habitan tienen necesidades básicas insatisfechas.

En el desierto el clima es muy duro. El invierno es muy frío y el calor en verano puede superar los 50 grados. Se producen sequías que duran varios años, se muere gran parte del ganado, o las nevadas tempranas matan las crías. La gente se dedica a la ganadería, en particular de cabras, a la recolección de junquillo (un tipo de paja para escobas) y a la realización de artesanías en cuero y junquillo. Muchas personas se emplean durante los meses de verano como cosechadores de uva en las fincas de la región.

Los campesinos se distribuyen en “puestos” separados varios kilómetros entre sí. El puesto está constituido por la casa, en general de adobe, los dispositivos para almacenar agua potable, los corrales donde se encierra a las cabras y el pozo o aguada de donde se extrae agua para abreviar el ganado. La mayoría de los puestos carecen de agua potable, que debe ser llevada periódicamente en camión por

los municipios locales a través de huellas en el desierto. El agua es un bien muy valioso y no se desperdicia nada. Por ejemplo, para el aseo personal no se deja una canilla abierta, sino que se coloca un poco de agua en una palangana para lavarse las manos y la cara, y lo mismo se hace con la vajilla o la ropa.

La provisión de diversas mercaderías, como alimentos secos, fruta y verdura, ropa y herramientas básicas, se obtiene de comerciantes itinerantes que recorren semanal o mensualmente los caminos pasando por cada puesto.

Las cantidades de ganado alcanzan la mayoría de las veces sólo para la subsistencia familiar (la mayoría de las majadas de cabras tienen entre 60 y 150 animales, algunas pocas llegan a 400 o 500 y muy pocos puestos crían vacas). El forraje para el ganado (pastos, frutos y hojas silvestres) es muy escaso y este se ve obligado a realizar recorridos extensos, lo que exige una constante supervisión, y en algunos lugares el traslado diario a los corrales para tomar agua.

Marcando ganado en la campeada.



Diego Escolar

Sin embargo, las frecuentes sequías o el granizo degradan el tapiz vegetal, le quitan comida al ganado, y esto sumado a las nevadas tempranas que afectan a los chivos más pequeños provoca una gran mortandad de ganado y el enflaquecimiento del resto, lo cual les resta drásticamente valor.

Saberes y prácticas culturales

Los huarpes han sufrido muchas transformaciones, en especial durante la larga etapa de colonización española y luego con la formación del Estado argentino. Por eso, las prácticas culturales u organización social características se han transformado. Además se han generado muchos usos, costumbres, valores y conocimientos nuevos que pasaron a formar parte de sus tradiciones. Por eso es un error considerar “huarpes” solamente a las prácticas culturales precoloniales y “no huarpes” a todas las que esta misma población desarrolló posteriormente, ya que no sólo existen continuidades culturales a pesar de los cambios, sino que la misma gente suele identificar como huarpes o “indias” a muchas de sus prácticas o conocimientos. Teniendo en cuenta esta aclaración importante, veremos ahora algunas de estas prácticas culturales en la actualidad.

Por un lado, la manera de concebir y manejar el tiempo y el espacio, que comparten con otros pueblos indígenas. Los huarpes, en general, no se ven presionados por los tiempos y plazos “cortos” que aceleran a la gente de las ciudades. Ciertos aspectos de su vida transcurren con mayor pausa. Las conversaciones son más lentas. Las decisiones se toman de manera más meditada y los recuerdos parecen más duraderos. Las relaciones personales parecen no verse afectadas por las ausencias largas: cuando las personas se reencuentran actúan como si el tiempo no hubiera pasado. Del mismo modo, las memorias de hechos pasados parecen acortar la distancia temporal: hay recuerdos de acontecimientos ocurridos hace varias décadas, o incluso vividos por generaciones anteriores, que son preservados y transmitidos como si hubieran ocurrido hace relativamente poco tiempo.

En cuanto al manejo y percepción del espacio, los huarpes que viven en el campo suelen mostrar un conocimiento muy detallado de las características más sutiles del terreno, la vegetación, la conducta de los animales, y poseen una aguda conciencia del entorno en general, incluyendo elementos de la naturaleza como las estrellas, la nubosidad y el viento. La agudeza visual juega un papel muy destacado entre los huarpes. Esta se aplica tanto al entorno como a las propias personas, con un nivel de profundidad poco habitual, y que les permite sacar conclusiones sobre diversos aspectos a partir de

Técnicas productivas en el pasado

Los huarpes obtenían recursos para su alimentación a través de la pesca de las truchas y pejerreyes, de la agricultura del poroto, zapallo, maíz y quinoa, de la recolección del algarrobo, el chañar y huevos de aves o la caza del guanaco, choique, quirquincho y diversas aves.

Para cazar al guanaco utilizaban una técnica particular: lo perseguían al ritmo de trote durante varios días hasta el agotamiento y recién en ese momento el animal se entregaba cansado. Según algunas interpretaciones de la cosmovisión huarpe, el cazador realiza una danza mientras persigue al animal y se comunica con su espíritu hasta que se entrega por propia voluntad.

También para cazar patos en las lagunas de Guanacache echaban al agua grandes calabazas secas y ahuecadas, las que quedaban flotando hasta que las aves se acostumbraban a su presencia. El cazador se sumergía y se colocaba una en la cabeza. Cuando un pato nadaba cerca lo tomaba de las patas y sumergía, matándolo sin que el resto se asustara. Técnicas parecidas, así como el uso del arco y flecha, se utilizaron hasta el siglo XX, para la caza de patos.

Uno de sus alimentos principales era el “patay” una especie de galleta o pan dulce de harina de algarrobo (que aún hoy puede comprarse en San Juan y La Rioja). También preparaban bebidas fermentadas, como la chicha de maíz o la aloja del algarrobo.

Los huarpes tejían en telar con lana de guanaco y, probablemente, de llama; también con pelo humano y de animales. Las tinturas las extraían de vegetales y para el hilado utilizaban el huso.

También hacían artefactos de cerámica o piedra y cestos de junco, decorados con lanas de colores, que servían, entre otras cosas, para transportar o almacenar agua, ya que eran impermeables. Esta actividad se sigue realizando en la actualidad. Hasta la década de 1930 también se construían balsas o canoas de totoras y grandes redes de pesca en las lagunas de Guanacache.

la observación detallada. La práctica que evidencia más notoriamente estas capacidades es la del rastreo, que ya había señalado el jesuita Alonso de Ovalle a comienzos del período colonial. Esta habilidad consiste en reconocer huellas o señales dejadas en el terreno por el paso de una persona o un animal, hasta las marcas más pequeñas, y a partir de ellas conocer o predecir sus características o comportamiento. No sólo posibilita seguir a una persona o un animal en su recorrido sino también prever cuál es el tamaño, edad, estado de salud, tiempo transcurrido, forma, velocidad o intenciones. El reconocimiento de las marcas se enlaza con un pormenorizado conocimiento del área, sabiendo qué personas, animales o ganado lo pueblan, qué huellas anteriores existen, cuáles son los lugares de paso habituales.

Algunos huarpes también poseen conocimientos curativos para humanos, animales y plantas, que combinan tratamientos con sustancias vegetales o minerales, o prácticas mágicas. Estos y otros conocimientos se transmitían en ceremonias que luego fueron llamadas “salamancas” por los españoles y criollos, quienes las asociaron a fiestas demoníacas y encuentros con el diablo.

Las creencias religiosas actuales provienen fundamentalmente del catolicismo y de cultos populares que reconocen, en parte, un origen indígena. También existen rituales indígenas que algunas personas practican en secreto, pero hay que destacar que buena parte de los huarpes son evangelistas o pentecostales. Son devotos de vírgenes y santos patronales, valoran especialmente el Día de los Muertos y participan de procesiones y fiestas religiosas que pueden durar varios días, en lugares como la Capilla del Rosario en las



Diego Escolar

lagunas de Guanacache, Mendoza, o la Capilla de Santa Bárbara en Mogna, San Juan. También rinden culto a la Difunta Correa, participando

Baqueano rastreando un camino en la nieve.

