



Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina
Programa de Maestría en Antropología Social y Política

Conservación, existencias y mundos en tensión.

Abordaje etnográfico de las disputas por la conservación a través de áreas protegidas en San Marcos Sierras y alrededores.

Tesis presentada para optar al título de Magíster en Antropología Social

Autor: Prof. Esteban Hernán Rodríguez

Director: Dr. Brián Germán Ferrero

Codirectora: Dra. María Paula Blois

Fecha de presentación: julio de 2023
Fecha de defensa: 26 de diciembre de 2023
Buenos Aires, Argentina

RESUMEN

Esta tesis propone un análisis etnográfico de un sector de la Reserva Arqueológica Quilpo, donde previamente también se proyectó la creación de un área natural protegida. Como herramienta institucional para administrar territorios y poblaciones, mediante las áreas protegidas se promueven ciertas concepciones acerca de lo existente, de lo problemático, de lo que requiere ser conservado y sobre las maneras de hacerlo, fomentándose modos de existir y desalentándose otros. No obstante, entendemos que las políticas de conservación no se materializan en terreno sin ser disputadas. Entonces, nos propusimos comprender la trama en que se articulan conocimientos, prácticas y disputas por el territorio, su conservación y sus sentidos por parte de algunos actores clave: técnicos en la conservación de recursos naturales, técnicos en la conservación del patrimonio arqueológico, comunidades indígenas en proceso de revitalización y residentes ocasionales practicantes de ascetismo y espiritualidades contemporáneas, entre otros. Atendiendo a cómo estos actores producen y habitan el territorio, se relacionan entre sí y establecen resistencias o relaciones estratégicas con las políticas y organismos estatales, observamos que no solamente “el ecosistema” o “el patrimonio arqueológico” están amenazados, sino también otros mundos intersubjetivos que resultan objeto de cuidado; por ejemplo, “el territorio ancestral” o “el lugar para sanar”.

Palabras clave: Reserva Arqueológica Quilpo; Área Natural Protegida Orco Quebracho de la Cuenca del Río Quilpo; San Marcos Sierras; áreas protegidas; políticas de conservación; disputas por la conservación.

AGRADECIMIENTOS

A Paula Blois y a Brián Ferrero, quienes dirigieron esta tesis, me acompañaron y guiaron con extraordinario afecto y calidez. A quienes me abrieron sus puertas y brindaron su tiempo durante el trabajo de campo, por su confianza, sus enseñanzas y por lo compartido. Han hecho que este trabajo resulte en una experiencia inimaginable y se volvieron parte de mi vida. A cada una de las personas que integran el querido Grupo de Filosofía de la Biología de la UBA, por lo aprendido en los intercambios y por recordar, siempre, sobre lo importante y hermoso de lo grupal. Poco habría sido posible sin su cobijo. A Federico di Pasquo, Tomás Busan, Gabriela Klier, Matias Lamberti, Daniela Del Castillo y Carolina Ocampo por su afecto, tiempo e invaluable aportes a esta investigación. A Guillermo Folguera y Cecilia Gárgano, por ayudarme a esbozar el primer plan de trabajo y por su cálida compañía durante el proceso. A Ernesto Galarza, por lo compartido y por avivar los interrogantes vitales que motivarían a realizar este trabajo. A Gastón Skorodinsky y Leonora Santillán, por su amistad y por invitarme a conocer el sitio que terminaría siendo el campo de investigación para esta tesis. A mis profesoras y profesores de la maestría; especialmente a César Ceriani, Sandra Wolanski, Gustavo Ludueña, María Inés Carabajal, Pablo Wright y María Inés Fernández Álvarez, por su aliento y sus esmeradas devoluciones que enriquecieron este trabajo. Los últimos dos, junto con Carlos Santos, han integrado el jurado de esta tesis. Les agradezco por sus lecturas profundas y comprometidos aportes. A Ivana Fantín, Juan Giordano y al resto de mis compañeros y compañeras de cursada, por ayudarme e invitarme a vivir mejores momentos. A los y las estudiantes de la tecnicatura en conservación del ISPM, por sus búsquedas y por permitirme caminar cerca suyo. A Gerardo Villán y a Claudio Diéguez, por su confianza y calidez. A lo que supo ser el EADC; particularmente a Federico Berrade, Chiara Goffman, Camila Saint Jean y tantos otros y otras que, en momentos clave, han ayudado a pensar mejores mundos. A Ernesto Salgado, Laura Araki, Florencia Torrisi, Sol Aguirre, Silvia Chávez, Pedro Rivero, Juana Miño, Julia Juárez, Gabriel Zelaya, Gabriel Bukmeier, a la gente del Impenetrable chaqueño y a todas las personas que no nombré y que de alguna u otra forma ayudaron a que esta tesis pueda realizarse. También gracias a las luciérnagas que alumbraron caminos durante las noches en las orillas del río, al Quilpo, a las piedras desde las que miré el cielo, a las estrellas fugaces que pasaron, a los aromas y a los fuegos que generaron encuentros que duran para siempre. A mis padres y a mi familia, por cuidarme y por ayudarme a dar mis primeros pasos. A Laura Bentancur, por todo.

ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos	3
Capítulo 1. Introducción	5
1.1. Incomodidades, experiencias y relaciones que motivan la investigación	5
1.2. Contexto	10
1.3. Objetivos de investigación	16
1.4. El campo, la antropología, el etnógrafo y el viaje entre los mundos	16
1.4.1. Compromisos ético-políticos.....	27
1.5. Recorrido de la tesis	29
Capítulo 2. La conservación en disputa	31
2.1. Problemáticas socioambientales locales, organización y cuidado	32
2.2. Proyecto de ANP Orco Quebracho de la Cuenca del río Quilpo (ANPQ).....	39
2.2.1. Problemáticas, valores de conservación y gestión territorial en el ANPQ.....	45
2.3. Reserva Arqueológica Quilpo (RAQ).....	55
2.3.1. Problemáticas, valores de conservación y gestión territorial en la RAQ.....	60
Capítulo 3. La lucha por volver a <i>ser</i> en el territorio comechingón	68
3.1. Volver a narrar la historia.....	70
3.2. La protección del territorio.....	76
3.3. Hegemonía y lo que puede ser protegido o reclamado	87
3.4. La “batalla cultural”	94
Capítulo 4. El lugar para sanar	99
4.1. El casamiento en el <i>templo</i> indígena	102
4.2. El escape hacia el lugar para sanar	107
4.3. Las fuerzas del lugar y el cultivo de sí mismos.....	115
4.4. La “reserva de humanidad”	121
Capítulo 5. Consideraciones finales	129
Bibliografía	140
Anexo I: Siglas y abreviaturas	154
Anexo II: Índice de imágenes	154

Capítulo 1: INTRODUCCIÓN

La experiencia antropológica es principalmente un evento existencial que afecta nuestro ser total.

Wright 2022

1.1. Incomodidades, experiencias y relaciones que motivan la investigación

A comienzos de 2014, y a partir de la invitación de una pareja de amigos, conocí el lugar donde, todavía sin imaginarlo, terminaría haciendo trabajo de campo para esta tesis de maestría en antropología social. El lugar al que me refiero es un sector que desde fines de 2015 pasaría a estar bajo la protección de la Reserva Arqueológica Quilpo (RAQ), en el noroeste de Córdoba –en los departamentos de Cruz del Eje y Punilla–. Precisamente, estuvimos algunas semanas acampando en el monte en un área cercana al vado que permite el cruce del río Quilpo hacia “Casa de Piedra”, sitio arqueológico, entre otras cosas según a quién se le pregunte, de gran relevancia en la zona, distante a algo menos de 15 kilómetros de la localidad de San Marcos Sierras (SMS) –departamento de Cruz del Eje– (ver imagen 1). Y si el relato empieza por aquí, aclaro que esto se debe a que, en parte, fueron las experiencias vividas en torno a este lugar las que modelaron mis intereses por la antropología social y la realización de esta tesis, tal vez como una forma de intentar saciar una carencia existencial a través de la etnografía. También anticipo que con “lugar” no me refiero a lo estrictamente limitado a lo geográfico espacial, sino a un lugar existencial desde donde mirar el mundo.



Imagen 1: Río Quilpo
Fuente: fotografía tomada personalmente (2016)

Un definido interés por abordar desde una perspectiva antropológica el caso que ocupa las páginas de este escrito iría surgiendo desde el 2016 en adelante. Por aquel entonces me desempeñaba como docente en escuelas públicas de la provincia de Buenos Aires, tarea que, entre otras actividades, continúo realizando. Además, cursaba una tecnicatura en conservación de recursos naturales en la “Escuela Superior de Ciencias Ambientales” perteneciente al “Instituto Superior Perito Moreno”, donde luego terminaría trabajando como profesor. Fueron algunos interrogantes incómodos que atravesaron mis estudios en conservación ambiental los que, nutridos y tensionados por distintas experiencias en territorio, acrecentaron la necesidad de bucear dentro de la antropología. En esa inmersión, en compañía imprescindible de otros y otras, se esbozaron algunas reflexiones que, a su vez, alimentaron nuevas preguntas.

Las experiencias en territorio aludidas, vividas durante la realización de la carrera en conservación, fueron básicamente en torno a dos casos –que se constituirían como tales y se volverían foco de indagación a lo largo de un proceso dialógico–. Uno de ellos es el que involucra mis viajes de estudio y actividades realizadas en el Impenetrable chaqueño durante el proceso de creación de un Parque Nacional allí, el “Parque Nacional El Impenetrable”.

El otro de los casos es el que nos ocupa en esta tesis, enfocada en la trama en que se articulan conocimientos, prácticas y disputas por el territorio que desde octubre de 2015 se encuentra protegido por la RAQ. Al respecto, cabe señalar que previamente a la creación de la reserva arqueológica provincial se desarrolló un proyecto de conservación para crear un área natural protegida (ANP) en la misma zona. Esta, denominada “Orco Quebracho de la cuenca del río Quilpo” (ANPQ), hasta el momento no ha sido declarada por ley. Aquí terminaría resultando de gran interés observar la disputa por los sentidos y la administración del territorio en pos de su cuidado por parte de distintos actores: técnicos en conservación de recursos naturales, técnicos en conservación del patrimonio cultural arqueológico, comunidades indígenas en proceso de revitalización, residentes ocasionales practicantes de ascetismo ecológico y espiritualidades contemporáneas, familias criollas que habitan en las cercanías de sitios clave dentro del área, productores, emprendedores turísticos, vecinos y vecinas de SMS y alrededores, entre otros. Entonces, sumergirme en los mundos intersubjetivos de estos actores me permitió experimentar territorialidades y naturalezas que desbordan lo estrictamente ecosistémico o arqueológico.

Fue en las vivencias alrededor de los dos casos mencionados, habitando y siendo habitado por mundos –de la conservación y otros que no necesariamente se ajustan a sus lógicas y preconceptos–, que hallé una invitación para adentrarme en recorridos laberínticos por terrenos liminales. Al hacerlo fui guiado por incomodidades y tensiones, intersubjetivamente

construidas, respecto de la conservación mediante áreas protegidas (AP). Esas incomodidades no paraban de crecer junto a los interrogantes que me atravesaban, y atraviesan, constitutivos de mi *ser* y *estar* en el mundo.

Algunas de las molestias que se volverían difícilmente soportables fueron surgiendo al observar, para el caso chaqueño, más allá de cambios de enfoque y paso del tiempo, que varias de las lógicas que considero problemáticas y que subyacen al modelo “clásico” de conservación (Phillips 2003), se reproducen con la creación de nuevas AP. Este es el modelo propio de la creación de los primeros parques nacionales, que sigue el ejemplo norteamericano de Yellowstone en 1872 y que se consolida a lo largo del siglo XX. Así, durante el proceso de creación e implementación del Parque Nacional El Impenetrable, pude advertir, transformaciones históricas mediante, ciertos vínculos con la forma en que se creó a comienzos del siglo pasado el primero del tipo en Argentina y de Latinoamérica; a imagen y semejanza de Yellowstone, el Parque Nacional Nahuel Huapi, creado en las tierras “ganadas” a través de la llamada “Conquista del Desierto”.

Sucintamente, y de acuerdo con algunas de las críticas realizadas respecto del modelo tradicional de conservación referido (Diegues 1996; Colchester 2003; Phillips 2003; Chapin 2004; Fisher *et al.* 2008; Santos 2011; Vaccaro *et al.* 2012; Trentini 2015; Ferrero 2018; Ferrero y Arach 2019), pude observar –siempre en compañía vital de otros y otras– que con la implementación del parque en Chaco, y como sucede con la mayoría de los Parques Nacionales y otras AP, no se reconocieron sentidos locales de naturaleza, salvo para relegarlas al plano de la creencia o folklore, a los fines de convertirlos en un “atractivo cultural”. Es decir, las ideas de naturaleza de las AP terminan siendo científicistas y etnocéntricas. Entonces, hoy enfocadas en conservar lo diverso, paradójicamente, tienden a negarlo. En otras palabras, la conservación mediante AP generalmente provoca la extinción, o transformación, de naturalezas y territorialidades no hegemónicas. Luego, en este tipo de AP también perdura el dualismo moderno que opone naturaleza y cultura, por lo que se propone conservar, o más bien fabricar, espacios pretendidamente “salvajes”, sin humanos, donde estos pueden estar únicamente de visita. Seguido a esto, y de forma coligada, en las devenidas “islas de naturaleza” (Ferrero y Arach 2019), al expulsarse fuera de sus límites a las actividades humanas o productivas, no suele cuestionarse el trasfondo de las crisis sociales y ambientales actuales, por ejemplo en relación con los modos de producción. Así, y asumiéndose una actitud derrotista, los extractivismos se extienden por fuera de las AP conforme estas avanzan sobre los territorios, como caras complementarias de un paradigma en crisis. Respecto del lugar de las poblaciones locales en el caso de El Impenetrable, a diferencia de los primeros

parques creados en territorios cuyos habitantes fueron violentamente perseguidos y expulsados (Diegues 1996; Colchester 2003; Carpinetti 2006; Trentini 2015; Ferrero y Arach 2019; Ferrero 2023), estas tienen participación, pero en tanto proveedoras de servicios a los visitantes de las ciudades, mientras que sus conocimientos son valorados subsidiariamente, para lograr la consumación de objetivos demarcados por otros. Es decir, la participación no habilita a incidir sobre el manejo del AP ni a cuestionar causas estructurales e históricamente responsables de sus problemáticas en la zona.