Un habitante de las lagunas de Guanacache cuenta sobre las salamancas

Eran ocultas. Se pasaban de memoria a memoria. Antes los indios conocían los tiempos, astralmente. Conocían el cosmos. La salamanca nunca fue mala, ahí se transmitían el conocimiento de los tiempos, etc. Se hacían ceremonias donde se pasaba el conocimiento. Los españoles la pusieron como algo del demonio. Se hacía en los equinoccios. Cuando el sol cambiaba. El 24 de junio por ejemplo. Eran pocas noches, pero después se hacía de tiempo en tiempo. No se llamaba salamanca, ese nombre les pusieron los españoles. Los padres, tíos y abuelos me contaban. Ellos no han ido porque ya estaba la iglesia. Primero se pasaba el conocimiento y luego se hacía el baile. Era como entrar en otra dimensión. Hay lugares que tienen energía, ahí se hacían las salamancas. Mi tío en 1920 vio la luz que se movía. Se acercó y vio una casa muy grande, y lámparas. Una reunión de mucha gente que no conocía. Golpeó las manos. Sale uno. En uno de los palos a pique ató el caballo. Le dio dos vueltas al cabresto, hizo dos nudos para que no se afloje. Le dieron vino. Repartieron tortitas, y se las echó al bolsillo. Luego le ofreció cigarros. Se echó dos al bolsillo. Le ofrecieron una cama. Tenía sábanas blancas. Cuando se despertó no había nada... estaba durmiendo en una zampa. El caballo estaba atado en un retamo, con las dos vueltas y dos nudos que le había hecho. Luego llegó a la casa de la novia. Para quedar bien busca las tortitas en el bolsillo, y cuando las saca, eran bosta de ternero. Y en lugar de cigarros tenía dos palitos, pedazos de raíz, bien bonitos, parejitos.

de peregrinaciones al santuario de Vallecitos, en San Juan, y practican el baile de San Vicente para pedir que llueva en períodos de sequía. El baile se realiza generalmente en febrero, en un lugar alejado del desierto, oculto a quienes no son parte de la comunidad. Se forma un círculo y se bailan doce cuecas moviéndose en sentido contrario a las agujas del reloj. Si es necesario, esto se repite durante toda la noche hasta que llueva. Antiguamente, según cuentan los laguneros de Guanacache, el baile se hacía “a pata pelada”. Si no llueve en unas pocas horas, se coloca una imagen de San Vicente “patas para arriba” hasta que accede al pedido.

Las mujeres huarpes son especialmente memoriosas y transmiten saberes que abarcan varias generaciones, sobre la historia del grupo y las familias. Estos conocimientos son compartidos sobre todo en los fogones nocturnos donde las familias se reúnen, y que en tiempos modernos muchos llaman “el fogón del campo”. Es alrededor del fuego, que es sagrado para los huarpes, donde las familias se juntan, en especial en las largas noches del invierno, para conversar, aprender y pensar.

En cuanto a la lengua, actualmente no se cuenta con hablantes fluidos en alguno de los dialectos huarpes históricamente conocidos, el allentiac y el milcayac. Sin embargo, pese a que se ha considerado extinguida esta lengua, hay registros del uso de algunas palabras hasta la actualidad, y en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas del INDEC de 2004-2005 un

4% de los censados que se reconocen huarpes o descendientes de ellos afirmó que alguien del hogar “hablaba” la lengua huarpe. También se puede apreciar el uso de términos de origen indígena, de origen poco claro o provenientes de otras lenguas como el quechua y el mapudungun. Sobre estas bases y tomando los vocabularios huarpes realizados en el siglo XVII por el padre Luis de Valdivia, existen varias experiencias de revitalización lingüística que abarca desde la enseñanza en las escuelas hasta la escritura de poesía, por parte de huarpes y artistas no huarpes.

Organización y liderazgo

Pese a que los huarpes fueron considerados “extinguidos”, mantuvieron diversas formas de liderazgo a lo largo de todo el período colonial y republicano, hasta la actualidad: caciques, luego alcaldes, caudillos, comisarios, síndicos o jueces de paz. Muchos de estos líderes ocuparon cargos en la estructura del gobierno de los estados provinciales o en la administración de las capillas rurales. Juan Manuel Villegas, por ejemplo, como juez o subdelegado de las lagunas de Guanacache entre 1819 y 1862, inició un juicio por las tierras de los huarpes laguneros, y obtuvo el reconocimiento del gobierno de Mendoza en 1838. Los caudillos o “bandidos” Santos Guayama y Martina Chapanay son reconocidos actualmente como líderes o incluso caciques huarpes que lucharon contra el despojo de sus territorios hacia finales del siglo XIX.



Fiesta de Nuestra Señora del Rosario en Lagunas del Rosario.

Con el resurgimiento de la lucha huarpe, a fines del siglo XX, surgieron nuevos liderazgos. Las primeras organizaciones que reivindicaron la existencia del pueblo huarpe se hicieron visibles a principios de la década de 1990. Se trata de las Comunidades del Territorio del Cuyum, en la ciudad de San Juan, Xumec, en la ciudad de Mendoza, y Guaytamari en Uspallata, provincia de Mendoza. Estas comunidades estaban conformadas por personas de extracción urbana aunque en general con raíces campesinas.

Hacia fines de esa década se conformaron nuevas organizaciones en el desierto del norte de Mendoza, las denominadas “11 comunidades” del área de Guanacache y muchas otras en la misma área en la provincia de San Juan, y más tarde otras ya en localidades distantes. Estas comunidades cuentan con un presidente, un vicepresidente y un consejo, que se eligen periódicamente según sus estatutos. Las comunidades han abordado e intentado solucionar los diferentes temas que las preocupan, fundamentalmente las restituciones de tierras pero también la solución a problemas de educación, provisión de agua, acceso a la atención de salud, construcción de escuelas, caminos, etc. Sin embargo, más allá de su voluntad y esfuerzo, sigue siendo muy difícil para sus autoridades realizar las gestiones que requiere cada problemática. Las grandes distancias con las ciudades en donde se encuentran los diversos organismos públicos, las dificultades propias de la comunicación interna por el mal estado de los caminos y la falta de medios de transporte, así como el hecho de que cada uno debe atender su ganado y el puesto, son condicionamientos que complican muchísimo la organización y gestiones de las comunidades.

Principales dificultades y desafíos

Los territorios son nuestros

En cuanto a la actividad productiva y la ocupación de la tierra, la mayoría de los huarpes de las comunidades rurales son “puesteros”, pastores de campos abiertos (sin alambrado) que en general no poseen títulos de propiedad de la tierra pero sí un largo arraigo que se remonta en algunos parajes al período pre-colonial. El apego a su tierra es producto de larguísimas luchas en las que han resistido la expropiación, luchas que nunca terminan, ya que constantemente surgen nuevas amenazas por parte de terratenientes, empresarios o “avivados” con poder político.

Existen pruebas de la continuidad tanto de la ocupación territorial como de las demandas judiciales por sus tierras, al menos desde el siglo XVIII, por ejemplo en el área de Guanacache, en el norte de Mendoza, donde actualmente hay once comunidades reconocidas, y en el sur de San Juan, donde hay tres comunidades más.

En años recientes las comunidades han recuperado varios territorios enfrentando fuertes conflictos con ocupantes externos, que incluyen acampes, resistencia a la colocación de alambrados, presentaciones judiciales y marchas en las ciudades. La organización activa, después de varias décadas, y a veces siglos de desmovilización, así como el apoyo de diversas organizaciones y algunas instituciones estatales, además de investigadores sociales, es una de las claves de sus logros.

Un antiguo reclamo de los laguneros

Los territorios en torno a las lagunas de Guanacache fueron “reducciones” indígenas coloniales, y sus pobladores continuaron reclamando el reconocimiento de sus tierras durante el período independiente. Por ejemplo, con un lenguaje humilde pero firme, la autoridad local reclamaba en 1828 la protección estatal contra usurpadores privados:

Don Miguel González Juez del Rosario por sí y a nombre de la Reducción con el mayor respeto digo: que hallándose la Reducción sin protector, carecemos del órgano que las Leyes nos han señalado, y con que quisieron favorecer nuestra imbecilidad y miseria, promoviendo nuestro bienestar, y defendiéndonos contra la agresión, poder e influjo de los pudientes que por sus mejores conocimientos y relaciones sofocando nuestra voz aumentan nuestra miseria, adelantando su fortuna sobre nuestra ruina, al favor de nuestra ignorancia y pobreza. Y como hoy más que nunca necesitamos de otro protector para defendernos contra algunos que se han introducido en las tierras señaladas a la Reducción.

Necesidad de atención en salud reconociendo otros modos de curar

Los huarpes tienen grandes dificultades para acceder al derecho a la salud pública. En las áreas urbanas se atienden en hospitales públicos, único lugar donde pueden consultar a un médico, la gran mayoría de ellos. En las zonas áridas rurales la atención es aún más escasa. Los sistemas públicos proporcionan salas de salud en algunos sitios y cuentan con la colaboración de agentes sanitarios locales, pero más allá de la buena voluntad de estos últimos, que a veces no cuentan con medios de movilidad o combustible para recorrer áreas muy extensas, puede pasar mucho tiempo hasta que se produzca la visita de un médico. Esto es un gran problema pues a las personas que habitan en los parajes más alejados les resulta muy difícil llegar a una sala de salud. Por estas razones, muchas veces los huarpes, junto con otros pobladores rurales, suelen sentirse discriminados en los servicios de salud, o en los propios hospitales, por falta de debida atención o de disponibilidad de camas.

Junto al sistema oficial de atención de salud existen también prácticas y conocimientos curativos propios para el tratamiento de múltiples enfermedades. La convivencia de ambos tipos de saberes y prácticas es problemática, ya que la medicina oficial no reconoce a la medicina tradicional e, incluso, históricamente combatió su existencia. No obstante, las personas valoran ambos sistemas de salud y recurren a uno u otro de acuerdo con el tipo de enfermedad y disponibilidad de recursos y atención.

Trabajando por una educación intercultural

La mayoría de los huarpes tiene una escolarización primaria completa y la secundaria sin terminar. La mayoría dejó sus estudios secundarios o terciarios por falta de recursos y por la necesidad de trabajar. El 3,7 % culminó estudios en el nivel superior o universitario. Sólo el 5% de los huarpes es analfabeto.

En áreas rurales, la asistencia a la escuela se dificulta por las grandes distancias que los niños deben recorrer. Casi la mitad debe caminar hasta dos kilómetros y medio y muchos de ellos deben quedarse toda la semana viviendo en las escuelas albergue. Para los más chicos, la permanencia en la escuela lejos de sus familias provoca mucha angustia al igual que para sus familias, y una de las principales demandas de las comunidades para evitar esto es la construcción de nuevos establecimientos educativos en algunos de los parajes más alejados.

Recién en los últimos años la educación que reciben comenzó a incorporar conocimientos o elementos de cultura e historia huarpes, y solamente en algunas escuelas situadas en los territorios de comunidades, por iniciativa de docentes o demandas puntuales de las comunidades. Si bien existen programas de EIB en Cuyo, no se han desarrollado proyectos provinciales o regionales que tengan un impacto generalizado. Por tal motivo, muchas veces los contenidos están desactualizados o no corresponden a la realidad local. Por ejemplo, en algunas escuelas se enseñan características de la cultura huarpe a la llegada de los españoles, pero muy poco sobre

Reconocimientos y restituciones territoriales en Mendoza, San Juan y San Luis

La Comunidad Guaytamari en Uspallata, Mendoza, fue la primera en recibir el título de propiedad de un terreno en la década de 1990. En el caso de las 11 comunidades que se encuentran en Guanacache, también en Mendoza, se mantiene una demanda de más de 700.000 hectáreas. Hubo un hito importante que fue la restitución de 60.000 hectáreas a la Comunidad de Lagunas del Rosario, pero esto es insuficiente porque aún no han logrado lo mismo las demás comunidades. En el sur de San Juan, la comunidad Sawa de Punta del Agua obtuvo el reconocimiento de 40.000 hectáreas. La comunidad Salvador Talquenca, en el Encón, otras 70.000, y la comunidad Clara Rosa Guaquinchay, 108.000 hectáreas. En San Luis, la comunidad de La Repesita, obtuvo más de 6.000 hectáreas. A pesar de estas restituciones, la gran mayoría de las demandas territoriales aún no han sido resueltas, y tampoco la provisión de recursos esenciales como el agua.

El caso de la Comunidad Huarpe del Territorio del Cuyum es especialmente injusto, ya que bajo el liderazgo de la Amta Paz Argentina Quiroga e Ilihue Quiroga fue una de las primeras y la más activa en levantar las demandas huarpes de reconocimiento, participando inclusive en la elaboración del articulado sobre derechos indígenas en la reforma constitucional de 1994. Su reclamo territorial es mínimo, el de un espacio urbano para llevar adelante sus proyectos, como el de "Educar para la vida", el primer y prácticamente único proyecto educativo intercultural huarpe que no ha obtenido hasta el momento respuesta favorable.

la historia huarpe posterior, incluyendo las luchas por sus tierras durante los siglos XVIII, XIX y XX. En algunas localidades se han llegado a realizar ceremonias andinas de la Pachamama, que las comunidades mismas rechazaron por no formar parte de sus costumbres.

En cuanto al acceso a la universidad, a los jóvenes se les dificulta mucho por la distancia de los centros académicos y la necesidad de vivir fuera de sus hogares, con el gasto que esto conlleva, y también por el desnivel educativo que muchas veces poseen en relación con los jóvenes de clase media de las ciudades que conforman el grueso del estudiantado universitario. Existen, sin embargo, experiencias muy importantes como el sistema de becas de la

Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, para estudiantes indígenas y campesinos de los departamentos rurales más desfavorecidos, que cuenta con apoyatura de profesores y técnicos en diversas áreas y programas de nivelación para superar las deficiencias que tiene el sistema educativo en áreas rurales y así lograr que los alumnos puedan acceder a un nivel universitario. No obstante, este programa ha recibido críticas de algunas organizaciones huarpes, apuntando a las dificultades de adaptación de los estudiantes al contexto universitario urbano y el desfasaje entre la educación secundaria recibida y las exigencias académicas de la Educación Superior, situación que excede también al programa mismo.

Algunas experiencias de EIB huarpe en la provincia de Mendoza.

En Mendoza, la EIB se encuentra aún en los pasos previos a su implementación cabal. A pesar de ello, los especialistas huarpes en EIB ofrecen cada vez más charlas en escuelas de los diferentes niveles y en Institutos de Formación Docente, convocados por las propias instituciones educativas. También se realizan acciones a partir de las iniciativas de las propias comunidades.

En la Comunidad Huarpe de Lagunas del Rosario se ha conformado un Centro de Actividades Infantiles Intercultural (CAI Intercultural) en el seno de la escuela primaria Elpidio González. A principios del año 2015 se inició, previa consulta a todos los miembros de esa comunidad, la tarea de recuperar valores y fortalecer prácticas y saberes culturales ancestrales, por ello se eligió a un coordinador, a maestros comunitarios y a talleristas. Concretamente, se organizaron talleres de cuero, cestería en junquillo y cerámica, ya que se considera que estas actividades tradicionales han sido y aún son vías de transmisión de saberes y técnicas que conectan el ayer y el hoy. La intención de los promotores del CAI Intercultural es rescatar saberes culturales ancestrales ayudando de esta manera al autorreconocimiento comunitario. Según Erica Nuevas, coordinadora del CAI Intercultural, unos 120 chicos huarpes participan de las actividades.

Otra experiencia en EIB se da en comunidades huarpes de la zona de Uspallata. El proyecto se denomina “Lugar donde la Historia cuenta fue el primer encuentro entre el español y el pueblo huarpe”. En esta localidad hay dos comunidades huarpes, una de ellas es Guaytamari, la primera en ser reconocida por el INAI. En esta comunidad se viene realizando un rescate de los saberes ancestrales y se ha desarrollado un centro de arte y cultura en la localidad de San Alberto. Uno de sus miembros está impartiendo clases a través de un proyecto PMI y desarrolla contenidos de EIB acerca del pueblo huarpe, intentando que la comunidad en su conjunto incorpore la cultura originaria como parte de sus vidas. Entre los temas enseñados desde una perspectiva intercultural están los referidos a los bienes patrimoniales como el Camino del Inka o Qhapaq Ñan (Nen Epechep en huarpe milcayac) y el Puente de Inka. Estos han sido declarados Patrimonio de la Humanidad en 2014 pero sobre todo, según la profesora Cintia Candito de la Comunidad Guaytamari, poseen un riquísimo valor para los pueblos originarios.

Por último, y de suma importancia para las comunidades huarpes, ha sido la inauguración, en abril del 2013, de una escuela de Nivel Primario en la zona de Los Médanos, desierto de Lavalle. Esta escuela evita el desmembramiento familiar que se producía cuando los niños en edad escolar eran enviados a escuelas de alternancia lejos de sus hogares. Así se satisface, en parte, uno de los reclamos de los huarpes que consideran que el traslado de sus hijos e hijas contribuye a que paulatinamente abandonen sus costumbres. Además, esta escuela desarrolla un proyecto intercultural.

Como se puede apreciar, las comunidades, a través de sus dirigentes y representantes en el CEAPI, están luchando por el derecho a la Educación Intercultural, participando activamente en todo lo que esté relacionado con la revitalización y recreación de sus saberes ancestrales.

Rubén Herrera, miembro huarpe del CEAPI



Diego Escolar

Corrales de piedra contruidos por prisioneros indígenas en Malargüe.

Pueblos mapuche y pehuenche

Como parte de un proceso de reemergencia indígena desde la década de 1990, distintos grupos rurales y urbanos han proclamado sus identidades mapuche, mapuche-pehuenche y pehuenche en la escena pública de la provincia de Mendoza (y en menor medida en otras provincias cuyanas). Indagar en las historias familiares y colectivas como en las prácticas actuales apunta a revalorizar un “modo de ser” que había sido silenciado o marginado por la sociedad: “de a poco empecé a buscar en mi cabeza las cosas que me habían contado mi mamá y mis abuelos; estaban calladas porque nadie quería hablar de indígenas”, nos explica una joven mapuche. En este proceso, la identificación de personas como mapuches, pehuenches o mapuche-pehuenches va surgiendo a la par de reflexiones sobre grandes experiencias compartidas por los grupos originarios como también sobre historias particulares de las familias en sus territorios.¹

En la actualidad —según cifras del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2010— Mendoza es la provincia de la región cuyana que alberga la mayor cantidad de miembros del pueblo mapuche. Es decir, de 41.026 personas identificadas como indígenas (lo que equivale al 2,4 % de la población mendocina), 6.132 se reconocieron como mapuches (lo que equivale al 14,9 % de la población indígena). En el caso de San Luis, mientras que 7.994 personas se declararon indígenas (el 1,8 % de la población provincial), unas 1.280 personas adscribieron al pueblo mapuche (o sea, un 16 % de la población indígena). Por último, en la provincia de San Juan, de un total de 7.962 personas reconocidas como indígenas (lo que representa el 1,2 % de la

población sanjuanina), 417 personas se identificaron como mapuches (o sea, un 5,2 % del total de indígenas).