Frente a las incomodidades planteadas en relación con la creación del parque en Chaco, el interés por abordar el caso del área que actualmente se encuentra bajo la protección de la Reserva Arqueológica Quilpo (RAQ), y donde previamente se desarrolló participativamente un proyecto de creación de un área natural protegida (ANP), surge por haber advertido, y vivido, la forma en que múltiples actores que habitan y practican el área en cuestión, tensionan y disputan el modelo de conservación identificado en crisis.¹ Por ejemplo, y sin desatender las relaciones asimétricas y procesos hegemónicos que serán considerados para el análisis en este trabajo, aquí el proyecto de creación de un ANP inicialmente surgió a partir del reclamo de parte de la población local. Así, su motorización fue dirigida a resolver distintas problemáticas locales, intentándose conjugar conservación y producción. A su vez, desde hace unos años, líderes indígenas negocian estratégicamente con las políticas de conservación, por momentos resistiéndolas o buscando transformarlas, mientras que desafían los mundos asociados a la conservación desde saberes y una cosmovisión que buscan revitalizar. Paralelamente, personas oriundas de grandes ciudades que procuran escapar de la vida citadina y de regulaciones estatales, residen de manera permanente o transitoria en las cercanías de sitios considerados como patrimonio arqueológico dentro de la RAQ. Mientras tanto, ensayan formas de ascesis ecológica y espiritualidades contemporáneas buscando crear un mundo nuevo, significando a la naturaleza, lo indígena y el territorio de modos diversos, también desafiando a las políticas de conservación y sus mundos asociados. En suma, y como se intentará reflejar a lo largo de las páginas de este trabajo, para algunos de los actores sociales involucrados no solamente interesa la conservación de recursos naturales o arqueológicos, sino también la recreación de conocimientos, relaciones, historias e

¹ Probablemente, en el caso de estudio, y en comparación con lo dicho acerca de la experiencia chaqueña, la mayor posibilidad para que múltiples actores disputen y generen acuerdos en torno a la conservación del territorio tenga que ver con dos cosas: por un lado, con la ausencia de políticas institucionales fuertemente delineadas a nivel provincial en Córdoba, como sí se tienen desde la Administración de Parques Nacionales, a la que además se suma, para el caso de El Impenetrable, una ONG de gran capacidad financiera y de influencia en las políticas a nivel nacional y regional como “Rewilding Argentina”. Por otro, la mayor capacidad para disputar la conservación en el caso que aquí nos ocupa, también seguramente se deba a los capitales –sociales, culturales y económicos– con los que cuentan algunos actores protagonistas de esta tesis.

identidades junto con el sostenimiento de, según a quién se le pregunte, “modos de vida”, las “energías del lugar” o de los “espíritus protectores del territorio”. Como se mostrará, múltiples territorialidades, y mundos, se yuxtaponen, tensionan y retroalimentan.

En cuanto a la pertinencia de la antropología para abordar el caso en cuestión, esta radica en al menos tres aspectos. Primero, la tradición disciplinar ha estado históricamente interesada en los sistemas de conocimiento, prácticas, valores y formas de organización territorial. Si bien desde sus orígenes enfocándose en pueblos *otros* y tomando como parámetro al occidente moderno, desde la década de 1960 en adelante, las sociedades de las que provenían los y las antropólogas también se volvieron objeto de indagación –no pocas veces dándose lugar a reflexiones profundas acerca de los lugares y temas de estudio de la antropología ligada a la empresa colonial– (Said 1989; Scott 1989; Krotz 1993; Wright 1995; Hidalgo 1998). Por lo tanto, y de acuerdo con los intereses disciplinares mencionados, resulta oportuno abordar la creación y manejo de AP. Esto se debe a que entendemos a su implementación como forma, propia de nuestras sociedades, de mapear y organizar los territorios de acuerdo con ciertos intereses, valoraciones, conocimientos, concepciones de mundo y modos de gestión para administrar y controlar las relaciones entre humanos y su entorno (Brockington e Igoe 2006; West *et al.* 2006; Beltran *et al.* 2008; Santamarina Campos 2009; Vaccaro y Beltran 2010; Vaccaro *et al.* 2012; Trentini 2015; Ferrero 2018; Cortés Vázquez y Beltran 2019; Ferrero y Arach 2019; Rodríguez *et al.* 2023). Entonces, aquí la antropología puede mostrar que lo que se entiende por naturaleza, patrimonio arqueológico y conservación en el ámbito de las AP, y las relaciones que estas habilitan, son sólo una forma entre otras posibles (Gómez-Pompa y Kaus 1992; Toledo y Barrera-Bassols 2008; Swyngedouw 2011; Gudynas 2010; Viveiros de Castro 2010; Santos 2011; Descola 2012, Tulián y Palladino 2015; Tulián 2016; Ferrero y Gomitolo 2017; Álvarez Ávila y Palladino 2019; Blaser 2019; de la Cadena 2020; Reyna 2020). Dicho de otro modo, que la conservación a través de AP, como estrategia para dar respuesta a distintas problemáticas, se haya extendido a lo largo del globo, puede no deberse demasiado más que al resultado de relaciones de poder históricas legitimadas institucionalmente.

En segundo lugar, si bien la antropología habilita a observar los efectos, lugares y sujetos producidos por la implementación de AP (West *et al.* 2006), de acuerdo con Ferrero (2014 y 2018) y Trentini (2015 y 2021), a diferencia de otras ciencias, esta a su vez invita a examinar cómo los distintos actores estratégicamente resisten, acuerdan, transforman y desafían las políticas de conservación y sus efectos. Estas no se manifiestan ni se materializan en terreno como paquetes cerrados y acabados, sino que devienen en campos de lucha en los que se

disputan sentidos y la administración del territorio de acuerdo con ciertos intereses y modos de existir, incluso hacia dentro de los organismos de Estado (Li 2007; Vaccaro 2007; Ferrero 2013, 2014 y 2023; Ferrero y Arach 2019; Trentini 2015 y 2019).

En relación con los dos anteriores, el tercer aspecto que hace pertinente al abordaje antropológico en este caso, tiene que ver con la posibilidad de dar cuenta de la diversidad de saberes, prácticas, formas de ser humano y de concebir el territorio. Esta diversidad, que desborda lo estrictamente ecológico o arqueológico, tiende a ser soslayada por los conocimientos y modos de gestión asociados a las AP y las aproximaciones de otras disciplinas científicas. Entonces, y como propone Carvalho (1993), la capacidad de evocar a la vocación crítica de la antropología, siendo esta una ciencia moderna pero a su vez reflexiva en cuanto a la tradición académica en la que se inserta, puede conceder la libertad de no reducir esos otros modos de existir y producir mundo a mero desvío a ser encausado. En cambio, su vocación crítica estimula a tomarlos como una fuente de inspiración para la generación de un conocimiento que invite a desafiar la razón objetiva y a revisar los marcos de interpretación y gestión devenidos dominantes, incluso de los que como etnógrafo con estudios en conservación soy parte.

Como adelanté, las experiencias vividas en territorio junto a los diversos actores sociales alimentaron tensiones que incitaron la necesidad de recorrer distintos caminos, siendo uno de ellos la maestría en antropología social en que esta tesis se enmarca. Así, es necesario aclarar que las relaciones establecidas con mis interlocutores son parte indisociable de la producción de este texto, pero que además lo anteceden y trascienden. Aquí entonces, además de procurarse reponer diversas formas de vivir, dar sentido y relacionarse con el mundo, sumado al interés por mostrar cómo las políticas de conservación mediante AP devienen en campos de lucha en los que se disputa la administración del territorio –aspectos mayoritariamente soslayados por las aproximaciones propias de otras disciplinas científicas–, tampoco se desatiende a la posibilidad de que este texto abone potenciales discusiones meta-académicas.

Tras estas primeras páginas introductorias en que expongo mi acercamiento al campo, y antes de detallar los objetivos de investigación, a continuación se presenta un contexto del área en que se enmarca este estudio.

1.2. Contexto

Los dos proyectos de conservación mediante áreas protegidas (AP) aludidos –el Área Natural Protegida “Orco Quebracho de la Cuenca del río Quilpo” (ANPQ) y la Reserva Arqueológica

“Quilpo” (RAQ)– se emplazan en el noroeste cordobés. Precisamente, abarcando parte de los departamentos de Cruz del Eje –zona serrana al sureste del departamento– y Punilla –al oeste departamental–. El área se corresponde con la región fitogeográfica chaqueña, en particular con el distrito del chaco serrano (Cabrera 1976), caracterizado por sus bosques xerófilos y sub-xerófilos, precipitaciones estivales escasas y suelos rocoso-pedregosos, donde abundan endemismos y se alberga cerca del 50% de las especies vegetales registradas en la provincia (ver Giorgis *et al.* 2011; Grimaldi 2018; Saur Palmieri y Geisa 2019). En términos arqueológicos, Cruz del Eje y Punilla son los dos departamentos con mayor cantidad de sitios relevados a nivel provincial (Cattáneo *et al.* 2015).

Dentro de Cruz del Eje pero vecina cercana de otras localidades de Punilla –a 40 kilómetros de la turística Capilla del Monte–, se encuentra la localidad de San Marcos Sierras (SMS). Al pie de las sierras de Cuniputo y surcada por los ríos San Marcos y Quilpo, son 140

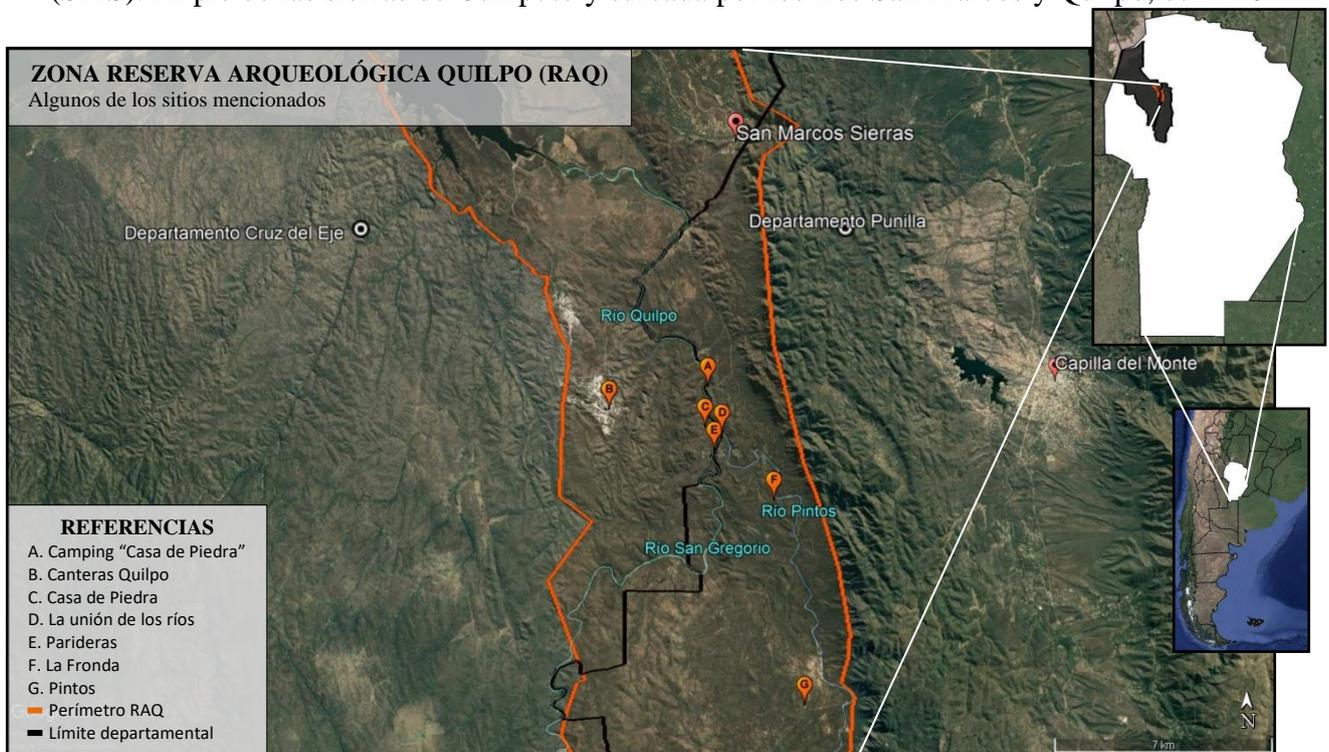


Imagen 2: Zona Reserva Arqueológica Quilpo. Algunos de los sitios mencionados
Fuente: cartografía elaborada personalmente a los fines de esta tesis

kilómetros los que separan a SMS de la capital provincial. Desde esta localidad, que desde 2015 se encuentra dentro del área de protección de la RAQ, se accede a varios sitios de relevancia en la zona –en términos productivos, históricos, arqueológicos, turísticos y ambientales, entre otros–. Muchos de estos se encuentran fuera del ejido urbano y en las cercanías de los ríos Quilpo, Pinto y San Gregorio. Así, por el camino de ripio hacia Cuchi Corral, y serpenteando el límite interdepartamental, desde SMS se ingresa a distintos sitios

abarcados dentro del área de conservación, tanto dentro del departamento de Cruz del Eje como de Punilla (ver imagen 2).

De acuerdo con fuentes extraoficiales, SMS cuenta con una población aproximada de 3000 habitantes,² habiendo aumentado exponencialmente el número de residentes en menos de dos décadas. Este número, durante la época estival puede hasta cuadruplicarse si se considera el creciente número de turistas y residentes ocasionales (Rodríguez *et al.* 2018). En cuanto a la población permanente de SMS y sus alrededores, destaca la heterogeneidad nutrida por vertientes poblacionales diversas. Más allá del intento del Estado provincial y nacional por borrar del mapa a las poblaciones indígenas de lo que antes de la colonia fuera conocido como “*Tay Pichín*” o “*Tulián Cabiche*”, hay personas que se adscriben originarias y que se encuentran en decidido proceso de revitalización étnica y organización comunitaria (Tulián y Palladino 2015; Tulián 2016; Bompadre 2016; Reyna 2018 y 2020). También está presente la influencia colonial, que se manifiesta en incontables aspectos, además de a través de la descendencia de colonos y conquistadores de la época (Municipalidad de San Marcos Sierras y Universidad Nacional de Córdoba 2009). Los autodenominados “criollos”, pobladores rurales descendientes de españoles y originarios, que con predominio de la economía campesina se encuentran distribuidos de forma dispersa. Su producción, inseparable de la esfera doméstica, se destina al consumo familiar y el mercado local (Grimaldi 2018). También se reconoce que alrededor de 1930 arribaron “naturistas” con un ideario orientalista y europeo, quienes introdujeron prácticas como el yoga, la meditación y la teosofía. A su vez, llegaron migrantes de clases acomodadas desde Santa Fe y Buenos Aires, como también de países como Alemania, Francia y Estados Unidos (Municipalidad de San Marcos Sierras y Universidad Nacional de Córdoba 2009). Luego, desde 1960 arribaron *hippies* que, de acuerdo con el ideario del movimiento contracultural (Roszak 1981), abrazaron valores anticonsumistas y del cuidado ambiental crítico del desarrollo industrial y mercantilista (Papalini 2018). A los autodenominados “paisas”, poseedores de grandes extensiones de tierras, y a la diversidad de actores ya mencionada, se suman quienes llegaron a hacer negocios en relación con la actividad turística, estando parte de esta ahora también vinculada a la turistificación del hippismo, de lo originario y del *New Age* (Flores y Oviedo 2017; Rodríguez *et al.* 2018). Luego, como se exhibe en la página oficial de la localidad, todo junto

² El censo del 2010 arrojó un número total de 943 habitantes (INDEC 2010).

y a lo largo del tiempo da lugar a una heterogénea mixtura en que se funden –y tensionan–³ ambientalistas, artistas, escritores, artesanos, terapeutas alternativos, “nuevos labradores que hablan de la pachamama” y “profesantes de diversas religiones incluida la corriente de la *New Age*” (San Marcos Sierras 2022).

En cuanto a las actividades económicas de mayor importancia en SMS, destacan el turismo y la apicultura (Municipalidad de San Marcos Sierras y Universidad Nacional de Córdoba 2009; Grimaldi 2018; Saur Palmieri y Geisa 2019). Respecto de la apicultura, la localidad es frecuentemente llamada como “Pueblo de la Miel” o “Capital de la Miel de la Provincia de Córdoba”. A su vez, en la localidad se llevan adelante distintos eventos en torno a la actividad, como la “Expo Miel” (San Marcos Sierras 2022). Además de la cantidad de apicultores en la zona, algunos productores realizan ensayos de meliponicultura. A su vez, la investigadora local Melisa Geisa se dedica a estudiar calidades y usos de las mieles de las abejas nativas sin aguijón junto a las relaciones entre las poblaciones campesinas y estas mieles en el noroeste provincial (Geisa y Hilgert 2019).