Esta realidad genera hasta hoy múltiples repercusiones, dado que se produjo luego de un largo período en que se consideró extinguida a la población indígena como resultado de la “Conquista del Desierto” en el sur mendocino.² Cuestionando la idea dominante de la desaparición, hoy se escuchan voces que relatan la historia indígena en nombre propio: “Mi bisabuela, ella quedó huérfana en la Campaña del Desierto, ahí en Matancilla; por eso es Matancilla, porque realmente fue una gran manzanza. De ahí los traían caminando y sobrevivió en los fortines mi bisabuela”. En el siglo XXI, el modo de “ser indígena” pone en juego un repertorio de memorias, sentidos y prácticas vinculado tanto al período de avance territorial por parte del Estado argentino como a etapas anteriores y posteriores a este.

En el sur de Mendoza, departamentos de Malargüe y San Rafael, las comunidades indígenas visibilizadas ascienden a más de veinte. En los últimos años, estas han dado a conocer a sus autoridades tradicionales, reafirmado formas distintivas de vinculación con sus territorios y cuestionado narrativas históricas que los representan, a través de estereotipos y distorsiones. Algunas de estas comunidades se nuclean en organizaciones políticas más abarcativas, como la Organización Identidad Territorial Malalweche, la Organización Pewel Katuwe o la Asociación Pehuenche. No obstante, hay muchas personas que, identificándose como mapuches y/o pehuenches, no se consideran miembros activos de ninguna comunidad organizada como tal.

1. Es necesario relativizar las “clasificaciones étnicas” hechas en el pasado, ya sea porque las teorías antropológicas en las que se basaban han sido revisadas o porque respondían a simplificaciones pedagógicas de la historia regional y provincial. La clasificación más conocida plantea que el pueblo mapuche abarcaba históricamente grupos que, compartiendo características culturales, se distinguían según las áreas ecológicas habitadas a ambos lados de la Cordillera de los Andes, por ejemplo: “pehuenches” de las zonas montañosas donde crece el “pehuén” (o araucaria), “puelches” al este de los Andes, “lafkenches” en las zonas costeras, “huiliches” hacia el sur, entre otros. Otras lecturas consideran que los pehuenches han estado alguna vez lo suficientemente diferenciados del espacio mapuche. Nuestra intención, sin tomar partido en estas cuestiones, es destacar que el proceso de reemergencia contemporánea, lejos de ser un reflejo automático del pasado, conlleva una constante reelaboración de la “historia de los abuelos” a partir de lo que resuena en la situación actual de las personas y grupos.

2. En la provincia de Mendoza tuvo lugar en los años 1882-1883 la ofensiva conocida como “Campaña de los Andes”, liderada por Rufino Ortega y secundada por otro militar localmente renombrado, Saturnino Torres.

PROVINCIA	POBLACIÓN				
	TOTAL	INDÍGENA		PUEBLO MAPUCHE	
		Total	Porcentaje/ total pcial.	Total	Porcentaje/ total indígena
MENDOZA	1.738.929 hab.	41.026 hab.	2,4 %	6.132 hab.	14,9 %
SAN JUAN	681.055 hab.	7.962 hab.	1,2 %	417 hab.	5,2 %
SAN LUIS	432.310 hab.	7.994 hab.	1,8 %	1.280 hab.	16 %

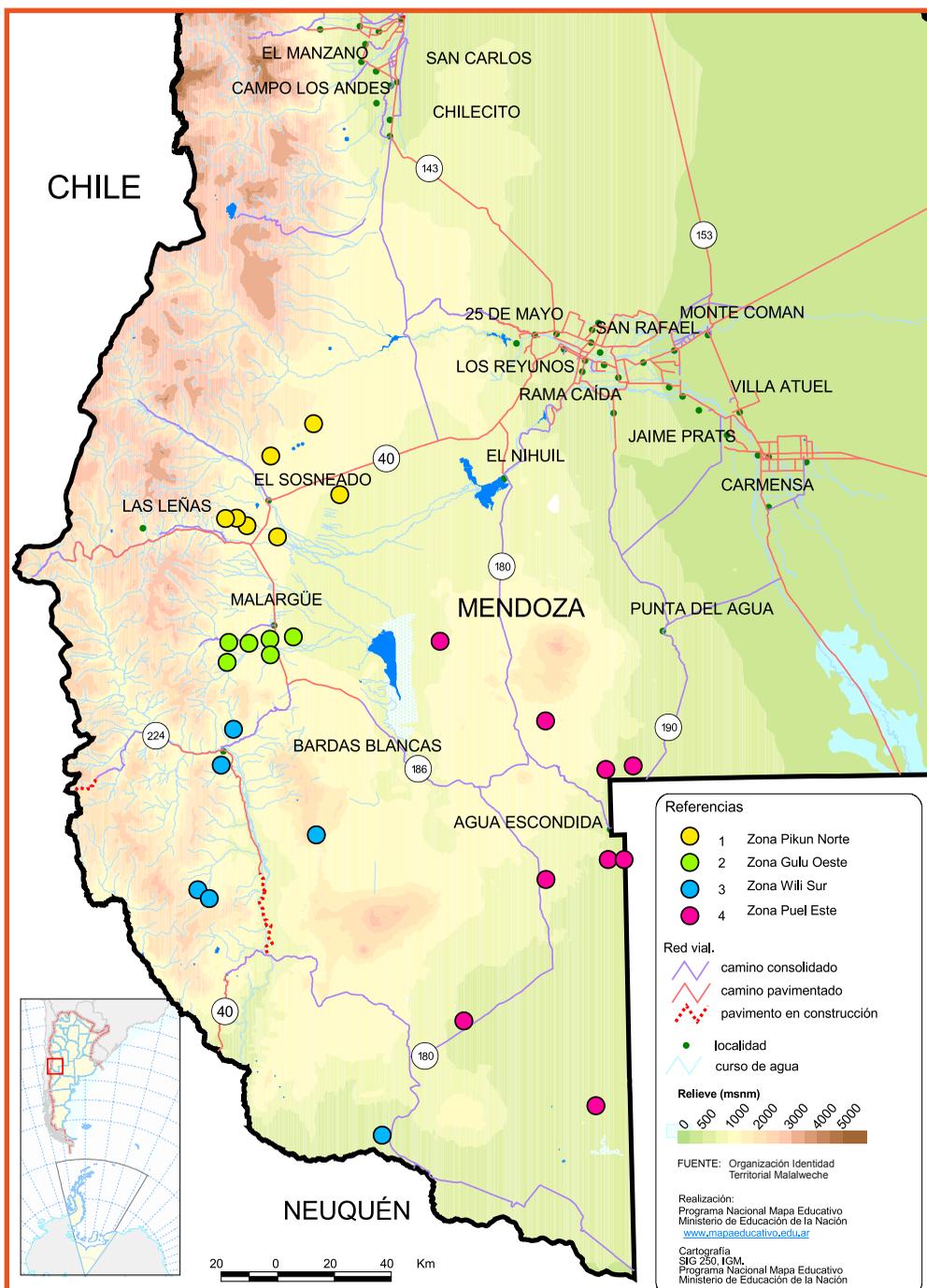
Fuente: INDEC. Informe sobre Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 – Pueblos Indígenas Región Cuyo, 2015.

¿Dónde habitan y de qué modo?

Las comunidades del sur mendocino viven en variados paisajes rurales: hacia el oeste, la Cordillera de los Andes, salpicada de valles y quebradas por donde corre el agua de deshielo; hacia el centro, el extenso campo volcánico de La Payunia; hacia el este, la planicie pedemontana. En estos paisajes, los parajes más grandes disponen de escuela, posta sanitaria y destacamento

policial. La mayoría de los pobladores indígenas afronta situaciones adversas que exigen llevar adelante estrategias familiares como también demandas a los organismos públicos. La falta de agua, la carencia de energía eléctrica y el estado deficiente de los caminos de acceso a los centros urbanos son los obstáculos diarios más escuchados en las conversaciones.

El problema del agua se agravó en los últimos años. Son pocas las comunidades que cuentan con agua de red, por lo que es muy



Ubicación de las comunidades pertenecientes a la Organización Identidad Territorial Malalweche.

frecuente el uso de pozos perforados a distintas profundidades. La construcción de acequias para dirigir cauces a las viviendas y el acopio de agua de lluvia también son formas de aprovechamiento que se ven con frecuencia. Un poblador nos cuenta: “Cuando llueve, así, se junta agua en los ramblones que le decimos, lagunas se llaman, y ahí van los animales”. Sin embargo, muchas familias dependen exclusivamente de camiones municipales para el aprovisionamiento de agua, sea porque escasea o porque viene demasiado turbia o salobre para su consumo. Esta escasez afecta la cría de animales, aunque en algunas zonas y temporadas, como en las alturas de montaña donde los rebaños se alimentan durante el verano, las vertientes y arroyos proveen una cantidad que garantiza la producción.

Es común que la gente que vive en los ámbitos rurales acuda a centros urbanos como Malargüe, Agua Escondida, San Rafael o la ciudad de Mendoza, por compromisos laborales, para cobrar sus haberes (sueldos estatales, jubilaciones, pensiones) o necesitada de atención médica. Allí cuentan con parientes que prestan el alojamiento temporario, ayuda que siempre se devuelve en otra oportunidad. Las migraciones estacionales son también usuales; por ejemplo, la gente es contratada en tiempos de cosecha de papa, ajo, cebolla, uva en grandes estancias locales o de otras zonas de la provincia.

La migración por tiempo más prolongado a zonas urbanas (sobre todo en hombres y mujeres jóvenes) se da por empleos permanentes o debido a la escolarización de los niños, pero no significa cortar lazos con el lugar de origen. Por el contrario, los migrantes se esfuerzan por mantener los derechos sobre sus posesiones, en especial sobre los animales que conforman su capital personal, haciendo arreglos con parientes o vecinos para criar “a medias” el ganado, por ejemplo. En la actualidad, en el marco de un proceso de concientización respecto de los derechos

territoriales, muchos jóvenes proyectan la vuelta definitiva al campo, pues perciben que es posible aspirar a mayor seguridad jurídica y planificar emprendimientos duraderos en esos sitios.

Las personas mapuches y pehuenches también integran comunidades situadas en pueblos y ciudades. Como allí no disponen de una base territorial que les proporcione la subsistencia, se emplean en distintas actividades laborales, como el sector público, el comercio, la construcción, etc. El acceso a los servicios básicos (agua, luz, gas, cloacas, etc.) depende de las condiciones de infraestructura barrial, compartidas con el resto de los vecinos. Por su parte, los espacios de reunión comunitaria (para asambleas, celebraciones, etc.) suelen ser viviendas o salones de usos múltiples. Las comunidades urbanas se orientan especialmente a la promoción y reivindicación de sus derechos culturales a través de varias vías: charlas informativas en escuelas, actos públicos de celebración de su identidad indígena, gestiones ante entidades vinculadas a bienes patrimoniales como los museos, etc. Una referente mapuche de la ciudad de San Rafael nos ha comentado que “lo más importante de este momento es que las generaciones jóvenes empiezan a reconocerse, perdiendo la vergüenza de ser indígenas”.

Saberes y prácticas culturales: territorio, producción y sociabilidad

Las familias mapuches disfrutaban de transmitir su profunda relación con el lugar donde viven: “El territorio nos habla, nos ordena, nos brinda un consejo; esto sucede a través de los *peumas* o sueños, como así también a través del solo hablar con nuestros mayores”(AA.VV., 2013:15). Esta vinculación es muy antigua y ha dejado sus huellas en cantidad de topónimos en mapudungun

Toponimia: algunos nombres mapuches en el sur de Mendoza	
Nombres en lengua indígena	Significados en castellano
<i>Malal Hue</i> (Malargüe deriva de esta palabra)	Lugar de bardas rocosas
<i>Payen</i> (Payunia deriva de esta voz)	Lugar donde hay cobre
<i>Payun Matru</i> (volcán)	Barba de chivato
<i>Ranquil Ko</i> (paraje)	Agua del carrizal
<i>Poñiwe</i> (arroyo)	Lugar donde hay papas
<i>Manki Malal</i> (cascada)	Barda de cóndores
<i>Pichi Trolon</i> (veranada)	Cajón chico
<i>Cari-Lauquen</i> (laguna)	Laguna verde

(lengua mapuche) que existen en la zona sur de Mendoza. En los nombres de lugares o elementos del territorio pervive un conocimiento ancestral basado en la observación, la experiencia y la transmisión oral.

En la actualidad, las actividades productivas siguen acompañadas de técnicas, saberes y ceremonias tradicionales. La cría de chivos, vacas, caballos y —hoy en menor medida— ovejas es una ocupación familiar fundamental; las aves de corral (pavos y gallinas) también se mantienen para la provisión de ciertos alimentos. El arreo y pastoreo del ganado se organiza de acuerdo con zonas de invernada y de veranada; a este circuito se lo llama “trashumancia”. La utilización de estos espacios según las estaciones está regida por viejas costumbres que las familias conocen bien y respetan. Un conocido poblador pehuenche de Malargüe explica: “El ciclo empieza en agosto. Entonces ahí todo se mueve, todo cambia. Entonces eso es lo que provoca esta ida de la persona a la cordillera. O sea, ¿qué es lo que va a buscar?, que la nieve deje paso a las plantas y las

plantas se levantan. Entonces ese pasto le sirve especialmente al ganado para que pueda engordar, y en un lapso que va de octubre a marzo están listos, digamos, para volver a bajar”.

La gente cuenta que, en comparación con los tiempos pasados, las prácticas de crianza han cambiado. Básicamente, ha disminuido la cantidad de animales mantenidos por el deterioro paulatino del ambiente y la disminución de brazos de la familia dedicados a la cría. Luego de cubrirse las necesidades de consumo, los excedentes de ganado en pie se venden a comerciantes intermediarios que recorren los campos. Los pobladores consideran que estas transacciones los desfavorecen, pero ante la dificultad para acceder directamente a los mercados se ven obligados a adaptarse. Los intercambios con vendedores itinerantes incluyen también la compra de alimentos y artículos de uso personal por parte de los puesteros.

En otro orden, la producción de artesanías sigue siendo una actividad importante. Los hombres trabajan el cuero con habilidad; un talabartero del campo nos enseña que “el cuero de animal se saca al sol lo suficiente antes de trabajarlo”. Por su parte, las mujeres emplean la lana para hacer distintas prendas; cuando comparan las prácticas de hoy con tiempos de las abuelas coinciden en que antes se hilaba y se tejía en telar vertical en más cantidad: “Es común hacer hilado para vender, también se guarda para tejido propio, pero menos que antes por ahí”. Todos los productos artesanales —trenzados, boleadoras, monturas, aperos, ponchos, maletas, etc.—son destinados a uso propio, vendidos a turistas que se acercan a los puestos más accesibles o son comerciados a través de intermediarios. La preparación de quesos y quesillos también es rendidora para la venta a turistas como para consumir en la familia.

La caza de animales autóctonos como el guanaco, el *choique* (ñandú) o el *piche* (mulita)



Julietta Magallanes

Puestero trabajando en el corral.

Veranadas e invernadas

Algunos miembros de las familias, por lo general hombres jóvenes y adultos, pasan los meses de diciembre a marzo en las veranadas en los valles de altura (desde los 1.500 hasta los 3.000 metros). Las estancias en cordillera resultan buena ocasión para compartir relatos y memorias que, de esta forma, van fluyendo entre generaciones. Las zonas de invernada se localizan en las mesetas y valles de menor altura, donde las temperaturas no son tan extremas. El arreo desde las tierras bajas hacia las altas se realiza a caballo y su duración depende de la distancia a recorrer, el estado del camino, la cantidad y el ritmo de paso de los animales. Los lugares de refugio en las veranadas se llaman “riales” y se distinguen de los “puestos” de invernada en tamaño y recursos: mientras los riales son sitios sencillos donde refugiarse para dormir; los puestos disponen de habitaciones, hornos de barro, generadores de luz, paneles solares, etc., para uso familiar, como corrales y “pesebreras” para los animales. No todas las familias pueden acceder, debido a las distancias, a los valles de montaña; tan es así que en las zonas centro-sur y sureste de Mendoza realizan la invernada y la veranada en un mismo espacio.



Julietta Magallanes

ha sido una práctica tradicional; sin embargo hoy, debido a la nueva normativa de conservación ambiental en áreas protegidas (como la Payunia y Laguna de Llanquanelo), está prohibida y se penaliza. Una pobladora manifiesta asombro y preocupación por la legislación que protege ambientes sin considerar las prácticas de los habitantes locales: “Antes vos vendías, había buenos animalitos; así, por ejemplo, un *chiñe*, un zorro; vos le sacabas la piel, la vendías. Y ahora si te encuentran con eso te sacan una multa. Es todo medio diferente, todo”.

Algunas familias continúan sembrando vegetales (papa, zanahoria, zapallo, acelga, etc.) y forrajeras (alfalfa) en sus huertas, pero esta actividad varía enormemente según la disponibilidad

de fuentes de riego cercanas. La situación parece contrastar con vívidos recuerdos:

Puesto o instalación rural.

La abuela siempre vivió en El Manzano y eso para adentro ahí donde hay árboles, esos eran todos potreros, hasta trigo cosechaba el abuelo, él hacía la trilla, todo ahí en su lugar tenía unas parvas inmensas de pasto. Y la abuela, ¡unas huertas!, cosechaba de todo: zapallos, papa, cebolla, toda verdura. Y hacía chacritas así, pero unos cercos grandes, ella los picaba lo que es a azadón la tierra”.

Hasta hoy se acostumbra la colaboración entre parientes y vecinos en momentos de mucho trabajo; tal es el caso de las pariciones

Rodeos, señaladas y la “Vuelta del Veranador”

Desde tiempos antiguos son importantes las marcas de vacas y caballos como los momentos en que se realiza la marcación. Dichas ocasiones siguen reuniendo a miembros de familias emparentadas que colaboran en el “rodeo” de los animales, la identificación según dueño, la aplicación de la marca y, a veces, la castración. A los chivos y las ovejas, en cambio, se los señala con un corte y “los pedacitos de oreja que se les cortan se entierran como ofrenda”.

Por otra parte, hay una fiesta que se conoce como “Vuelta del Veranador”. Tiene origen en la antigua costumbre familiar de recibir con alegría y agasajos a los miembros que regresan de las tareas del verano en los pastos de altura. En la actualidad, la ocasión se ha convertido en un atractivo también para la gente de la ciudad; tanto es así que el municipio local, desde hace algunos años, se ocupa de organizar actividades festivas en los primeros días de abril de cada año.