Acerca del turismo, las características socioculturales y paisajísticas de SMS que son consideradas atractivas, a lo que se suma su cercanía con otros sitios de Punilla – departamento con gran desarrollo turístico con el que limita al este, donde se recibe al 40% de los visitantes de la provincia–, hacen que esta destaque en comparación con otras localidades y pedanías de Cruz del Eje.⁴ Interesa resaltar que, durante las últimas décadas, y en el marco de la consolidación del *New Age* en Argentina (Carozzi 1999), la valorada mixtura cultural del pueblo ya señalada, junto a su tranquilo entorno serrano, con ríos y bosques nativos en buen estado de conservación, propiciaron transformaciones en cuanto a los servicios turísticos ofrecidos. Así, emprendedores privados se enfocaron en quienes viajan en búsqueda de lograr la armonía espiritual a nivel personal y con el mundo, adoptando imaginarios y prácticas asociadas a la Nueva Era. Dentro de esta inclinación sobresalen actividades en relación con el yoga, la relajación en contacto con la naturaleza, meditación, *reiki*, turistificación de lo originario, uso de plantas sagradas, etc. (Flores y Oviedo 2017).

A lo anterior también se pliega el impulso del turismo sustentable –o ecoturismo– y rural, proponiéndose valorizar las producciones agroecológicas de la zona en pos de desarrollar una oferta turística en torno a estas y sus productos considerados saludables, siendo la miel la

³ Si bien desde el medio oficial se sostiene que esta es una “mixtura atractiva” que “da un marco de distensión y libertad” (San Marcos Sierras 2022), como se verá, las relaciones están lejos de ser aproblemáticas y distendidas, dado que, entre otras cosas, modos de vivir y administrar el territorio se encuentran en puja.

⁴ De todas formas, y aunque todavía incipiente, se observa desarrollo en la materia en otras áreas, como por ejemplo en la ciudad homónima cabecera del departamento (Cattáneo *et al.* 2015).

estrella (Olmos 2021). Además, se destaca la venta de otros productos elaborados por las familias criollas que viven en las zonas rurales cercanas, como por ejemplo sucede con las aceitunas, quesos de cabra, arropes, entre otros (Grimaldi 2018). En la misma línea, de un aprovechamiento no maderero del monte nativo, sobresale la elaboración de productos en base a frutos de mistol, chañar, algarrobo y más.

Corresponde aclarar que si bien mediante la actividad turística se buscó, como se continúa haciendo, sobrellevar períodos de crisis económica –especialmente manifiesta en el departamento de Cruz del Eje–, pensándola como una alternativa a la producción agroindustrial de gran escala, el “boom turístico” es percibido como uno de los mayores causantes de problemas socioambientales en la localidad de SMS y sus alrededores. Esto se debe al crecimiento poblacional desordenado y sin planificación junto con el cambio de uso de suelo y el desmonte que trajo aparejado. Se suman las crisis hídricas que además de provocar procesos de desertificación afectan al servicio de agua corriente y riego. También al aumento del mercado inmobiliario con el lucro como único fin,⁵ a la ocupación de zonas costeras en épocas de sequías –luego viéndose fuertemente afectados visitantes y residentes por crecidas extraordinarias–, y al retroceso de las prácticas agrícolas y ganaderas de nivel doméstico –principalmente caprina– por la conversión al turismo o la migración a las urbes (Rodríguez *et al.* 2018).

El retroceso de las prácticas productivas de pequeña escala recién mencionado, en vínculo con algunos de los otros problemas aludidos en relación con el “boom turístico” como estrategia de desarrollo económico, no puede dissociarse de la presión de avance de la frontera agroindustrial. El aparejado desmonte –con la consecuente pérdida de forraje para la cría de cabras y otras actividades– y la “bovinización” e intensificación productiva que tienen lugar en el departamento que cuenta con el mayor número de población rural del noroeste provincial, son también responsables directos del declive señalado (Paz 2015; Páez *et al.* 2017; Paz y Aloranti 2021). Empero, cabe mencionar que, más allá del elevado nivel de deforestación dentro del departamento en una provincia en la que queda menos del 3% de bosques nativos (Pegoraro *et al.* 2013; Páez *et al.* 2017), de acuerdo con los informes de la Comisión de Ordenamiento Territorial de Bosque Nativo (COTBN), la mayoría de sus bosques en las cercanías de ríos y en las zonas serranas –con un relieve accidentado que

⁵ Al punto de generarse persecuciones, denuncias y amenazas con armas blancas a quienes reclaman su territorio ancestral mientras que este es usurpado y loteado, o de haberse dado situaciones de fraude sobre pobladores sin posesión regularizada cuyas tierras fueron vendidas sin su consentimiento.

dificulta el acceso— se encuentran dentro de la categoría de máximo valor de conservación (Corigliano 2011; Pegoraro *et al.* 2013; Cuenca 2017).

Como ya se dijo, descontando la singularidad de SMS, mientras que en el departamento de Punilla la principal actividad económica se da en relación con el turismo, la realidad es distinta para Cruz del Eje, que se encuentra entre las economías más postergadas de la provincia.⁶ Tal es así que cuenta con elevados índices de población con Necesidades Básicas Insatisfechas (Cattáneo *et al.* 2015; Paz 2015: 117). Desde el cierre de los talleres ferroviarios en el departamento, hace aproximadamente 60 años, la mayoría de los proyectos para fomentar la industria no ha tenido éxito. Aquí son distintivos el cultivo de olivos, y producción asociada, y la actividad minera. Justamente, la industria minera, y la falta de regulación en torno a esta, han sido causantes de variadas problemáticas en Cruz del Eje en relación con la destrucción del patrimonio arqueológico, incluidas SMS y las áreas de conservación. Aquí, recuérdese que Cruz del Eje y Punilla son los dos departamentos donde se tiene el mayor número de relevamientos arqueológicos de la provincia (Cattáneo *et al.* 2015). También en relación, merece la pena mencionar lo que fue un caso icónico en la zona de estudio, el de Canteras Quilpo; devenida una localidad a su vez conocida como “pueblo blanco”, a 3 kilómetros al oeste del río Quilpo y próxima a Casa de Piedra, donde se llegó a albergar hasta 300 empleados. La actividad minera que dio lugar al surgimiento del pueblo en 1940 se mantuvo prácticamente sin interrupciones hasta 2017, cuando cesaría definitivamente la explotación de cal allí, quedando el pueblo al borde de la demolición (Hayon 2017). Otras obras de gran impacto se suman a las amenazas que ponen en peligro la conservación de diversos sitios arqueológicos, lugares sagrados y sus ambientes asociados. Es un ejemplo el proyecto de la autovía de Punilla, resistido por comunidades indígenas, ambientalistas y distintos sectores de la población que han trabajado junto con algunos especialistas en arqueología para evidenciar el impacto e irregularidad de una obra que avasalla mientras cercena derechos de parte de la sociedad (Bortolon 2022).

Ahora sí, habiendo introducido este contexto general, pasamos a la presentación de los objetivos del estudio.

⁶ Corresponde aclarar que estas diferencias entre departamentos no necesariamente se expresan en el área bajo protección de la RAQ, donde los límites interdepartamentales son difusos, tanto para pobladores como también para visitantes. Estas diferencias, en el terreno, muchas veces giran en torno a particularidades administrativas o de jurisdicción en relación con zonas o sitios de la reserva.

1.3. Objetivos de investigación

La tesis propone un análisis etnográfico de un sector de lo que actualmente es la Reserva Arqueológica Quilpo, situada en el noroeste cordobés. El objetivo general de esta investigación se orienta a comprender la trama en que se articulan conocimientos, prácticas y disputas por el territorio, los sentidos en torno a este y la administración en pos de su cuidado por parte de cuatro actores clave: técnicos especialistas en la conservación de recursos naturales, técnicos especializados en la conservación del patrimonio cultural arqueológico, comunidades indígenas en proceso de revitalización y residentes ocasionales practicantes de ascetismo ecológico y espiritualidades contemporáneas. Igualmente, a los fines del estudio es inevitable la consideración de otros actores, entre estos, la familia criolla que cría cabras, habita y posee un camping en las cercanías de un sitio neurálgico dentro del área, otros productores de la zona, emprendedores turísticos y vecinos de SMS y alrededores.

Dentro del marco general planteado, nos trazamos tres objetivos específicos. Por un lado, se busca describir y analizar el modo en que los actores clave mencionados generan y habitan el territorio en que se emplazan los distintos proyectos de conservación. Además, se pretende analizar los campos de lucha que atraviesan a la creación e implementación de AP, contemplando las relaciones entre los múltiples actores de Estado y de la sociedad civil que, mientras generan acuerdos, resistencias y desafíos estratégicos, disputan las políticas de conservación, el territorio, los sentidos y las prácticas en torno a este. A su vez, se persigue dar cuenta de los mundos intersubjetivos que resultan objeto de cuidado por parte de los distintos actores en que se centra esta investigación, a saber: el “ecosistema”, el “patrimonio cultural arqueológico”, el “territorio ancestral” y el “lugar para sanar”.

1.4. El campo, la antropología, el etnógrafo y el viaje entre los mundos

El trabajo de campo etnográfico junto con la realización de entrevistas abiertas y en profundidad, tanto individuales como grupales, constituyeron la estrategia metodológica fundamental de la que consta esta obra. La labor etnográfica, casi en su totalidad, fue realizada en distintos sectores del territorio que desde 2015 se encuentra dentro de la Reserva Arqueológica Quilpo (RAQ), incluida la localidad de San Marcos Sierras (SMS) y sus alrededores. El período en que tuvo lugar la mayor parte del trabajo empírico es el comprendido entre comienzos de 2018 hasta mediados de 2022, con períodos de estancia de

entre una y tres semanas de extensión.⁷ No obstante, y como comenté al inicio de este capítulo introductorio al describir mi llegada al campo en 2014, también son consideradas las vivencias y notas tomadas previamente a la realización de la maestría en antropología social. Al respecto, como se anticipó al comenzar, mis estudios en antropología y esta tesis son resultados del campo y no a la inversa. Es decir, no se delimitó un campo para realizar una tesis, sino que acudí a la antropología para pensar sobre lo vivido en el territorio y generar nuevas preguntas y respuestas en torno a ello. Así, a partir de la implicación y la participación en la vida social de algunos de estos grupos, incluso de forma previa al emprendimiento de esta tesis, se puede considerar que, de acuerdo con la denominación de Guber (2004), se aplicaron no solamente técnicas de “observación participante”, sino que también de “participación plena”.

El trabajo de campo fue llevado adelante en espacios múltiples y diversas situaciones. Algunos sitios dentro del área fueron de especial importancia dados los temas de interés en esta tesis. Además, como recién comenté, la necesidad por abordar antropológicamente el caso se iría despertando justamente a partir de vivencias, relaciones establecidas con distintos actores y prácticas observadas en torno a lugares concretos. Así, el “sitio arqueológico”—entre otras cosas— denominado Casa de Piedra y sus alrededores fueron de relevancia singular.⁸ Esto debido a que en esa zona convergen distintos actores que realizan diferentes prácticas y disputas por el territorio y sus sentidos, muchas veces siendo Casa de Piedra objeto de las mismas. De igual manera, otros sitios de importancia en las cercanías fueron el sector denominado “parideras”,⁹ la “juntura” o “la unión de los ríos”,¹⁰ el camping llamado “Casa de Piedra” en la propiedad de una familia criolla dedicada a la cría de ganado fundamentalmente caprino, y otros sectores cercanos a la costa de los ríos Quilpo, San Gregorio y Pinto (ver imagen 2). A su vez, y debido a que en esta tesis se analiza el entramado de sentidos y disputas por el territorio y su conservación por parte de distintos actores, los mismos me fueron generando la necesidad metodológica de acercarme a otros sitios que son clave para ellos. Entre estos, aparecen la zona de Pintos, la estancia “La Fronda”, otros lugares donde

⁷ Además, dado el período de “Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio” decretado durante la pandemia de covid-19, durante los años 2020 y 2021 se realizaron algunas entrevistas virtuales, principalmente a personal técnico proveniente de distintos organismos de Estado.

⁸ En términos estrictamente arqueológicos, Casa de Piedra constituye una roca de gran tamaño con cavidades interiores y distintas modificaciones realizadas por indígenas, entre las que sobresalen diversas pictografías.

⁹ Sitio en que se encuentra un conjunto de rocas desgastadas por la corriente del río San Gregorio, donde se forman canales del ancho de una persona adulta y piletones de baja profundidad con agua calma. Además, desde las comunidades indígenas señalan que las hierbas que crecen en las cercanías del sitio tienen propiedades terapéuticas indicadas para el embarazo y los nacimientos. Por estas condiciones, entre otras, se entiende que fue un sitio predilecto para los nacimientos.

¹⁰ Donde confluyen los ríos San Gregorio y Pinto, afluentes del río Quilpo.

hay restos arqueológicos no relevados hasta el momento –incluso algunos de estos encontrándose en peligro, como sucede en el caso del basurero municipal que también se encuentra dentro de la RAQ–, entre otros sitios. Además se realizaron entrevistas y se atendió a diversos eventos en la localidad de SMS y sus alrededores, como también en Córdoba capital. Al decir de Marcus (2001), podría considerarse que, por momentos, las realidades en juego demandaron de un abordaje “multilocal”.

Respecto de los grupos con que trabajé es pertinente aclarar que, no obstante la presencia de matices y tensiones dentro de cada uno de ellos –técnicos en conservación de recursos naturales, técnicos en conservación del patrimonio cultural arqueológico, comunidades indígenas, residentes ocasionales practicantes de ascetismo ecológico y espiritualidades contemporáneas, familias criollas, entre otros–, la demarcación de estos como tales es realizada por los mismos actores. Esto queda de manifiesto cuando dentro de cada uno de los grupos, y más allá de que sus conocimientos y modos de vida se retroalimenten o tensionen con los de otros, se repite la remisión a las mismas voces autorizadas, cuerpos de conocimiento, modos de vida y similares estrategias políticas.

Para ampliar el número de interlocutores se emplearon distintas técnicas. Se atendió a quienes se postularan a sí mismos, también se identificaron sujetos de acuerdo con fines estratégicos según temas de relevancia y se dio con interlocutores potenciales a partir del muestro tipo “bola de nieve” (Hammersley y Atkinson 1994). Aquí, dada la imposibilidad de entrevistar a todas las personas involucradas, aunque sin dejar de considerar la diversidad interna, cabe remarcar que con las entrevistas se pretendió abarcar en forma de “prisma de miradas situadas” (Leyva *et al.* 2015; Blois 2017), representativo pero no exhaustivo, a las diferentes perspectivas halladas.