Ceremonia mapuche
en Malargüe

Julietta Magallanes

de chivos, los rodeos y las señaladas. En estos eventos se intercambian noticias, se fortalecen los lazos sociales existentes y se conoce a nuevas personas. Las familias también comparten cumpleaños, casamientos o la fiesta de la "vuelta de los veranadores" en abril de cada año. Además, hay quienes participan de encuentros religiosos, en los poblados rurales o en los centros urbanos, asociados al culto evangélico o cristiano. La celebración de santos, como San Juan y San Antonio, es una práctica extendida. Se destacan también la Fiesta del Cristo de la Sierra y las celebraciones a la Virgen de Lourdes (patrona de los veranadores) y a la Virgen del Carmen.

Muchos son los vínculos simbólicos y afectivos que unen a los indígenas con sus territorios. Por ejemplo, cuando se narran anécdotas que refieren a las vidas de los "abuelos" (así llamados los antepasados de hasta tres generaciones atrás) se cuentan las andanzas por espacios que hoy parecen desconectados, pero que antiguamente formaban parte de una extensa red que conectaba el centro y sur del actual Chile, el norte de Neuquén y el oeste de La Pampa.

Él tenía familiares, el abuelo, en Chile. Él viajaba siempre a caballo, todos los años, a Chile y traía en cargas. Llevaba el charqui, la grasa en mulares. Y de allá traía harina, miel, bueno todo. Algunos hijos del abuelo nacieron en Chile y fueron a la escuela de allá, otros nacieron acá...

Asimismo, en los territorios existen sitios sagrados, llamados *rewe*, cuyo carácter está señalado por el saber heredado de ancestros o por conocimiento de fuertes experiencias ligadas al lugar. Allí la gente se congrega para celebraciones y, a veces, se acercan individualmente en busca de un momento de reflexión y meditación.

Ahí se hizo la ceremonia, en el rewe atrás del molino Rufino Ortega [...] pasaron muchas cosas ahí con los indios, cuando los tenían ahí encerrados y ellos hicieron eso, esas paredes, todo eso lo construyeron ellos. Entonces uno siente como que de años y años una pertenece a esas mismas costumbres, aunque uno las hizo y ni sabía a lo mejor, porque pasó el tiempo, pero ¿por qué las heredamos, de dónde? Venían de la misma parte.

Del 21 al 24 de junio, durante el solsticio de invierno, las comunidades mapuches celebran el *Winoj Tripantu* en el que se agradece y se ruega al "nuevo sol" como fuente de vida y sabiduría. Cuentan que en estas ocasiones aún se realiza una caza ritual del choique; en particular esta tradición sigue vigente en la Payunia y consiste en una boleada a caballo en la cual se acorrala al animal para luego matarlo y cocinarlo de forma tradicional. Una mujer mayor asegura haber visto muchas boleadas en su juventud, cuando se reunían hasta veinte hombres en el mes de junio para "campear", y cuenta la forma tradicional de cocción, llamada "*chaya en bolsa*":

Se hacía en el mismo cuero del choique. Se pelaba bien pelado el choique, bien enterito. Todo se abría y se le empieza a sacar la carne. Donde van las alas se ata con un tiento. Y se corta la verdura que tengas, todo, se buscan muchas piedritas y se hace fuego, ¿no? Entonces esas piedras se calentaban ahí, después iban cortando la carne en bife y la iban envolviendo en esas piedras calientes y las iban metiendo así en el cuero. Hasta que llenaban y después lo cosían con hilo. Y hacían un fuego grande y arriba del fuego; lejitos así lo ponían. Y el cuero se iba dando vuelta.

Haciendo historia: autonomía indígena, conquista y pérdida del territorio

Relaciones coloniales

Durante el régimen colonial español existió una vasta región pampeano-patagónica que se mantuvo fuera del control monárquico efectivo. Las relaciones sociales eran complejas, pues al mismo tiempo que los grupos originarios se enfrentaban con los españoles, también lo hacían entre sí en virtud de antiguos conflictos. Con el correr del siglo XVIII, algunos *lonkos* (autoridades originarias) y sus familias y seguidores fueron ganando un lugar preponderante; se trataba de jefes enriquecidos por el botín obtenido en batallas e incursiones, quienes, además, se convirtieron en hábiles mediadores entre las sociedades colonial e indígena. Otros líderes no aceptaron esta vía de negociación y continuaron oponiendo fuertes resistencias a las autoridades hispano-criollas. Por su parte, estas últimas aprovecharon en más de una ocasión las enemistades entre los diferentes *lonkos* para favorecer los intereses del orden colonial.

Hacia el año 1770, en la zona sur de Mendoza se instaló el fuerte militar de San Carlos con el objetivo de consolidar esa frontera. Pocos años después, el militar José Francisco de Amigorena fue designado Comandante de Armas y de Frontera de Mendoza para controlar los asuntos fronterizos. Amigorena llevó adelante una ofensiva planificada contra los indígenas locales. Por esa época, el principal jefe pehuenche Ancán Amún lideró incursiones que fueron contestadas con el ataque a las *tolderías* indígenas situadas hacia el sur, entre los ríos Diamante y Atuel. Finalmente, se logró establecer un acuerdo de paz: algunos indígenas quedaron como rehenes del cumplimiento del pacto y otros fueron asentados en las inmediaciones del fuerte

de San Carlos; en contrapartida, Ancán Amún fue reconocido como Gobernador de la Nación Pehuenche.

Ya se mencionó que existían tensiones que oponían a las parcialidades indígenas entre sí. Tal es el caso del conflicto entre pehuenches y huilliches, desatado por el control de los pasos cordilleranos hacia Chile ubicados en el sur de Mendoza y norte de Neuquén. Los pehuenches, al haber acordado la paz con el gobierno colonial, reforzaron su rivalidad con los huilliches, que se mantenían en rebeldía frente a las autoridades españolas. En este escenario, de conflictos y alianzas interétnicas, los pehuenches de Malargüe y Varvarco (norte de Neuquén) marcharon contra las *tolderías* del renombrado huilliche Yanquetruz y lo mataron en 1788. Hacia fin del siglo XVIII, para terminar con los viejos enfrentamientos entre huilliches-ranqueles y pehuenches, los principales del primer bando pidieron la paz a los segundos, resolución que fue concedida. En consonancia, Amigorena firmó en el fuerte de San Carlos un tratado de paz entre Mendoza y los ranqueles, con la presencia de pehuenches que también acordaron el cese de hostilidades. Los huilliches, sin embargo, continuaron enfrentados con los españoles.

Comenzando el siglo XIX, la sociedad indígena al sur del río Diamante gozaba de una pujante economía ganadera, sosteniendo grandes circuitos de intercambio con las pampas argentinas y con zonas transcordilleranas de Chile. Durante este siglo, algunos líderes indígenas adquirieron mayor influencia y jerarquía, expandiendo sus alianzas con intercambios matrimoniales, pactos comerciales y acuerdos político-militares.

Independencias y nacientes repúblicas

La situación generada por el fin del régimen colonial español y el surgimiento de los nuevos Estados nacionales propició diferentes posturas

Las rastrilladas

Numerosos caminos unían el territorio mapuche en la Araucanía (actual Chile) con el territorio mapuche de las pampas (actual Argentina). Se los conocía como “rastrilladas” y consistían en profundas huellas cavadas por el frecuente paso de ganado y los palos de las *tolderías*, que “rastrillaban” los caballos de carga. Las rastrilladas tenían cientos de kilómetros y atravesaban la Cordillera de los Andes a través de distintos boquetes. Esta práctica continuó recreándose hasta la época de instalación del ferrocarril, momento en que se comenzó a utilizar el tren como medio de transporte del ganado.

entre los grupos indígenas. Tan es así que, durante las luchas independentistas, establecieron alianzas tanto con quienes aún defendían la monarquía como con los propulsores del nuevo orden republicano, según sus propias interpretaciones e intereses.

En el contexto revolucionario, “los hermanos Pincheira” cobraron protagonismo en el sur de Mendoza. Estos personajes (aún muy recordados por los pobladores malargüinos) fueron la última resistencia en favor de la corona española en el sur de América, llegando a conducir a numerosos indígenas que nunca habían estado bajo el dominio español y que tampoco deseaban estar bajo el poder de los criollos independentistas.

Luego del triunfo del general San Martín sobre las fuerzas realistas de Chile, los derrotados, entre los que se encontraban los Pincheira, se aliaron con grupos indígenas del sur chileno que se mostraban partidarios del antiguo sistema colonial. Esa unión dio origen a una “guerra de guerrillas”, sin cuartel ni juicio previo, en la que abundaron los ataques sorpresivos, saqueos y robos para la eliminación del enemigo. Se la conoce como la “guerra a muerte”. Los Pincheira aumentaron de a poco su importancia entre los realistas y, luego del triunfo de los revolucionarios en el Perú, decidieron movilizar sus tropas hacia un nuevo destino: el este de la Cordillera de los Andes. En Varvarco (Neuquén) instalaron el último reducto realista, punto estratégico en los circuitos comerciales de la región. En este campamento el ganado obtenido en los ataques se usaba no sólo como alimento para las familias cercanas a los Pincheira, sino también como mercancía para sellar alianzas necesarias. Así, se concretaron acuerdos con campesinos y hacendados de Chile y Mendoza, lo que les permitió obtener armas, información y refugio.

A partir de 1825, en el contexto de la guerra civil entre unitarios y federales en Argentina, la frontera sur de Mendoza quedó desprotegida por

falta de tropas. Esta situación llevó al gobierno mendocino a pactar con José Antonio Pincheira, hecho que lo convirtió en “Comandante General de la Frontera Sur”. Sin embargo, el éxito del realista tuvo una corta vida. En 1830, el gobernador de Mendoza Juan Corvalán y varios miembros de su comitiva fueron asesinados en un evento confuso que se conoció como “Tragedia del Chacay”. La acusación recayó sobre Pincheira y, aunque este negó su participación en el crimen, empezó a perder influencia y muchos de sus seguidores lo abandonaron.

Consolidación del Estado nacional y pérdida de autonomía indígena

El avance de las fronteras del sur mendocino a través de la instalación de fortines a lo largo del siglo XIX dio lugar a relaciones cada vez más complejas entre autoridades militares, colonos criollos y grupos originarios. No obstante, a mediados del siglo XIX, aún se respetaban las “autonomías” de los territorios indígenas, si se tiene en cuenta el hecho de que el gobierno provincial reconoció por esos años a los caciques Fraypán, Epuñán y Ñirro, el dominio sobre porciones del territorio que hoy corresponden al departamento de Malargüe.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, el creciente interés de control estatal sobre los territorios indígenas agravó las relaciones interétnicas y resquebrajó los acuerdos previos. Entre 1879 y 1885, el conjunto de campañas militares realizadas por el Estado nacional, conocido en la historiografía como “Conquista del Desierto”, provocó el exterminio físico, la desarticulación política y la interrupción de las prácticas culturales de los grupos indígenas. Partiendo del fortín Alamito (Malargüe), el mendocino Rufino Ortega condujo la IV División Expedicionaria al Desierto y se convirtió en uno de los principales responsables del sometimiento de contingentes, especialmente del traslado y reclusión de los vencidos para trabajo

Los parlamentos entre el general San Martín y los pehuenches del sur de Mendoza

Declarada la Independencia en nuestro país y en vísperas del Cruce de los Andes por el general José de San Martín y su ejército, para liberar del orden colonial a Chile y Perú, se celebraron parlamentos con “caciques” (nombre con que se refiere a las autoridades indígenas en los documentos históricos) pehuenches en el fuerte de San Carlos, con el propósito de solicitar permiso para el uso de los pasos cordilleranos. Estos encuentros, ocurridos en el año 1816, contaron con la presencia de numerosos representantes indígenas y con “lenguaraces” que oficiaban de traductores entre uno y otro sector. Logrados los acuerdos para el paso del ejército sanmartiniano por territorio indígena, se realizaron ceremonias, rituales y reparto de regalos en señal de cooperación y festejo.

servil en sus propiedades (en los departamentos de Malargüe, Rodeo del Medio, Rivadavia) así como del reparto del resto en casas de familia de la ciudad de Mendoza. Las memorias indígenas identifican hoy la captura del cacique pehuenche Purrán, en 1879, como un último grito de resistencia antes del sometimiento definitivo.

Así fue como las familias indígenas sobrevivientes quedaron expuestas a la sistemática apropiación de sus antiguos espacios. A los campos entregados a militares de rango por sus servicios, se sumaron las tierras adquiridas por una larga lista de terratenientes privados. A comienzos del siglo XX, algunos propietarios invirtieron en explotaciones agroganaderas e industriales en Malargüe y San Rafael, pero en muchos casos los compradores nunca se instalaron en los campos adquiridos y dejaban la tierra intacta. Por este mecanismo de privatización se conformaron muchos latifundios que hasta hoy persisten, constituyendo un grave perjuicio para los pobladores indígenas y no indígenas. Muchas familias dedicadas a la ganadería extensiva de subsistencia han habitado por generaciones zonas cuyos títulos de propiedad están a nombre de terceros, y se han visto obligadas al pago de arriendos para mantener sus derechos de uso o bajo amenaza de desalojos forzados.

Actual organización y reconocimiento como “comunidades indígenas”

Cada *lofche* (comunidad) se encuentra presidido por autoridades electas en asamblea: *lonko*, *inanlonko* (cabezas de los grupos que forman comunidad) y *werken* (vocero). Estos cargos son ocupados indistintamente por hombres y por mujeres. Las comunidades varían en cantidad de integrantes y están compuestas por familias extendidas de tres y cuatro generaciones emparentadas por lazos de matrimonio y consanguinidad. Estas relaciones activan compromisos y derechos que organizan la vida común. Cada comunidad considera tener un origen familiar y territorial particular.

En virtud del marco normativo vigente, los grupos organizados recurren al reconocimiento legal bajo la figura de “comunidad indígena”. Con la inscripción de sus personerías jurídicas en registros institucionales, nacionales o provinciales, disponen de una herramienta legal que les permite iniciar gestiones para hacer valer sus derechos. Varias comunidades mapuches

y mapuche-pehuenches del sur mendocino se han inscripto en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI) del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), tales como *Lof Malal Pincheira*, *Lof Kupan Kupalme*, *Lof Ranquil Ko*, *Lof Butamallín*, *Lof El Altepal*, *Lof Laguna Iberá*, *Lof Poñiwe* y *Lof Limay Kurref*. Otros grupos han presentado la documentación requerida y están a la espera de sus resoluciones de inscripción. Por otra parte, hay grupos pehuenches que optaron por registrar sus personerías en el ámbito provincial. Una joven *werken* de su comunidad expresa al respecto: “Por el juicio que afrontamos, fue importante; no es que sin personería jurídica no seamos comunidad, pero es una buena cosa para la lucha”.

Siendo una de las políticas públicas que más han reclamado las comunidades y organizaciones indígenas del país, la promulgación de la Ley de Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena (N° 26.160 y prórrogas) ordenó la detención de los desalojos y la puesta en marcha, bajo coordinación del INAI, de un programa nacional para relevar los territorios comunitarios ocupados (ReTeCI). Desde el año 2010, este programa se viene realizando en la provincia de Mendoza; el relevamiento de algunas comunidades rurales ya se completó y estas han recibido los mapeos y documentos administrativos resultantes.

Principales problemáticas y desafíos actuales

Conflictos territoriales

Los conflictos más acuciantes que afrontan las comunidades indígenas se vinculan con la propiedad y posesión de sus territorios y los recursos a ellos asociados. Este problema afecta también a otros puesteros no indígenas de la región. Teniendo en cuenta las historias de desplazamiento y arrinconamiento sufridos, la mayoría de las familias carece de títulos de propiedad y se ven forzadas a pagar, como ya se mencionó, un canon anual por derechos de uso a los titulares registrales o “presuntos dueños”. En las últimas décadas, las comunidades vienen afrontando procesos judiciales (referidos a

deudas impagas o pretensiones de desalojo por parte de terceros) que afectan la disponibilidad de los territorios estacionales que utilizan. En este contexto, una sentencia vinculada a tierras de la comunidad El Altepal, ubicada sobre la ruta nacional N° 40 a 10 km de la ciudad de Malargüe, tuvo gran repercusión social y mediática. Se trata de un fallo sin precedentes, emitido por la Suprema Corte de Justicia de Mendoza en el año 2012, a favor de la persona más anciana de la comunidad y nacida en ese territorio, que reconoce sus derechos sobre un espacio de 124 hectáreas que, desde el año 2001, estaba en litigio con un privado.

En general, los indígenas se ven obligados a defender sus intereses dentro de lógicas que les resultan ajenas y desconocidas, como los largos juicios; sin embargo, procuran significar esas experiencias de acuerdo con sus esquemas culturales y en una perspectiva de larga duración. Una autoridad comunitaria, familiarizada por necesidad con instancias judiciales en las últimas décadas, describe:

Tuve que ir a la ciudad, recorrer muchas oficinas, entender cómo hablan ellos [se refiere a abogados, jueces]. Pero vengo luchando hace mucho por el lugar donde nací, que también nacieron mis padres y están mis hijos. Estos atropellos no son de ahora, hubo mucho sufrimiento... nos han corrido con la fuerza y tuvimos que aprender a defendernos en el tiempo. Ahora hay otras maneras, como saber que existen leyes.

Otro tipo de conflictos es el que se produce por la incursión de empresas con fines de explotación minera y petrolera que, mayormente de manera inconsulta, intervienen en los territorios comunitarios, alterando los modos tradicionales de uso y provocando daños ambientales. Por ejemplo, en la zona de las Sierras de Chachahuen, en el sureste de la provincia de Mendoza, hay una gran cantidad de pozos petroleros en actividad, pozos inactivos y nuevas demarcaciones. Allí habitan familias con histórica presencia en el territorio, que hoy están reconocidas institucionalmente como las comunidades *Lof Kupan Kupalme*, *Lof Ñirre Ko* y *Lof Tremünko*. En particular, el *Lof Kupan Kupalme* vio intervenido hace pocos años su territorio por el trazado de un tendido eléctrico resultante de la actividad minera en la zona. Este panorama de incursiones en los espacios de sustento familiar y comunitario motiva un permanente estado de preocupación en sus habitantes y pedidos reiterados de información a las instituciones.