El total de las personas entrevistadas¹¹ ascendió a más de ochenta. Entre estas, se encuentran: guardaparques provinciales (4); estudiantes para guardaparques/técnicos en conservación (2); técnicos de la Administración de Parques Nacionales (APN) con formación en ciencias biológicas (2) y sociales (1); una ex directora de la Delegación Regional Centro de APN (1); una bióloga, apicultora e investigadora local (1); miembros de ONGs vinculadas a la conservación ambiental (3); vecinas y vecinos organizados en relación con distintas problemáticas socioambientales, entre los que algunos han apoyado el proyecto de creación del ANPQ (12); apicultores (3); pobladores y productores de la zona de Quilpo y alrededores (8); técnicos de la Agencia Córdoba Cultura con formación en historia, arqueología,

¹¹ A lo largo del texto se indican las citas que provienen de entrevistas personales o grupales. Luego, para el caso de transcripciones de notas tomadas en eventos o distintas situaciones presenciadas, se indica “notas de campo”.

antropología y trabajo social (3); *casqui curacas*¹² de comunidades indígenas de SMS (2); miembros de comunidades indígenas de SMS (5); otros miembros de comunidades indígenas cuyos ancestros en el pasado fueron desplazados de la zona de estudio y que actualmente residen fuera de SMS (2); practicantes de ascetismo ecológico y espiritualidades contemporáneas que ocasionalmente, o de forma permanente, residen en la zona del río Quilpo cercana a Casa de Piedra (+15); otros visitantes esporádicos de la zona (+10); personal municipal de SMS vinculado al área de turismo y otros sectores (3); personal propietario o encargado de hosterías y *hostels* en SMS (5); otros emprendedores turísticos de SMS (2); comerciantes de SMS (5).¹³

Las personas con las que interactué fueron consideradas en tanto sujetos socio-históricos. Por ejemplo, las portadoras de conocimientos expertos y/o que ocupan distintos cargos institucionales –como guardaparques, técnicos, investigadores y otros– fueron entendidas como envueltas en una trama que involucra relaciones de poder, regímenes de verdad, estructuras, cargos y roles de gestión. Así comprendidas, mediante mi interacción con estas personas procuramos acceder a las formas en que en nuestras sociedades se expresa y organiza el mundo, y no solamente a testimonios que reflejan realidades de individuos particulares. Además, en este caso, como invita a hacer Paula Blois (2017: 22), consideramos la forma en que las “pertenencias institucionales-disciplinares” operan dando lugar a diferentes modos de conocer y gestionar el mundo a la vez que a desiguales capacidades de poder para que ciertas voces prevalezcan por sobre otras. Por otro lado, y como se observará a lo largo de la tesis, no dejó de considerarse a los individuos particulares en tanto agentes; es decir, de acuerdo con Giddens (1982), como portadores de agencia más allá de las condiciones y estructuras previas a los sujetos. Las personas, dentro de ciertos límites que las constriñen, tienen la capacidad de repensar y transformar roles, generar nuevos acuerdos, relaciones y conocimientos, y no sólo reproducir la estructura.

El trabajo etnográfico y las entrevistas realizadas se complementaron con el análisis de fuentes diversas de acuerdo con las problemáticas y temas que irían surgiendo en la investigación. Además de las fuentes correspondientes a variadas y diferentes áreas dentro de la disciplina antropológica, se acudió a trabajos provenientes de la filosofía y la historia. Luego, debido a que durante esta investigación se produjo el encuentro con personas con formación en otras disciplinas, fue necesario también considerar trabajos propios de la biología de la conservación, ecología y arqueología como forma de enriquecer el análisis y

¹² Líderes indígenas.

¹³ Algunos nombres fueron cambiados con la finalidad de resguardar la identidad de las personas.

comprender en mayor profundidad lo dicho por las y los interlocutores en campo. Además, se consultaron diferentes normativas y resoluciones, leyes provinciales y nacionales, proyectos de ley, notas periodísticas, entrevistas y programas radiales, a los que se suman materiales diversos producidos por las personas involucradas.

Como se adelantó en la primera sección de este capítulo, fue en el encuentro en territorio en que se halló la posibilidad de dar lugar a diálogos que, luego entendería, han tensionado y ampliado mi horizonte existencial, invitando a poner en duda varias certezas y a formular nuevas preguntas. Entonces, si el conocimiento producido durante el trabajo etnográfico y la misma realización de esta tesis fueron producto del encuentro y de las inquietudes compartidas –o a veces creadas– con mis interlocutores, más que delinear un marco teórico de acuerdo con los temas que fueron surgiendo en el campo y que serán abordados en los capítulos,¹⁴ aquí considero más pertinente detallar cómo fue la aproximación antropológica que permitió dar lugar a este trabajo surgido del encuentro entre formas de existir, producir y disputar mundos.

Fácilmente podría pensarse que los acuerdos y desacuerdos entre los distintos actores en torno a los proyectos que impulsan la conservación mediante áreas protegidas (AP) provinciales –primero con el proyecto de área natural protegida Orco Quebracho de la cuenca del río Quilpo (ANPQ) y luego con la efectiva creación por ley de la Reserva Arqueológica Quilpo (RAQ)– se deben a intereses confrontados que no logran conciliarse o a la falta de conocimiento por parte de algunos de los actores, generalmente entre quienes no poseen conocimiento científico técnico –en este caso, de la ecología o biología de la conservación y de la arqueología respectivamente–. Dado el objetivo de investigación, nutrido y modelado por las experiencias en campo y centrado en el entramado de conocimientos, prácticas y disputas por el territorio y los sentidos en torno a este en pos de su protección, la discusión no podía limitarse a lo puramente proposicional. Además de requerir considerar para el análisis planos como el epistemológico/gnoseológico, metodológico y político, fue necesario albergar la pregunta por lo considerado existente, es decir, por la ontología. Para esto, adentrarme en el campo etnográfico significó sumergirme en los mundos intersubjetivos de mis interlocutores. En esa inmersión, el diálogo entre los aportes y discusiones de Ricoeur (1975), Wynne (1996), Kusch (2007); Wright (2008 y 2022), Folguera y Pallito (2017) y Folguera (2021), guió y posibilitó experimentar cómo la realidad se manifiesta y produce de modos múltiples,

¹⁴ Las perspectivas teóricas que acompañan el análisis de lo que resultaría de la práctica de campo irán apareciendo a lo largo de los capítulos. Se opta por la misma estrategia para la consignación de los antecedentes de investigación.

siempre en íntima relación con distintas formas de existir y estar en el mundo. En simultáneo, adentrarse en el campo etnográfico requirió romper con la ilusión representacionista de las ciencias modernas, que presuponen tener un acceso objetivo a una realidad previa e independiente de quienes conocen (ver Winch 1991; Carvalho 1993; Najmanovich 2016; Taddei e Hidalgo 2016; di Pasquo *et al.* 2020). Para esto, los aportes de la fenomenología de Husserl como de la ontología existencial de Heidegger y Gadamer también contribuyeron a la discusión sobre la pretendida separación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Así, se abrió la posibilidad para concebir a los sujetos, incluido yo en tanto etnógrafo, como hermenéuticamente situados, supeditados a la herencia histórica, a condicionamientos socioculturales, valores y expectativas que pre-condicionan la forma en que la realidad se muestra, involucrando modos de existir y producir mundo/s (Ricoeur 1975; Wright 2008; Segura Peraita 2014; Folguera 2021).

De acuerdo con la propuesta recién planteada, acerca de que interpretación y existencia siempre están vinculadas, Folguera (2021: 500) sintetiza que “no existe ni un sujeto puro ni un objeto puro. Todo objeto presupone un sujeto y todo sujeto presupone un objeto”. De ahí se desprende, como se mostrará en los capítulos siguientes, que no todos los sujetos objetivan de la misma forma. Ahora, y trazando un puente con el caso de esta tesis, aquí las AP son entendidas como una herramienta institucionalmente legitimada mediante la que se disputa y produce territorio. Estas no son ajenas al devenir histórico, estructuras de gobierno, formas de conocer y de existir en el mundo, donde quienes poseen cargos y conocimientos que detentan poder para pronunciarse al respecto, ocupan roles privilegiados para su diseño e implementación. Por medio de las AP, entonces, se instituye lo pensable y realizable sobre el territorio en materia de conservación, fomentándose algunos modos de vida mientras se desalientan otros, a la vez que se imponen marcos conceptuales y jurídicos que regulan las enunciaciones y relaciones posibles. Al respecto, para el caso de las áreas naturales protegidas (ANP), Santos (2011) y Ferrero y Gomitolo (2017) sostienen que a través de estas no sólo se conserva naturaleza, sino que también se la produce, en tanto se indica qué es naturaleza y qué no lo es, imponiéndose formas de entenderla y gestionarla. En sintonía con Haesbaert (2013), se puede decir que a la vez que la implementación de AP destruye territorios, o desterritorializa, genera nuevas territorialidades, o reterritorializa, dando nuevos sentidos, promoviendo ciertos órdenes, tipos de poblaciones y relaciones entre estas y su entorno.

Llegado a este punto, surgen interrogantes y tensiones. Si lo que se conserva en las AP no es algo dado o propio del mundo, sino que es producto de una construcción e institución de sentidos, inextricablemente relacionados con la historia y la ubicación geopolítica en que se

enmarcan los grupos sociales y saberes valorados para su administración, si desde diferentes lugares de enunciación emergen diferentes visiones de mundo (Beltran *et al.* 2018; Carvalho 2009; Gudynas 2010; Descola 2012; Ferrero y Gomitolo 2017; Klier y Folguera 2017; Cortés Vázquez y Beltran 2018; Klier 2018; Blaser 2019; di Pasquo *et al.* 2021), ¿en qué medida la conservación mediante AP puede sostener una censura cosmológica e histórica al imponerse una versión de la realidad? Si de forma arbitrariamente elegida se parte de que la naturaleza *es* un ecosistema, y por tanto los saberes adecuados para abordarlo son los de la ecología, ¿qué depara a todo aquello que no se ajuste a lo que puede considerarse un fenómeno ecológico?, ¿qué sucede con los sentidos propios de las comunidades indígenas que para proteger su territorio se ven compelidas a referirse a este en términos ecológicos o arqueológicos? Por ejemplo, ¿qué se pierde al intentar traducir “sitio sagrado”, “centro ceremonial donde viven espíritus” o “lugar de la memoria y la lucha” a “sitio patrimonial arqueológico”?

Como viene desarrollándose, entendemos que diferentes sentidos de mundo implican diferentes formas de vivir, y que con la implementación de AP unos prevalecen por sobre otros. Pero como se mostrará, de acuerdo con Ferrero (2013 y 2018) y Trentini (2015), estas territorialidades y construcciones de mundo/s producidas por las AP nunca están cerradas, más allá de las desigualdades de poder y capacidad de agencia de los actores involucrados, a otras trayectorias y resignificaciones según diversos proyectos existenciales. En relación con esto también, el Estado, como entidad a cargo de la implementación de las AP provinciales, es entendido como inacabado, heterogéneo y contradictorio. Por momentos se vuelve un lugar privilegiado para la lucha política, el ejercicio de acuerdos, resistencias y contestaciones (Lagos y Calla 2007; Martínez Basallo 2013; Gaztañaga *et al.* 2016). Así, distintos mundos y territorialidades se yuxtaponen, retroalimentan o tensionan entre sí mientras se disputa la administración del territorio y sus sentidos. Como explican Agnew y Oslender (2010) y Haesbaert (2013), de esta forma se produce el encuentro entre trayectorias e intereses de distintos actores que procuran apropiarse material y simbólicamente del espacio, dándose lugar a una realidad territorial relacional en permanente movimiento y que no termina de excluir, como se mostrará, otros usos y sentidos. Luego, de acuerdo con las personas que los narran/viven, como parte dialéctica de su identidad y proyectos de vida, además del “ecosistema” y del “patrimonio cultural arqueológico”, entre los mundos intersubjetivos que resultan objeto de cuidado, emergen “el territorio ancestral”, “el lugar para sanar” o “la tierra familiar”, entre otros.

Las distintas territorialidades involucran modos de ser en el mundo, atravesadas por diferentes dimensiones: lo que se considera que existe, lo que se sabe sobre eso que existe,

formas de vincularse con ello, valores, expectativas y estrategias para la vida. En el caso abordado, cada vez que uno de los actores interpreta, aborda, enuncia o vive el lugar y sus problemáticas, lo transforma y se transforma. A su vez, de acuerdo con relaciones de poder asimétricas, como sugieren Wynne (1996), Blois (2017), Folguera y Pallito (2017) y Folguera (2021), es esperable que resulten privilegiados saberes y posiciones de los actores que hayan logrado imprimir su huella existencial sobre lo que otros perciben como dado. Por eso, aquí resulta de especial relevancia exponer cómo desde esos otros mundos y territorialidades en relación se disputan las políticas estatales de conservación orientadas a dar solución a las diversas problemáticas locales. Tal vez, el mayor desafío antropológico, aunque de difícil consumación en estas páginas, sea mostrar si el exceso que por ejemplo puede significar “revivir el territorio ancestral” respecto de la “restauración ecológica”, puede dejar de ser tal.

Volviendo hacia la práctica antropológica y al rol del etnógrafo en torno a la producción de conocimiento y sus distintas implicancias, corresponde señalar que las experiencias en campo exigieron una postura reflexiva y la flexibilización de las propias nociones de realidad para así habilitar la posibilidad de *viajar* entre los mundos de mis interlocutores. En relación con esto, Wright (2015: 70-1) sostiene que la visión hermenéutica ricoeuriana, informada antropológicamente por los conceptos propios de la disciplina, invita a un análisis que, más que interesarse por conocer la universalidad del ser o los entes, permite acceso a las dimensiones ontológicas y epistemológicas de los mundos sociales de nuestros interlocutores. En esta línea, y adoptando como punto de apoyo la idea de Husserl, acerca de que la cualidad humana más básica es la intersubjetividad junto a la resultante sensación de objetividad que esta genera, Duranti (2010: 14) plantea que “la naturaleza de las cosas” se cimenta en el mundo, en el lugar en donde se comparten horizontes. Así, la intersubjetividad, tomada como dimensión fundamental de la experiencia humana, permitió abordar las maneras particulares en que los distintos actores interpretan, organizan, producen y recrean la vida mientras, en este caso, disputan el territorio y su conservación. Tras esto, devino necesario caminar entre mundos y participar de estos. Para lograrlo, fue requerido valorar a la propia sensación de objetividad y pretensión de verdad como resultado de un proceso intersubjetivo, resituando mi modo de conocer y producir realidad.

En el sentido anterior, y en relación con la reflexión sobre la práctica antropológica, Fabian (2014), al haber declarado a la intersubjetividad como el fundamento de toda objetividad, muestra cómo desde la antropología crítica se buscó superar el duro positivismo cientificista que la mantuvo ligada a la empresa colonial. Entonces, en la búsqueda de otras condiciones posibles para producir conocimiento antropológico, propone que el etnógrafo a su

vez debería invocar a la intersubjetividad para observar su propia implicación en las prácticas de producción de conocimiento. En palabras de Wright (2022: 327), “si aceptamos la pertinencia de una epistemología dialógica en el encuentro antropológico, la intersubjetividad será el dominio social, el concreto escenario humano de comunicación entre lx etnógrafx y sus interlocutorxs”. Así, como explica Duranti (2010) el mundo en común husserliano surgiría de la empatía, permitiendo la experiencia de participación, aunque no equivalga a transformarse en el *otro* ni signifique perder el apoyo en la propia socialización. Más bien, es un acercarse a mundos por medio de la “inter-experiencia” (Jackson 1998). En resumen, y de acuerdo con Fiona Bowie (2013: 703-9), este trabajo no surge del conocimiento a ser recopilado sobre un objeto existente *ahí fuera*, sino que es producto de un proceso intersubjetivo, de un caminar acompañado y del compromiso creativo entre personas, donde la co-presencia por momentos pudo ser transformada en un acto existencial de creación compartida. Las páginas de esta tesis, definitivamente, no pueden ser abstraídas del tiempo, el espacio y los sujetos involucrados en su producción.

Inspirado por los trabajos de Pablo Wright (1994; 2008; 2022), entendiendo a la vida social constituida a través de la intersubjetividad, donde existimos en relación con otros y otras, con determinados tiempos y lugares –siempre atravesados por relaciones de poder–, y donde nuestro ser se encuentra en constante constitución y reconstitución, la aproximación existencial a la etnografía, que supone *ser y mundo* en relación dialéctica, fue clave durante el trabajo etnográfico. Dejar de lado el canon positivista que obliga a percibir la realidad de forma unívoca, requirió poner en duda toda certeza para así abrir la posibilidad de que las personas con las que interactué, sus lugares de enunciación y sus conductas, generen nuevas reglas de percepción de la realidad. Entonces, más que ir al campo a recolectar datos provistos por *informantes*, se produjo una captura y entrega al escenario etnográfico, donde intersubjetivamente se retroalimentaron conocimientos, generándose nuevas respuestas y preguntas, habilitándose la posibilidad de habitar otros lugares desde los que emergieron visiones de mundo que nos cambian para siempre (Scholte 1972).

En línea con lo ya expuesto y acerca de la mirada del etnógrafo y su posición en el campo, siguiendo la discusión inicialmente planteada por autores como el etnopsiquiatra George Devereux (1977), entre otros, la posición del sujeto que observa, inmutable, su objeto de investigación, resultó inadmisibles. El sujeto universal, que se pretende desimplicado al describir realidades sociales objetivas, se resquebraja junto al derrumbe del *yo* colonizador. Dicho de otra manera, que un fenómeno empírico se convierta en dato depende de las teorías empleadas, de la ubicación geopolítica de quienes *observamos*, de emociones e intereses

diversos. En lugar de ser descartados estos aspectos, aunque difícilmente ocurra tal deslinde por más que desee generar un lenguaje escéptico y distante, recuperarlos permitió indagar sobre mi propia subjetividad y socialización en vez de negarla. Al respecto, adhiero a quienes afirman que ignorar la acción recíproca entre sujeto y objeto implica negar la condición humana fundamental, la de crear mundo y re-crearse a partir de un proceso dialéctico (Devereux 1977; Wright 1994).

Respecto de lo anterior, desde la crítica postcolonial diversos autores sostuvieron que el *otro salvaje* diluyó la posibilidad de indagar sobre el propio lugar de enunciación. Por ejemplo, David Scott (1989) y Edward Said (1989) plantean que la constitución de un tema de estudio, la tarea antropológica y el mismo sujeto etnógrafo, no son fácilmente separables de las lógicas asociadas a los movimientos coloniales de los inicios de la disciplina. Quién habla acerca de quiénes, para qué audiencia y desde qué lugar lo hace es parte inescindible de la dimensión geopolítica del conocimiento (Wright 1995; 2005). Problematizarla, invitó a revisar las dimensiones ontológica, epistemológica, institucional y ético-política de la disciplina. En este trabajo, no limitado a lo textual, surgió el desafío por dar lugar a mundos que desbordan lo estrictamente ecosistémico o arqueológico, evitando privilegiar al occidente moderno al adoptar sus presupuestos como punto de referencia desde donde describir lo *otro*. Así, en búsqueda de una práctica más simétrica se hizo deseable pararse en un *entre*, que permita pensar no sólo desde la hegemonía occidental.

En sintonía con el tipo de acercamiento bosquejado, y de acuerdo con el lugar de mi persona en el campo, en términos de Wright (1994; 2008; 2022), el “ser-etnógrafo” fue concebido como una “estructural dual”; es decir, como una persona en su propia particularidad, sujeta a su historicidad y su contingencia, y a la vez como un “espacio metodológico” desde donde se produce conocimiento. Siguiendo esta propuesta, como ser-etnógrafo, siendo persona y herramienta para investigar, a través de mi experiencia alteré la realidad a la vez que esta también me modificó, constituyéndose así un círculo hermenéutico. Si bien desde otra corriente, pero también discutiendo con la ciencia positiva y la epistemología representacional, como sostienen Taddei e Hidalgo (2016: 29), el mundo cambia a través de la etnografía. Entonces, la tarea etnográfica no fue someter algo a prueba, sino acercarse a los sujetos. Al respecto, Wright (1994) sostiene que a través de la interacción de los sujetos en relación en el campo, emerge el “intersujeto”, como un puente existencial, donde se aproximan horizontes. En otras palabras, el etnógrafo se vuelve un ser intersticial, un habitante híbrido entre mundos, donde se encuentran horizontes existenciales y desde donde algunos significados se revelan.

En cuanto al desplazamiento antropológico realizado para dar lugar al acercamiento planteado, aquí se reniega de los movimientos clásicos de los inicios de la disciplina, que como expone Krotz (1988), ligada a la empresa colonial y con la intención de hacer de la antropología una ciencia positiva, emuló principalmente a la biología en cuanto a la búsqueda de generalidades, de lo repetitivo. Así, dejando de lado aquello que no se pudiera tratar de acuerdo con esa empresa científica, se perdió la capacidad de asombro presente en las primeras experiencias de viaje. En este caso, para dar lugar a la recuperación del asombro, no fue requisito irse lejos, donde lo único extraño es el extranjero mismo (Bloch citado en Krotz 1988:17). El asombro apareció tras promover un distanciamiento de la propia realidad de la que soy parte y producto. El viaje entre mundos intersubjetivos no fue un desplazamiento más allá de occidente o hacia las periferias internas, sino un desplazamiento del ser etnógrafo hacia lugares ontológicos distintos (Wright 1994; 1995). Desde esos *otros* lugares, al mirar antropológicamente al mundo asociado a las políticas de conservación mediante AP, se buscó habilitar otras interpretaciones y realidades posibles.

Llegar al campo etnográfico entonces, acordando con Clifford (1997), demandó dejar el *hogar*, que no necesariamente fue un desplazarse lejos en el espacio. El campo tampoco se limitó al sitio en que armé la carpa en la RAQ ni a los otros lugares donde realicé trabajo empírico. En cambio, fue el lugar producido a partir de la interacción que se crea al llegar con quienes residen, un lugar construido conceptualmente y ocupado discursiva y corporalmente desde donde mirar antropológicamente. El movimiento que se pretendió realizar fue el capaz de promover el desplazamiento de mi ser en el mundo a un lugar diferente. Esto, a la vez que afectó mi estructura existencial, dio lugar a observar como procesualmente producido lo que se presentaba como dado, en términos de Wright (1994: 369; 2005), “re-historizando la ontología”.

Caminar por el campo antropológico, o viajar entre los mundos intersubjetivos de mis interlocutores, tal como describe Salman Rushdie (1985), requirió intentar cultivar la sensibilidad de un migrante, ya que como sostiene el escritor en base a sus experiencias de vida con desplazamientos forzados, solamente quien traspasa fronteras puede mirar con suspicacia la realidad, experimentando otras realidades posibles y reconociendo el carácter ilusorio de los pesados grilletes arrastrados. Cobijado en este tipo de experiencias y en los trabajos de Jackson (1998) y Wright (1994; 2008), caminar entre los mundos de mis interlocutores demandó de un ser en el mundo plural, de un viajero liminal, habitante de fronteras que tolera incertezas y ambigüedades. Por lo tanto, un reto constante, mayor aún al encontrarme en el proceso de realización de una tesis, fue soportar el mandato de reducir los

fenómenos de los mundos de mis interlocutores a las lógicas propias, según las que compulsivamente buscamos dar orden al embrollo de interexperiencias que conforman nuestro mundo.

1.4.1. Compromisos ético-políticos

Por último, en esta sección en que se describe la aproximación teórico-metodológica llevada a cabo, deseo poner de relieve algunos cuestionamientos y compromisos ético-políticos que emergieron durante las instancias de trabajo etnográfico y que a la vez atravesaron este escrito. A diferencia del modo en que antropólogos europeos y norteamericanos han realizado investigaciones en nuestro país y se han relacionado con *su objeto* de estudio, en este caso, la co-ciudadanía generó mayor implicación, dando lugar a vínculos políticamente más comprometidos. En línea con Myriam Jimeno (2005), aquí *lo otro* es parte constitutiva y problemática de la realidad social a la que como etnógrafo pertenezco. Aquí no hablo *de* personas que viven en islas lejanas, sino *con* personas con las que co-habítamos, incluso siendo algunas de ellas colegas, con quienes disputamos rumbos políticos. Por lo tanto, la cercana presencia del *otro*, propia de la práctica antropológica latinoamericana o de la antropología del presente, dio lugar a discusiones que pueden rápidamente desbordar el ámbito académico, teniendo implicaciones sobre la vida social de las personas con que interactuamos y mi propia vida.

A diferencia de abordajes desimplicados, aquí *los otros* disputan el quehacer antropológico, las categorías empleadas y las relaciones de poder que les subyacen.¹⁵ Las personas involucradas en la interacción también discuten su posición dentro del mapa geopolítico, que por cercanía no es posible, ni deseable, ignorar como muchas veces se ha pretendido hacer en la antropológica transoceánica. Por más que al principio esto pudo generarme ciertas inseguridades, resultó en un enriquecimiento personal y de la misma práctica etnográfica, facilitando discusiones respecto del quehacer antropológico, acerca de su rol político y de las relaciones propias de las lógicas disciplinares. De más está decir que, como fruto de un proceso dialógico en que intervienen formas de existir, pensar y habitar el/los mundo/s, numerosas discusiones podrán surgir tras la lectura de este escrito. Y justamente, este es otro aspecto indisoluble de la práctica antropológica latinoamericana, ya que no sólo desde la academia se leen y critican los trabajos etnográficos, sino que también lo

¹⁵ Por ejemplo, es inspiradora la producción de Pablo Reyna (2020), historiador indígena, perteneciente a la “Comunidad Camiare-Comechingón Timoteo Reyna”, donde desde un mundo en proceso de creciente revitalización se revisan categorías analíticas de las ciencias sociales y humanas para tratar *la otredad*.

hacen las personas con que interactuamos en el campo. Estas también se forman en ciencias, resisten ser representadas por *otros antropólogos*, discuten categorías de análisis y disputan los trasfondos políticos de las investigaciones. Por ejemplo, estos son los casos de los líderes indígenas con que interactué, quienes mediante distintas intervenciones en diversos ámbitos, incluido el académico, buscan subvertir órdenes de acuerdo con las reivindicaciones perseguidas. También sucede con un apicultor y guardaparque local y otras personas dedicadas a la conservación ambiental o enfocadas en dar solución a problemáticas que las aquejan, que procuran resistir y ejercer transformaciones de acuerdo con sus conocimientos y modos de vida. Para algunas de estas personas, esta tesis es también parte del entramado social y político en que se desarrolla la vida.

De acuerdo con lo anterior, en varias oportunidades mis interlocutores participaron de los procesos de análisis y reflexión. Algunos de ellos también discutieron fragmentos de este escrito. Estas decisiones se correspondieron con la búsqueda por una práctica más simétrica, a los intereses compartidos con algunos de mis interlocutores por enriquecer este trabajo y al sentido que fuimos encontrándole durante el proceso; como se dijo, se trató de acercar a los actores y mundos en relación, además de encontrar vías alternativas para desarrollar un trabajo del tipo.

Como se ha dicho y se ha trabajado ampliamente (Krotz 1988 y 1993; Said 1989; Scott 1989; Wright 1995 y 2022; Clifford 1997; Hidalgo 1998; Escobar 1999; Jimeno 2005; Leyva *et al.* 2015; Bompadre 2016), la práctica antropológica está siempre atravesada por relaciones de poder, pudiéndose canalizar a través de esta una continuidad de sus inicios en vínculo con la empresa colonial. Entonces, a los fines de este trabajo, y tal como señala Jimeno (2005), se procuró abrir grietas en las teorías y conceptos hegemónicos, persiguiendo desarticularlos y no fortalecerlos. En la misma línea, y de acuerdo con Miguel Bartolomé (2003), este trabajo también podría abrir la posibilidad a que el público en general observe con mayor suspicacia lo que se presenta como dado. Esto sería observar a la conservación y a las AP como herramientas de gobierno que producen realidad mientras que son disputadas y movilizadas de acuerdo con diversas formas de existir y estructuras de gestión, y no ya como se las presenta desde las instituciones oficiales, como una “herramienta superior” para atender problemas técnicos (APN 2007). Así, los mundos amenazados por la conservación hegemónica podrían reemerger. Al respecto, y en línea con la propuesta de Bartolomé (2003), se invita a que mediante la etnografía *lo otro* lejano se vuelva cercano. En sus palabras:

Precisamente la tarea antropológica es la experiencia antiexótica por excelencia, en la medida en que no supone una visión fugaz y estética de los Otros, sino una convivencia que

compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca más nos podrán ser ajenas (207-8).

Luego, el potencial político y humano de la etnografía radicaría en poder ofrecer imágenes menos distorsionadas acerca de esos mundos y realidades posibles. No obstante, como sostiene el mismo autor, todo trabajo etnográfico tiene un latente uso político no siempre pensado por el investigador. Personalmente noté cómo mis interlocutores se apropiaban y especulaban con lo que resultaría del trabajo, a veces considerándose la posibilidad de instrumentalizarlo de acuerdo con los fines reivindicatorios de los diferentes grupos. Es claro que el trabajo etnográfico nunca se produce en un vacío ético y político (Bartolomé 2003).

Habiendo reconocido entonces la implicancia política inherente de un trabajo etnográfico, la intención¹⁶ es que aporte a los fines reivindicatorios de esos *otros* y a la posibilidad de pensar y reponer diversas formas de *ser* en el mundo y construir territorio, las cuales son generalmente desatendidas por otras aproximaciones o negadas por los discursos hegemónicos asociados a la conservación mediante AP por parte del Estado. En fin, se trató de co-producir, mediante el diálogo horizontal entre interlocutores diversos, nuevas versiones posibles de realidad, las cuales no necesariamente deben ser las únicas ni excluyentes entre sí, desmantelando formas de dominación, ampliando el ejercicio democrático y el horizonte humano.

1.5. Recorrido de la tesis

En este capítulo introductorio se describió mi acercamiento al campo, no pensándolo únicamente en el sentido de lugar físico, sino más bien como un lugar existencial, cuyo acercamiento y encuentro a la vez produjo otros distanciamientos; por ejemplo, de las prácticas de conservación mediante AP, ámbito en el que me he formado y en que me desempeño como docente. Justamente, fueron las incomodidades surgidas durante lo vivido en el campo, junto con las relaciones y realidades compartidas con distintas personas, las que *obligaron* a la realización de esta tesis en antropología social. En este primer capítulo también se presentaron el contexto en que se desarrolló la investigación y los objetivos de la misma. Seguidamente, se esbozó la aproximación teórico-metodológica que dio lugar a este trabajo que resulta del encuentro entre formas de existir, producir y disputar mundos. Al hacerlo,

¹⁶ Buscar transparentar el lugar desde donde se habla y los intereses que se encuentran involucrados no debería percibirse como una pérdida de calidad académica, sino como un intento por hacer de la actividad científica una práctica consciente del *locus* de enunciación de los sujetos que la ejercen. Al respecto, consideramos inadmisibles la pretensión de estar hablando desde ninguna parte, lo que además atentaría contra el valor que pueda llegar a tener la práctica científica.

además se buscó poner de manifiesto algunos interrogantes ético-políticos que emergieron durante las distintas instancias de trabajo etnográfico y durante la producción textual.