Nuevas experiencias de participación en políticas públicas

Los procesos de lucha y resistencia de los pueblos originarios son muy variados y dependen de las experiencias previas de sometimiento y asimilación, así como de los contextos locales



Paisaje de Butamallín.

y provinciales contemporáneos. Hoy, entre las estrategias elegidas, destacan las gestiones de reconocimiento como “comunidades” y “organizaciones” ante organismos estatales. También los indígenas buscan ser incorporados en áreas de gestión pública con el objetivo de participar en el diseño de las medidas que afectan sus formas de vida y su desarrollo. Estas acciones se sostienen en un conjunto de derechos consagrados en la Argentina y el resto del mundo (por ejemplo, el derecho a autodefinir su identidad, el derecho al territorio y a la libre determinación, el derecho a la participación y la consulta previa, libre e informada en los asuntos de su interés).

En el caso del sur mendocino, los sectores indígenas interactúan con esferas gubernamentales para tener voz en la discusión de problemáticas vinculadas a tierras, recursos naturales, bienes patrimoniales, políticas culturales. En esta línea, por ejemplo, algunas comunidades optaron por solicitar financiamiento institucional

para instalar y administrar proyectos de turismo sustentable en sus territorios (campings, cabalgatas, paseos en gomones, entre otros servicios). Otra práctica actual consiste en fortalecer redes con sectores sociales no indígenas sumándose a cooperativas o formas asociativas similares (de producción, comercialización, etcétera).

Pasos hacia la gestión de la salud intercultural

Según una pobladora entendida en la dinámica de asistencia rural, “los equipos de salud que recorren las áreas sanitarias no suelen identificar las problemáticas más complejas de familias y comunidades”. Hay expectativa de que esta situación comience a modificarse con un programa de salud intercultural destinado a la formación de agentes sanitarios indígenas. Ya está en funcionamiento y se trata de un gran desafío dado que, como advierten quienes están



Julietta Magallanes

Escuela albergue “Alberto Einstein” en el poblado rural El Manzano.

Una propuesta indígena en torno al manejo ambiental en La Payunia

La Payunia es un área ubicada en el centro-sur del departamento de Malargüe al pie de la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes. A partir del año 2002, la provincia inició gestiones para declarar La Payunia como sitio de Patrimonio Mundial (UNESCO). En los años siguientes, los gobiernos provincial y municipal se propusieron dar a conocer los valores científicos y paisajísticos del lugar a instituciones, organizaciones y pobladores locales. Ante la posibilidad de concreción de este proyecto, algunas comunidades indígenas apoyaron la iniciativa con la condición de que se respetaran los procedimientos de consulta y participación, en los cuales los tiempos de reflexión interna y el acceso a la información plena resultan centrales.

participando de las capacitaciones, “no sólo deben superarse las barreras geográficas, también las barreras culturales que todavía existen, y muchas, frente a los conocimientos indígenas de salud y curación”.

En esta línea de reflexiones, un referente mapuche explica que “la salud también la pensamos relacionada con el ánimo de las familias, que eligen mejorar su forma de vivir reforzando la idea de comunidad. Sabemos leer el paisaje, sabemos qué nos pasa, el médico no es el que nos lleva el conocimiento al campo. Hay que dialogar, combinar lo que sabemos”. Por esto, un efectivo plan de salud intercultural debe apuntar a abrir un diálogo permanente entre los saberes y las técnicas curativas tradicionales y los propios de la medicina institucionalizada en pos de metas integrales de bienestar y equilibrio, tanto individual como colectivo.

Por otra parte, los representantes mapuches destacan el valor de participar en la Unidad de Salud Indígena (USI), un espacio de gestión intercultural integrado por instituciones del nivel nacional y provincial, así como por organizaciones de pueblos originarios. El trabajo de la USI busca visibilizar la problemática sanitaria indígena, fortalecer las acciones de salud pública y contribuir a la adecuación de dichas acciones a las diferentes realidades de las comunidades

Experiencias interculturales en educación

Los niños de las comunidades rurales asisten a escuelas de Nivel Primario ubicadas en parajes

como Carapacho, Bardas Blancas, El Manzano, El Alambrado, Ranquill Norte, etc. Se trata de escuelas-albergue en las que los alumnos alternan cada quince días entre el hogar y el establecimiento educativo. Según expresan las personas consultadas, el acceso a los estudios secundarios se hace más difícil por la escasez de este tipo de instituciones en la zona rural. Por su parte, las familias mapuches y pehuenches que viven en barrios y centros urbanos suelen enviar a los niños y adolescentes en edad escolar a instituciones de jornada simple.

Las comunidades y sus referentes destacan la “interculturalidad” como un nuevo espacio para efectivizar sus derechos. En este marco, se han producido encuentros periódicos entre funcionarios del Ministerio de Educación y representantes indígenas con el fin de poner en marcha proyectos pedagógicos en línea con la modalidad de Educación Intercultural y Bilingüe (EIB). Paralelamente, existen planes de educación superior orientados a la formación en lengua indígena, cosmología, ritualidad e historia por parte de educadores tradicionales; todo ello privilegiando la oralidad como modo de intercambio. En relación con la educación específicamente universitaria, cabe mencionar la existencia de un programa de becas de la Universidad Nacional de Cuyo (UNCu) dirigido a estudiantes provenientes de escuelas rurales y pueblos originarios. Si bien es un paso importante, el esfuerzo económico y emocional necesario para sostener estos estudios fuera de los lugares de origen restringe la cantidad efectiva de jóvenes que logran completar el ciclo dentro de la universidad.

Consejo Educativo de Gestión Indígena (CEGI) Centro Intercultural de Gestión Indígena Mapuche

El CEGI es un espacio en el que participan los distintos pueblos indígenas de la provincia. Dentro de este espacio provincial, el Centro Intercultural de Gestión Indígena Mapuche se trata de una experiencia promovida por las comunidades de Malargüe que permite a jóvenes y adultos culminar sus estudios primarios y secundarios dentro de una propuesta semipresencial que contempla los contenidos curriculares y, como novedad, el trabajo con cartillas de contenido cultural mapuche. En la iniciativa se han involucrado jóvenes indígenas y docentes del sistema educativo formal, procurando, a su vez, la colaboración de ancianos para recopilar y sistematizar enseñanzas sobre la lengua mapudungun y los valores culturales aparejados a ella. Como expresan sus interesados: “La idea es llevar esta experiencia a todas las escuelas rurales, volver a dar valor al *kimun* (conocimiento mapuche) en los territorios. Toda la tarea de educación va acompañando el fortalecimiento de las comunidades, principalmente lo que tiene que ver con el arraigo al territorio”.

Bibliografía

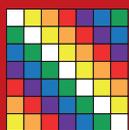
- AA.VV. (2013): Anexo 10: “Pueblos Originarios”, en Dossier *La Payunia, Campos Volcánicos Llancanelo y Payún Matrú. Candidata a Patrimonio Mundial*, Presidencia de la Nación, Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Provincia de Mendoza, Municipalidad de Malargüe, Malargüe.
- Bandieri, Susana (coord.) (2001): *Cruzando la Cordillera... La frontera argentino-chilena como espacio social*, Centro de Estudios de Historia Regional, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén.
- Bechis, Martha (1989): “Los lideratos políticos en el área arauco-pampeana en el siglo XIX: ¿poder o autoridad?”, ponencia, I Congreso de Etnohistoria Argentina, Buenos Aires.
- Bechis, Martha (2008): *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bengoa, José (1987): *Historia del pueblo mapuche (siglos XIX y XX)*, Santiago de Chile, Ediciones Sur.
- Escolar, Diego (2007): *Los Dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía estatal en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo.
- Escolar, Diego (2008): “El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante y después de la Campaña del Desierto”, en *Actas de las III Jornadas de Historia de la Patagonia*, San Carlos de Bariloche, Universidad Nacional del Comahue.
- Escolar, Diego y Julio Esteban Vezub (2013): “¿Quién mató a Millamán? Venganzas y guerra de ocupación nacional del Neuquén, 1882-3”, en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, París.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) (2015): *Informe sobre resultados del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*, Pueblos Originarios, Región Cuyo.
- Magallanes, Julieta (2014): “De sitio de sometimiento a espacio de la memoria: el Molino Harinero de Malargüe como anclaje de elaboraciones político-culturales sobre el pasado y el presente”, ponencia, XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.
- Sanjurjo de Driollet, Inés Elena (comp.) (2012): *Pequeños espacios ex-céntricos. Instituciones, sociedad y economía en la periferia de Mendoza (1900-1955)*, Rosario, Prohistoria.
- Villar Daniel y Juan Francisco Jiménez (2000): “Botín, materialización ideológica y guerra en las pampas durante la segunda mitad del siglo XVIII. El caso de Llanketruz”, *Revista de Indias*, vol. LX, N° 220.
- Villar Daniel y Juan Francisco Jiménez (2005): “Un argel disimulado. Aucán y poder entre los corsarios de Mamil Mapu (segunda mitad del siglo XVIII)”, en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, París.

Páginas web

cronologiahistorica.com

www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=126089

www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=126094



Pueblos indígenas en la Argentina

“No estamos extinguidos”: memorias,
presencia y proyectos de los pueblos
originarios de Cuyo