En el capítulo 2 se examinará cómo, entre la diversidad de formas en que en SMS son percibidas las problemáticas socioambientales y se proponen soluciones, a través de dos proyectos de creación de AP a cargo del Estado se disputa la definición de problemáticas, los objetivos de conservación, conocimientos y roles apropiados para la administración de las poblaciones y territorios involucrados. En el capítulo 3 se analizarán las relaciones estratégicas que las comunidades indígenas establecen con las políticas de conservación, diferentes organismos, funcionarios y políticas de Estado. Aprovechando la heterogeneidad estatal estas resisten, negocian y tejen alianzas con el objetivo de lograr el reconocimiento del territorio y volver a *ser* en él, implicando esto una la revitalización de sentidos, saberes y relaciones para así poder, finalmente, “revivir el territorio ancestral”. A continuación, en el capítulo 4 nos enfocaremos en la forma en que el grupo de residentes ocasionales practicantes de ascetismo ecológico y espiritualidades contemporáneas se apropia material y simbólicamente de algunos de los sitios dentro de la RAQ, también disputando el territorio, sus sentidos y acceso al mismo. Estas personas, en lugar de participar de las discusiones institucionales acerca de la conservación, buscan escapar del Estado, regulaciones y modos de vida que consideran problemáticos. Su objetivo es crear un mundo alternativo habitando un lugar dotado de fuerzas naturales e indígenas, entre otras, que guían el cultivo de sí mismos en armonía con el cosmos. Finalmente, en el capítulo 5 se realizará una recapitulación de lo tratado a lo largo de la tesis y se presentará una serie de consideraciones a modo de cierre.

Capítulo 2: LA CONSERVACIÓN EN DISPUTA

Entender el ecosistema, entender para qué sirve, cómo funciona, creo que son preguntas cuyas respuestas las sabemos sólo algunos.

Domínguez 2022

La creación de áreas protegidas (AP) constituye formas de ejercer presencia institucional y control sobre los territorios, los recursos y los grupos sociales implicados, persiguiéndose imponer marcos conceptuales y jurídicos que regulen las acciones y enunciaciones posibles al respecto. Mediante su implementación, ciertos conocimientos, concepciones de mundo, modos de vida, valores e intereses dominan por sobre otros (Lemos y Agrawal 2006; Santos 2011; Descola 2012; Trentini 2015; Ferrero y Gomitolo 2017; Klier y Folguera 2017; Ferrero 2018; Blaser 2019; Rodríguez *et al.* 2023). No obstante, acordando con Ferrero (2013 y 2018) y Trentini (2015 y 2021), advertimos que las políticas de conservación mediante AP y su materialización en terreno no pueden reducirse a asuntos puramente técnicos, ya que estas resultan en campos de lucha mediante los que distintos actores interrelacionados y con desigual capacidad de agencia disputan la identificación de problemáticas y las posibles soluciones. Así, emerge una contienda política que involucra decisiones sobre el manejo del territorio y las poblaciones que lo habitan, en la que algunos saberes, formas de gestión y modos de existir buscan prevalecer por sobre otros mientras que se generan acuerdos, desacuerdos, resistencias, negociaciones, impugnaciones, apropiaciones y reinvenções.

A la luz de la propuesta anterior, en este primer capítulo buscamos describir y analizar cómo, entre las numerosas y disímiles formas en que en San Marcos Sierras (SMS) son percibidas las problemáticas socioambientales y se proponen formas de organización y solución posibles, han surgido dos proyectos de conservación mediante la implementación de áreas protegidas (AP) a cargo del Estado provincial. El primero de estos, aunque no concretado hasta el momento, de creación del Área Natural Protegida “Orco Quebracho de la Cuenca del río Quilpo” (ANPQ), impulsado con participación comunitaria desde la Secretaría de Ambiente de Córdoba (SAC). El segundo de los proyectos es el que dio lugar a la creación de la “Reserva Arqueológica Quilpo” (RAQ) en 2015, llevado adelante por la Agencia Córdoba Cultura (ACC). En ambos, desde distintos sectores, organismos y enfoques, se promueve la intervención del Estado provincial para brindar solución a través de la administración del territorio y las relaciones entre humanos y su entorno mediante un AP. Considerando sus ámbitos de emergencia, haremos foco sobre las formas en que desde cada

uno de estos proyectos se persigue definir qué es lo que debe conservarse, se identifican amenazas, son puestos en juego distintos conocimientos, se proponen modos de gestión y se reclaman o adjudican potestades para ejercer su manejo.

De acuerdo con lo propuesto, organizamos el capítulo en tres secciones. En la primera, se presenta cómo distintos actores de la localidad de SMS identifican y se remiten a las problemáticas socioambientales y procuran dar solución (sección 2.1). En la siguiente, se reconstruye el surgimiento del proyecto de creación del ANPQ (sección 2.2). A continuación, nos ocupamos de la forma en que se crea la RAQ (sección 2.3). A su vez, de acuerdo con cada uno de los proyectos de área protegida, en las secciones segunda y tercera también se analizan los procesos en que, desde distintos organismos de Estado en relación con otros actores sociales, se disputan la demarcación de problemáticas, la identificación de valores de conservación y la administración territorial (apartados 2.2.1 y 2.3.1 respectivamente).

2.1. Problemáticas socioambientales locales, organización y cuidado

De acuerdo con una perspectiva constructivista de los problemas públicos (ver Spector y Kitsuse 1987; Gusfield 2014), se puede entender que la configuración de las problemáticas socioambientales y las estrategias para abordarlas son resultado del encuentro y acción de ciertos saberes, roles, instituciones estatales y privadas, organizaciones sociales, coyunturas políticas particulares, agendas locales y globales, y también por actores que en ciertos ámbitos detentan diversos capitales como para influir sobre lo que es considerado problemático y acerca de lo que conviene hacer con ello. En el ámbito del conservacionismo internacional, por ejemplo, la problemática ambiental actualmente se encuentra fuertemente condensada en torno a la pérdida de biodiversidad, degradación de ecosistemas y sus servicios asociados (ver Chapin 2004; Ferrero y Gomitolo 2017; Klier 2018; Blaser 2019; Del Castillo *et al.* 2021; di Pasquo *et al.* 2021; Rodríguez *et al.* 2023). A la vez, las áreas naturales protegidas (ANP) son presentadas como una herramienta “superior” para atender estas problemáticas (ver Margules *et al.* 2002; Chape *et al.* 2005; APN 2007; Bergman 2016; IPBES 2019; UNEP 2019; UICN 2020 y 2021; Argentina Gobierno 2022). No obstante, esa condensación o delimitación, tanto de la problemática como de los abordajes posibles, atravesada por miradas tecnocientíficas y amparada en la ciencia positiva, suele pasar a verse como algo previo o separado de la organización de ciertos saberes, intereses e instituciones que inter-accionan en un campo de lucha repleto de asimetrías. Por ende, las formas en que múltiples y diversos actores involucrados perciben lo que es problemático y diseñan maneras posibles de atenderlo, suele

ser soslayado en las políticas de conservación resultantes (ver Carman y González Carman 2020; Trentini 2021).

Como sucede en el caso de la localidad de SMS y alrededores –área que desde octubre de 2015 se encuentra dentro del marco de protección de la RAQ– las distintas personas o grupos no necesariamente se remiten a los problemas socioambientales de forma unívoca o estrictamente en términos de pérdida de biodiversidad y servicios asociados o, por las particularidades del caso, de degradación de sitios arqueológicos. A lo largo del trabajo de campo, distintos actores¹⁷ que han estado involucrados con los proyectos de conservación en la zona, de forma directa y constante o tan sólo apoyando y firmando adhesiones, han señalado tan numerosas como disímiles problemáticas y propuestas de abordaje de las mismas. De momento, y sin entrar en profundidad, nos limitamos a mencionar sólo los problemas mayormente aludidos por estos. Entre estos se encuentran el avance del negocio inmobiliario ligado al aumento de la población y al crecimiento turístico que en la última década ha alcanzado niveles sin precedentes, también la aparejada apropiación privada de sitios que eran de uso común, implicando la pérdida de acceso a cauces de agua, lugares de pastoreo, de recreación o de recolección de yuyos y frutos del monte. Ligado al aumento de la población y a la señalada falta de administración de los residuos, en la actualidad hay un conflicto judicializado en torno al crecimiento del basurero municipal, que se encuentra dentro de la RAQ y que pone en riesgo al patrimonio arqueológico (ver Comercio y Justicia 2021).¹⁸ Por otro lado, en los últimos años se han dado numerosos incendios de gran magnitud de forma cada vez más frecuente y agresiva, volviéndose una de las mayores preocupaciones en la zona (ver Colautti 2021; El Diario CBA 2022). Se suma el señalamiento de desabastecimiento de agua para consumo y riego –que también ha perdido calidad–¹⁹, el desmonte y la pérdida de hábitats de animales –que aumenta debido al fraccionamiento por loteos en parcelas cada vez más pequeñas– y la notable merma en la producción de miel debida a estos desmontes. A su vez, se denuncian los intereses mineros y el avance de explotación en la zona –que pone en peligro los bosques, el patrimonio arqueológico y el recurso hídrico–, y el cambio de uso de suelo con la introducción de ganado vacuno –que en algunos casos se da con sobrecarga de animales, generando empobrecimiento de los suelos y

¹⁷ Guardaparques, biólogos, agrónomos, arqueólogos, trabajadores sociales, vecinos, familias campesinas, productores locales, miembros de comunidades indígenas, integrantes de ONGs, practicantes de espiritualidades contemporáneas, comerciantes, emprendedores turísticos, empleados municipales y provinciales y otros.

¹⁸ Esto será abordado en el próximo capítulo.

¹⁹ En febrero de 2022 los vecinos costearon estudios sobre la calidad del agua de red y de los ríos San Marcos y Quilpo debido a que una gran cantidad de personas tuvo vómitos y diarreas sin otra causa aparente. Se detectaron valores altos de fluoruros en el agua domiciliaria y de *Escherichia coli* en los ríos.

la pérdida del sotobosque, entre otros efectos—. También, y más difícilmente traducible como pérdida de recursos y servicios o degradación ecosistémica, algunos líderes indígenas señalan como problemático el irrespeto hacia ciertos sitios considerados sagrados, los cuales son parte de su identidad e historia comunitaria, en los que habitan espíritus. Por otra parte, practicantes de espiritualidades contemporáneas que residen ocasionalmente en las afueras del pueblo cuestionan la no valoración de las energías del lugar, lo que se daría a causa de modos de vida entendidos como problemáticos.

Respecto de lo planteado es de esperarse que el foco se detenga sobre aspectos particulares según quién enuncia y vive las problemáticas. A modo de ejemplo, y sin pretender ser exhaustivos, en relación con el aumento del turismo, Lucrecia Torres, habitante de Cruz del Eje, con formación en ciencias biológicas y quien fue directora de la Delegación Regional Centro de la Administración de Parques Nacionales (APN) hasta el 2011, sostiene:

SMS cambió muchísimo, porque era un lugar tranquilo y con el boom turístico se volvió un caos. Donde vamos nosotros los humanos generamos todo eso, ¿no? Hasta los 90's era un sitio tranquilo. Como que la gente hoy necesita conectarse con la naturaleza y se va en plan de turismo descontrolado a un lugar y lo destroza. Encima todo el mundo va a querer agarrar una moneda, sin previsión a futuro. Y SMS es como una zona liberada, la gente siente que ahí puede hacer cualquier cosa. El problema de los visitantes de SMS es que son muchos, el problema es la cantidad. Y no se mide la capacidad de carga, nada (entrevista personal 2021).

No obstante, este crecimiento al que hace referencia Lucrecia Torres, que si bien trajo aparejado el desarrollo de obras públicas modernizadoras —que se suma a lo realizado por emprendedores privados—, no fue apoyado por la totalidad de los actores involucrados en la actividad turística. Además, esta modernización muchas veces se dio desoyendo los intereses de las personas que habitan SMS, incluso a riesgo de “perder la identidad del pueblo”, lo que durante mucho tiempo fue considerado un atractivo en sí mismo. Así lo explica Mariano, oriundo de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, quien hace 32 años reside en SMS y es dueño de la hostería vegetariana “Cielo y Tierra”:

Acá hay un ritmo distinto, que es lo que me atrajo a mí como también atrajo a otras personas y turistas. SMS siempre tuvo poco desarrollo y poco para ofrecer al turista, pero eso es lo que justamente lo hacía especial; que no haya asfaltos, que no haya bancos, estaciones de servicio... Cuando yo me vine para acá no había iluminación, la plaza del pueblo todavía tenía las acequias, no había recolección de basura puerta a puerta. La basura la clasificás, lo orgánico lo tratás, lo otro lo separás, y así hacían todos, algunos mejor, otros no tanto. [...] El problema es que el crecimiento fue muy grande y no estuvo administrado. Acá la naturaleza crece lento, a las plantas de acá les lleva otro tiempo. Capaz hay lugares de verde exuberante, que crece todo más rápido, y eso te exalta. Acá no, es otro ritmo, más lento. Entonces, el problema es cuando se quiere crecer más rápido que la naturaleza del lugar. [...] Cuando nos juntamos entre los proveedores turísticos la preocupación era poder darle al cada vez mayor número de visitantes más servicios. Pero yo decía que no había que desesperarse, que había que dar lo que teníamos. Vos fijate, acá [en la hostería] la luz no invade, tratamos

de mantener eso, como cierta identidad, algo que hace característico y distinto a SMS, que últimamente se está perdiendo. Entonces, la conservación puede permitir eso, acompañar más armónicamente. Si mirás, cuando entrás [a la hostería] es todo monte sin tocar prácticamente, monte cerrado. Luego hay autóctonas con algunas otras, a modo más de jardín, pero lo que fue saliendo y no molestaba se dejó crecer. Es dar un sentido estético pero conservando el lugar (entrevista personal 2022).

Como mencionamos arriba, y más allá de los numerosos acuerdos generales que hacen posible esbozar una serie de problemáticas comunes, según a quién se le pregunte el énfasis descansará sobre distintos aspectos. Tal es así que en algunos casos las diferencias pueden llegar a generar controversias profundas –en cuanto a las formas de vivir, relacionarse con otros, conocer o gestionar el mundo–. A modo de ejemplo, para las comunidades indígenas de SMS, el desmonte y la apropiación privada de la tierra no solamente significa la pérdida de la biodiversidad, del patrimonio o de acceso a espacios comunes. Mariela Tulián, *casqui curaca* de la Comunidad Comechingón Sanavirón Tulián, expresa:

El monte nativo es el refugio de nuestra cultura. Del monte seguimos recolectando. El monte es alimento, medicina, es equilibrio en la relación con los espíritus. Lo que para la provincia es patrimonio arqueológico para nosotros son centros ceremoniales donde viven espíritus. [...] Nuestros derechos como comunidad, como hijos del territorio, surgen del monte. Dependemos de él y también nos reconocemos sus guardianes (notas de campo 2017).

En este caso, las problemáticas que afectan al sostenimiento y la recreación de un mundo, no se disocian de la recuperación de derechos y el reconocimiento de prácticas y saberes de un grupo étnico que se pretendió extinto hasta hace pocos años.²⁰ En esta línea, como me ha comentado Celeste, integrante de la Comunidad Tulián y conocedora de plantas y medicinas, para ellos, que se reconocen como una comunidad que sigue recolectando del monte, el problema con la apropiación de la tierra –en manos de terratenientes, a veces autodenominados “paisas”, o de otros inversores de menor envergadura– es que les niegan el acceso a sitios de importancia para la recolección o la realización de ceremonias, indispensables para resolver conflictos que los aquejan. En ligazón con esto, también me comenta de personas que vienen de Buenos Aires o grandes ciudades, que los escuchan a ellos y luego arman excursiones pagas a sitios considerados sagrados por la comunidad, significando esto una falta de respeto para su cosmovisión y los ancestros (entrevista personal

²⁰ Bompadre (2016) ha investigado acerca de cómo desde el Estado y la producción académica se dio lugar a una “preterización” de lo indio que ha permeado en el sentido común provincial, circunscribiéndolo al pasado cordobés a la vez que negando su existencia en el presente más allá de la de los anaqueles de algunos museos. Reyna (2020), historiador y miembro de la “Comunidad Camiare-Comechingón Timoteo Reyna”, da cuenta acerca de cómo han vivido las comunidades este proceso de invisibilización y analiza los dispositivos utilizados para instalar el mito de la ausencia y desaparición desde una perspectiva decolonial.

2020). Luego, como contracara del proceso de revitalización étnica, algunos propietarios entienden a la lucha territorial indígena como una amenaza potencial sobre sus bienes.

Ante lo considerado problemático –acuerdos y desacuerdos mediante–, sumado al señalamiento generalizado y recurrente de la “ausencia del Estado” para intermediar o dar respuestas, se han ido generando distintos proyectos de regulación y administración territorial, incluso procurando movilizar herramientas de Estado. Un ejemplo son las AP para la conservación de los recursos y la administración de las relaciones entre humanos y su entorno (Ferrero 2018), además de otras acciones para intentar hacer cumplir la legislación vigente. Como me manifestó una vecina participante de asambleas vinculadas a conflictos socioambientales, “la contracara del Estado ausente es que en SMS hay una comunidad interesada, que se organiza, comprometida y activa” (entrevista personal 2022). Un ejemplo de esto fue cuando a fines de septiembre de 2018 un grupo de vecinos se manifestó en contra de la obra de asfalto que avanzaba sobre la calle principal a la altura de la terminal de ómnibus. Estos exigieron el cumplimiento de la ordenanza municipal n° 777, que resguarda la fisonomía del pueblo y protege las calles de tierra, de importancia patrimonial. Luego, en una columna radial de la emisora local “La Garabato” (2018), el guardaparque provincial, apicultor y habitante de SMS Eduardo “Nery” Martínez, diría que los vecinos “han estado haciendo, en todo caso, lo que el Estado debería haber hecho”, en referencia al incumplimiento de la legislación y a su inacción en cuanto a la “temática ambiental”, que desde distintos espacios y actividades realizadas entre vecinos e instituciones se ha intentado poner en la agenda del gobierno municipal. Además, recalcando sobre los vínculos históricos entre SMS y el cuidado del entorno, desde hace un tiempo desatendidos, Nery comenta:

La historia de SMS está ligada a la conservación. SMS tenía ordenanzas únicas, como no contaminación lumínica, las calles de tierra y la prohibición de los asfaltos. Acá ya se había dictado por ordenanza que no iban a hacerse basurales a cielo abierto, antes de que eso se reglamentara” (entrevista personal 2021).

Entre otros antecedentes de conservación, Nery también menciona:

En 1987 hubo un funcionario que mandó notas a la ONU pidiendo apoyo y financiamiento para conservar un lugar que se llamaba Quilpo. También se escribió a Parques Nacionales para que declarara toda la zona como reserva. O que el secretario de ambiente de aquel entonces diera apoyo para que se formaran guardafaunas. Todos estos antecedentes obviamente han ido haciendo fuerza para crear en el imaginario, o espíritu por así decirlo, la idea de que había que conservar en SMS, que SMS era mucho más que el pueblo, la plaza y las cuatro calles, el centro..., sino el valle, y el río, etc., etc. (entrevista personal 2021).

Este “espíritu” de cuidado al que alude Nery y que sería parte de la historia de SMS, en vínculo con las problemáticas mencionadas, también se refleja en intervenciones en distintos espacios públicos, tanto en el pueblo como en los alrededores, mediante las que se procura el

cuidado de bienes como el agua, se promueven prácticas de reducción de impacto, se insta al sostenimiento de la tranquilidad del lugar, etc. (ver imágenes 3, 4 y 5).



Imagen 3: “El agua de tu canilla nace en el monte”
Fuente: fotografía tomada personalmente (2022)



Imagen 4: “Un pueblo entre vientos, con calles de tierra y puertas abiertas...”
Fuente: fotografía tomada personalmente (2022)



Imagen 5: “Respirar, reparar, reutilizar, repensar...”
Fuente: fotografía tomada personalmente (2022)

En cuanto a la organización social de cara a la acción frente a los señalados problemas socioambientales, por y a pesar de la inacción del Estado, sobresale en los últimos meses, entre otras formas de articulación y participación,²¹ la creación de brigadas forestales con voluntarios. Esto en gran medida se debe a los devastadores incendios que azotaron al país y puntualmente a la provincia de Córdoba durante tres meses en 2020 (Lag 2020; Colautti 2021),²² como también a los que se han dado a comienzos de 2022, cobrándose algunas viviendas cerca de la ruta de ingreso a SMS (El Diario CBA 2022).

Las brigadas surgidas de la organización social han sido dotadas con equipos comprados a partir de donaciones y colectas.²³ Sus integrantes han ido ganando experiencia con el correr de las horas de enfrentar los incendios, más allá de que en reiteradas oportunidades las autoridades les cerraron caminos de acceso para impedirles actuar por no ser un grupo profesional y reconocido para tal tarea, lo que en esos momentos, como comunican, les requirió tener que ingresar a las zonas afectadas por atajos y senderos monte adentro. Una joven habitante de SMS, durante mi trabajo de campo en la zona del río Quilpo, reconoció que “armar las brigadas fue puro instinto de supervivencia. O combatíamos el fuego nosotros o no lo hacía nadie” (entrevista grupal 2022). A su vez, en marzo de 2022 pude presenciar un encuentro organizativo entre algunas de las personas que han participado activamente en el combate del fuego junto con los guardaparques Nery Martínez y Jorge García, a cargo de un ANP de Capilla del Monte, que cuenta con más de cuatro décadas de experiencia como bombero y más de dos como guardaparque. El objetivo de la reunión, en la zona de “Los Morteros”,²⁴ fue diagramar en conjunto un plan de capacitación teórica y práctica para poder accionar más activa y eficientemente en los momentos de incendio, ya que ni desde la provincia ni desde la nación se les ha facilitado la preparación requerida.²⁵ Además, señalan la necesidad de integrar una perspectiva “conservacionista” al combate de incendios que ejercen, como pueden, desde la cuadrilla local de bomberos.

²¹ Como por ejemplo ha sucedido frente al avance minero sobre los cerros Blanco y Negro en 2014, hoy recordándose como una victoria comunitaria de gran magnitud el que mediante una movilización espontánea se haya logrado la clausura de la actividad en zona. Con tono épico, algunos recuerdan que “la minera no llegó a trabajar ni siquiera 24 horas”. Esto se abordará más adelante y en el siguiente capítulo.

²² Los incendios de 2020 arrasaron con más de 300.000 hectáreas en la provincia, cifra inédita en lo que va del siglo, con Punilla y Cruz del Eje entre los departamentos más afectados (ver Colautti 2021; Mari *et al.* 2021).

²³ Posteriormente, miembros de las brigadas se han comprado sus propios elementos, como trajes ignífigos o mochilas, y se han fabricado artesanalmente herramientas para el combate de incendios forestales.

²⁴ Conocido lugar de encuentro en SMS, donde hay varios morteros en la vera del río San Marcos y donde también se realizan distintas actividades, entre ellas ceremonias indígenas según fechas de importancia.

²⁵ Como por ejemplo a través de los cursos intensivos de “brigadistas forestales” que periódicamente brinda a lo largo del país la Administración de Parques Nacionales (APN).

Tras haber presentado de manera general las problemáticas socioambientales y territoriales mayormente aludidas en SMS y la forma en que distintos actores las enuncian y se organizan para brindar solución, en las secciones siguientes se presentarán los dos proyectos de conservación mediante la implementación de áreas protegidas ya mencionados. Ambos proyectos, aunque de manera diferente, surgieron como una forma de dar un marco institucional de regulación y resolución técnica a algunas de las problemáticas aquí mencionadas.

2.2. Proyecto de ANP Orco Quebracho de la Cuenca del río Quilpo (ANPQ)

Si bien entendemos a las AP como formas de construcción e intervención territorial por parte del Estado, es decir, como herramientas que vehiculizan su presencia mientras hacen legible los territorios y poblaciones de acuerdo con lenguajes que habilitan su gobierno y administración desde objetivos estatales (Scott 1998; Vaccaro y Beltran 2010; Ferrero 2018), últimamente, en algunas regiones, las poblaciones locales también han movilizado su implementación como forma de asegurar el cuidado de los territorios (Winner 2003; Ferrero 2013; Santos 2019). Como remarcan quienes han participado en el impulso del proyecto de creación del Área Natural Protegida Orco Quebracho de la Cuenca del río Quilpo (ANPQ), o “Proyecto Quilpo”, como lo llaman sus principales ideadores, “lo interesante es que fue demandado desde las bases”. Así, en sintonía con lo trabajado por Brosius y otros (2005), a diferencia del modelo clásico y restrictivo de conservación, definido tecnocráticamente y excluyendo a las comunidades locales (ver Vaccaro *et al.* 2012; Ferrero 2014 y 2018;), se da un proceso en que los pobladores son los que se interesan en garantizar el cuidado de su territorio. Melisa, bióloga e investigadora habitante de SMS que desde los comienzos ha participado del proyecto, comenta que:

Lo más interesante fue que no fue una bajada de provincia al territorio, sino que fue al revés, que no es común. Fueron propietarios particulares, incluso de fuera del ejido municipal de SMS, que se preocupaban por la conservación del río y todo su entorno, el bosque, ellos produciendo y viviendo ahí. Había una inquietud grande de qué iba a pasar con todo eso en los próximos años. Entonces se pusieron de acuerdo, consensuando que eso se tenía que proteger pero por una legalidad mayor que la de la misma propiedad, estar bajo un paraguas de protección. Buscando que sea una figura provincial es que primero hablan con la secretaría de ambiente municipal (entrevista personal 2022).

Según los distintos documentos consultados y las personas entrevistadas para reconstruir este proceso que fue previo a mi llegada al campo, luego del encuentro referido entre propietarios y la secretaría de ambiente municipal, desde SMS se convocó a la Secretaría de Ambiente provincial (SAC), designándose al guardaparque Nery Martínez como encargado para

implementar un proyecto de conservación. De forma paralela, pero generándose retroalimentación, en el 2008 también se estaban llevando adelante una serie de talleres en el marco de la zonificación y ordenamiento territorial para la implementación de la Ley de Bosques Nativos n° 26.331.²⁶

Por ese entonces, Nery era trasladado a SMS luego de haber estado trabajando en la “Reserva Forestal Natural y Parque Provincial Chancaní”.²⁷ Ahora se le encomendaba este proyecto de conservación, principalmente motivado por la inquietud de distintas personas sobre las vertiginosas transformaciones que venían ocurriendo en el pueblo y alrededores, por el uso y estado del agua –la falta durante las crisis hídricas y el exceso durante grandes crecidas de los ríos San Marcos y Quilpo– y el avance del negocio inmobiliario, entre otros problemas ya mencionados. Cuando se lo convoca a Nery, todavía no se hablaba estrictamente de crear un ANP, sino de diseñar estrategias para conservar el lugar. Nery cuenta sobre el enfoque que tenían entre quienes coordinaron el proyecto:

Teníamos la decisión rotunda de hacer un proceso distinto, casi a contramano, del proceso de creación de ANP, bien tecnocrático, de arriba abajo, pensado en oficinas cerradas sin haber conocido el lugar y sin haber incluido a la gente, sin tener en cuenta miles de cosas. Aprendimos a escuchar, aprendimos a sentir y dar espacio, y quizás lo prioritario, que era que había que construir o definir un área de conservación, quedó en un segundo o tercer plano por momentos (entrevista personal 2021).

En sintonía, Facundo Romero, también guardaparque provincial y colaborador en distintas instancias del proyecto, sostiene:

En Córdoba es el único caso de una reserva que tuvo un trabajo de consulta previo hacia los pobladores, de si quieren una reserva o no, de qué les parece estar en una reserva, qué modelo [o categoría] de reserva les gustaría. El resto de reservas que hay en Córdoba se declaran y luego se le avisa al dueño del campo: ‘che, mirá que tu campo está en una reserva’. Acá se empezó al revés. En vez de decretar un ANP y después ver cómo carajos la hacemos sustentable, primero la hacemos sustentable y después declaramos el área. Y la participación de la población fue alta, pero para colmo después no pudo concretarse a través del gobierno. El gobierno no le dio pelota a todo ese trabajo previo (entrevista personal 2021).

²⁶ En Córdoba se sanciona la Ley n° 9814 de Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos en 2010, estableciéndose distintos niveles de conservación y posibles intervenciones a realizarse en cada zona.

²⁷ Como cuentan Nery y sus colegas, el encargo de este proyecto a la vez fue una forma de “sacárselo de encima de Chancaní, ya que él había empezado a generar malestar en sectores poderosos”. Previo al traslado, tanto él como su familia recibieron amenazas –por ejemplo, en el momento en que su pareja estaba embarazada le dejaron en la puerta de su casa el cadáver de una corzuela con la panza abierta y sus crías muertas asomando–, desde el Estado no se le enviaban recursos ni herramientas para la gestión del ANP y sufría una persecución constante. Recuerdan que era un momento en que desde la provincia se quería trasladar a los guardaparques que se opusieran a grandes proyectos de desarrollo y negociados privados.

El trabajo previo, de consulta y diseño participativo aludido, tuvo como eventos nodales tres talleres que se realizaron en el “Camping Municipal Río Quilpo”, distante a 4 kilómetros del pueblo, además de otros encuentros (ver Ferreyra *et al.* 2011; ver imágenes 6 y 7).



Imagen 6: Taller con propietarios en río Quilpo 2009
Fuente: Vellarcosa en Ferreyra *et al.* (2011)



Imagen 7: Taller con propietarios en SMS 2011
Fuente: Ferreyra en Ferreyra *et al.* (2011)

Guido Pérez, trabajador social, docente en la “Tecnicatura Universitaria en Guardaparque” de la Universidad Provincial de Córdoba (UPC) y de la Escuela de Guardaparques de la Administración de Parques Nacionales (APN), además de técnico de la Delegación Regional Centro también de la APN, fue convocado por Nery para trabajar a su par, compartiendo la mirada sobre la estrategia participativa. Guido me expresó que durante el primero de los talleres se buscó hacer un “diagnóstico de situación” y la “delimitación de la problemática”. Así, la preocupación se concentró fundamentalmente en tres aspectos: “el creciente turismo descontrolado sin regulación sobre el acceso a las costas del río, el avance ganadero y el uso del fuego” (entrevista personal 2021).²⁸

Como recuerda Gustavo, del desarrollo de los siguientes talleres resultaría el “dibujo del ANPQ” (ver imagen 8), sus límites y categorías de conservación propuestas. Él, como el resto de impulsores del Proyecto Quilpo, destaca la participación de una gran diversidad de actores, como por ejemplo, familias criollas, propietarios turísticos, miembros de las comunidades indígenas, organizaciones ambientalistas, un dirigente de la ONG “*Natura International*”, como también de expertos de distintas disciplinas –biología, conservación, agronomía, arqueología, entre otras– y pertenecientes a diversas instituciones estatales –como APN, SAC, INTA, INTI, ACC, etc.–, que en su mayoría fueron convocados por él y por Nery.

²⁸ En ese entonces además generaba preocupación, por el gran consumo de leña que supuestamente era traída desde Santiago del Estero, la actividad de las “Canteras Quilpo”. De importancia histórica en la provincia, al punto de ser objeto de canciones folklóricas como “Zamba de Quilpo”, y empleadora de una gran cantidad de obreros, su actividad cesó en 2017. Hasta ese momento, era común escuchar las detonaciones por su actividad desde distintos puntos dentro del área de reserva.

De acuerdo con lo dialogado acerca de la participación con referentes de las comunidades indígenas, Mariela Tulián reconoce que si bien estas fueron convocadas a participar de los talleres y en el resumen ejecutivo figura su adhesión al proyecto de ANPQ (ver Ferreyra *et al.* 2011), “hay una negación del derecho indígena.”²⁹ No es un proyecto que nazca desde las comunidades indígenas”. Además, indica que, como sucedió en las reuniones en torno al ordenamiento territorial, las comunidades indígenas eran una minoría en comparación con emprendedores turísticos, la empresa de transporte que lleva gente al río Quilpo, una inmobiliaria, entre otros. De todos modos, a fin de fundamentar su participación, sostiene: “nosotros queríamos estar ahí para que nuestra voz quede ahí asentada” (entrevista personal 2020). Como advierten MacDonald (2004) y Trentini (2015 y 2021), el decidir participar surge no sólo por el interés en la conservación, sino también como forma posible de retener o ganar control sobre el territorio y sus sentidos mediante la apropiación y resignificación de los procesos participativos. Luego, si bien la conservación con participación generalmente es presentada como beneficiosa para las poblaciones locales, suele terminar privilegiando al sector privado (ver Ferguson 2006).

Respecto de la jurisdicción de la reserva, en un comienzo se valoró la posibilidad de que sea municipal, aunque la coexistencia de dos departamentos en el área de conservación –Cruz del Eje y Punilla– exigió que sea de nivel provincial (ver imagen 2).³⁰ A su vez, a través de los talleres mencionados se buscó precisar los límites de la reserva, que se iban moviendo y extendiendo de acuerdo con el pedido de las distintas partes interesadas y ciertos criterios técnicos, incluso en un momento considerándose la posibilidad de llegar hasta las cuencas más altas, a pesar de que eso terminaría siendo descartado. También se discutieron las categorías de manejo o conservación según lo estipulado por la Ley n° 6.964, que es la ley de Áreas Naturales de la Provincia de Córdoba, decretada en 1983. Aquí, por ejemplo, una

²⁹ En relación con el no reconocimiento del territorio ancestral indígena y de la ausencia de la consulta previa, libre e informada, conforme lo establecido por el artículo 75 inciso 17 de la reforma de la Constitución Nacional de 1994 y el Convenio 169 de la OIT aprobado por Ley n° 24.071. En esta línea, varios autores (Colchester 2003; Brockington 2004; Carpinetti 2006; West *et al.* 2006; Ferrero 2014; Rodríguez *et al.* 2023) han trabajado sobre el modo en que la conservación puede resultar en ejercicio de violencia y negación de derechos a poblaciones indígenas. En este caso, además cabe remarcar que durante el proyecto de ANPQ la alusión a lo indígena quedó mayormente anclada en el pasado y reducida a vestigios arqueológicos, mientras que la referencia a los miembros de las comunidades indígenas actuales se realizó generalmente en términos de “descendientes de comechingones”, tanto oralmente como en las fuentes escritas, como sucede en los resúmenes ejecutivos del proyecto (ver Ferreyra *et al.* 2011). Esta es una práctica cristalizada en la provincia que tiene implícita la idea de degradación a partir del mestizaje y proceso de aculturación, por lo que se supone que en el pasado habría habido indígenas más auténticos que los actuales (ver Bompadre 2016; Reyna 2020).

³⁰ Otra propuesta fue que la nación expropiara, quedando a cargo de APN la “zona núcleo” –de máxima conservación y restrictividad– dentro del ANPQ, que se corresponde con las 4.000 hectáreas de la estancia “La Fronda” –donde se destaca la “importancia forestal”–, y que tanto la provincia como el municipio de SMS también tengan jurisdicción de acuerdo con la zonificación del ANP.

pobladora criolla del Quilpo me contaría que su preocupación en ese momento era saber si con la reserva iba a poder seguir teniendo sus animales –mayormente ganado caprino–, principal fuente de trabajo e ingreso a nivel familiar (entrevista personal 2018). En general, había miedo por parte de las familias propietarias acerca de qué cosas no se podrían seguir haciendo según cada categoría de manejo.^{31,32}

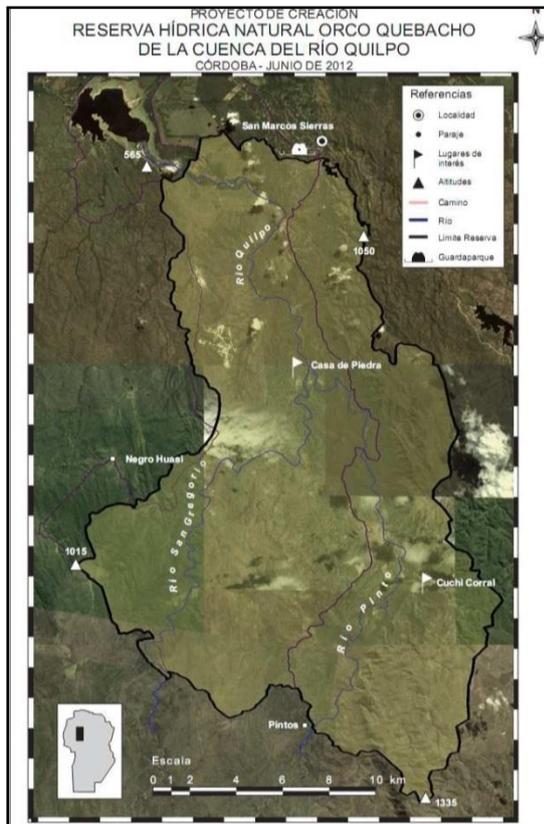


Imagen 8: Proyecto y límites del ANPQ
Fuente: cartografía elaborada por Vallejos y Martínez (Ferreyra *et al.* 2012)

En el caso del proyecto de ANPQ, al realizarse la presentación final en el año 2012, se concluyó con una propuesta de reserva “hídrica-natural” que comprendería unas 25.000 hectáreas, incluyendo la zona que abarca el cauce de los ríos San Gregorio, Pinto y Quilpo –donde confluyen los dos anteriores y que abastece al dique de Cruz del Eje– (ver imágenes 2 y 8). Tras ser presentado a la SAC, se generaron otras rondas de discusión con distintos funcionarios públicos de la provincia, en el ámbito del Ministerio de Educación, de la Secretaría de Minería, de Vialidad Provincial, entre otros. De esa manera, como lo recuerdan sus impulsores y varios de los actores que han participado y adherido, “el proyecto alcanzó un punto de máximo nivel de interés público”.

³¹ Las categorías contempladas por la Ley Provincial n° 6.964 se clasifican en dos grandes grupos: *i*) “Áreas destinadas a uso no extractivo y rigurosa intervención del Estado” –como “Parques Naturales Provinciales”, “Monumentos Naturales Provinciales” y “Refugios de Vida Silvestre”– y *ii*) “Áreas de aptitud productiva controladas técnicamente por el Estado”. Dentro de este segundo grupo a su vez se subdividen en distintas categorías: “Reservas Provinciales de Uso Múltiple”, “Reservas Hídricas Naturales”, “Reservas Forestales Naturales”, “Reservas Naturales de Fauna”, “Reservas Recreativas Naturales” y “Reservas Culturales Naturales”. Según cada categoría se delimitan tipos de manejo, objetivos de conservación y actividades posibles; de investigación, uso público, productivas, etc. Esta ley puede ser considerada más amplia que la de la APN en cuanto a categorías de manejo, que es más acotada y restrictiva. Para más detalle ver Ley n° 6.964, además de Conforti y Schinkel (2019) y Schneider (2020) para acceder a un mapa actualizado de las ANP provinciales, conocer su estado de implementación, bajo qué dominio –fiscal o privado– se encuentran las tierras que comprenden las ANP, entre otra información.

³² Un proceso similar se dio en los talleres en el marco de la implementación de la Ley de Bosques. Javier Domínguez, biólogo que ha trabajado en SMS y alrededores junto a la Comisión de Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos (COTBN), recuerda la preocupación acerca de si, entre otras actividades, se iba a poder continuar recolectando yuyos del monte u obtener miel si un sector se declaraba “zona roja”, es decir, de máxima conservación de acuerdo con lo estipulado por la ley (entrevista personal 2022). Para un abordaje sociológico acerca de cómo la implementación de la Ley de Bosques en Córdoba significó, y significa, una disputa por el territorio, ver Cuenca (2017).

A quienes han trabajado en pos del ANPQ aún les cuesta creer que, tras un proceso participativo con la población local, que contó con el trabajo de equipos técnicos, instituciones y referentes de distintos organismos, este no haya salido por ley, quedando archivado. Esto sucedió incluso después de haber sido publicada en distintos medios la inminente creación del ANPQ (ver La Mañana de Córdoba 2011; La Voz 2011) y de la emisión en 2011 de un compromiso escrito por parte de la SAC asegurando su pronta creación. Como problema se señala, otra vez, la “ausencia del Estado” o “del gobierno” o su “complicidad con el desarrollo extractivista y grandes intereses privados”.

En cuanto a los intereses privados que se señalan, estos se corresponden principalmente con, por un lado, los de grandes propietarios ganaderos –que incluso han buscado generar modificaciones en la Ley de Bosques, queriendo hacer ganadería dentro del monte nativo pero desmontando el sotobosque– que se han opuesto al proyecto de ANPQ, ya que esto significaría una regulación no deseada sobre sus prácticas productivas, y que por cercanía a funcionarios estatales se supone que han ejercido presión para que el ANP no sea declarada. Así lo destaca Julián Vergara, otro de los guardaparques provinciales de añosa experiencia que estuvo involucrado en el proyecto:

El interés de estos grandes productores, de la sociedad rural, es un interés extractivista, que busca desmontar y producir ganado, desmontar y arruinar ese suelo. Después, hacer soja transgénica que pueda sobrevivir ahí. Y si hay una comunidad que resiste, que quiere conservar el lugar, es un problema. Entonces, siempre van a querer torcer voluntades, porque lo que para nosotros es conservar o proteger, para ellos es demorar o interponerse en su producción. Y eso que el noroeste de Córdoba no está dentro de las mejores tierras para producir soja, por eso es uno de los pocos lugares donde todavía hay monte nativo. Donde hay ganadería o soja el monte desapareció. [...] En una provincia extractivista como Córdoba la desaparición de las áreas boscosas es brutal, y el desmantelamiento del Estado también es brutal (entrevista personal 2021).

Al respecto, Nery recuerda el caso de un extranjero terrateniente ganadero que, junto a otros grandes propietarios –entre ellos un legislador de Punilla– del sector sur del área delimitada de acuerdo con el proyecto de ANPQ, siempre han buscado evadir el control del Estado en estas zonas, las que de por sí han quedado al margen de la regulación y gestión estatal por el difícil acceso debido a sus condiciones topográficas. Como consecuencia, al proponerse ampliar el área de conservación hacia el sur, estos grandes propietarios y productores se han opuesto al proyecto (entrevista personal 2021). De forma coligada, Melisa sostiene:

Casi no hubo propietarios nativos que se opusieran fuertemente, pero hay intereses mucho más grandes, que exceden a los de la población, por ejemplo los de las mineras, o de legisladores vinculados a la producción. Acá en el interior de Córdoba muchas cosas se definen entre muy pocas personas en un ámbito político (entrevista personal 2022).

Por otro lado, también se hace mención a los intereses inmobiliarios como responsables de la no declaración provincial respecto del ANPQ. Así, Lucrecia Torres, quien fuera la directora de la Delegación Regional Centro de la APN en el momento en que se impulsó el proyecto, señala que “en estos sitios que se han vuelto turísticos, donde hay intereses tan contrapuestos, nadie permite que se le ponga el cascabel al gato. Las tierras se venden, la gente llega, se instala, hace lo que quiere” (entrevista personal 2021).

Finalmente, en cuanto a la “ausencia del Estado” o “del gobierno” a la que reiteradamente se apunta, y sus consecuencias, Nery sintetiza:

Acá dejamos todo listo para que el gobierno creara la reserva, y la gente, al no crearse la reserva se desilusionó, y cada uno hizo la suya. Aquellos que tenían dudas y miedo, que dijeron ‘cagamos, acá no vamos a poder hacer más nada, lo hicieron y más rápido’. Ese fue el resultado, porque el Estado ausente genera algo. Cuando se anuncia algo y no se termina de cerrar o cumplir, el proceso es inverso (entrevista personal 2021).

Entre las personas entrevistadas, se reitera la sorpresa sobre la repentina desaparición de la SAC, que dejó de asignar todo tipo de recursos, imposibilitándose así el continuar con algunas de las acciones que se desarrollaban durante la gestación del proyecto. Esto, por quienes han participado activamente a lo largo de los años, fue sospechado como resultado de la incidencia de otros intereses provinciales y privados.

2.2.1. Problemáticas, valores de conservación y gestión territorial en el ANPQ

En el caso del proyecto de ANPQ, este fue llevado adelante con participación comunitaria pero estando a cargo de la SAC, la cual articularía con otros organismos provinciales y nacionales. Como se anticipó en la primera sección, la propuesta de creación de un ANP implica la delimitación de la problemática en ciertos términos, por ejemplo, de acuerdo con un enfoque ecológico –de la ecología disciplinar³³– y conservacionista. Es decir, lo que para los distintos actores intervinientes es problemático, pasa a ser valorado de acuerdo con los intereses y conocimientos propios de quienes han coordinado el proyecto, siendo traducido al lenguaje y mundo asociado de las ANP. ¿Qué es lo que se conserva?, ¿cuáles son las principales amenazas?, ¿cómo se conoce aquello que debe conservarse?, ¿qué debe hacerse con ello? y ¿quiénes deben hacerlo?, son preguntas cuyas respuestas son indisociables de las personas que, en este caso y hasta cierta medida, por sus conocimientos legitimados y roles ocupados, actuaron como catalizadoras de las necesidades y demandas locales. Estas

³³ Salvo para el caso del grupo de practicantes de acetismo ecológico –en el capítulo 4 presentamos la razón por la que optamos llamarlo así–, con “ecológico” siempre nos referimos a la ecología como rama de la biología.

personas serían, en términos de Gusfield (2014), quienes se han convertido en “propietarios del problema” y han logrado definir la realidad del mismo.

Ligado a lo anterior, los guardaparques entrevistados se reconocen como responsables de hacer la “interpretación de la necesidad pública” y la “articulación entre esa necesidad y las herramientas de gestión y conservación que provee el Estado”. Julián Vergara, en una entrevista mencionó que se consideran “trabajadores del Estado que delimitan y gestionan la política pública en materia ambiental, con el trabajo de construir y articular la relación entre el hombre y la naturaleza” (2022). Así, algunos reclamos pueden resultar legítimos, merecedores de atención o presupuesto, mientras que otros no tanto. Por ejemplo, no fue considerado legítimo el pedido de la facilitación de una cisterna para captación de agua de lluvia para el ganado por parte de un propietario productor. Como recuerda la investigadora local Melisa Geisa, “la demanda ya se traducía no sólo en la conservación del territorio, sino en ayuda para mantener esos campos. Una cosa es trabajar un proyecto de ANP y otra cosa es atender particularmente a cada uno” (entrevista personal 2022). Al respecto, autores críticos de la conservación con participación sostienen que esta también puede funcionar como un mecanismo generador de consenso que legitima determinado gobierno del territorio mientras que se demarcan reclamos posibles y se domestica el disenso (Brosius y Russell 2003: 41; Ferrero 2014: 22).

En cuanto a la delimitación de las problemáticas y la identificación de los valores y objetivos de conservación que proponen los y las expertas que se han involucrado en el proyecto, es evidente una suerte de hegemonía ecosistémica³⁴ que atraviesa los discursos y prácticas posibles en torno al cuidado y manejo del territorio. Entre las personas entrevistadas –guardaparques provinciales, técnicos de APN, biólogos e investigadores que han estado vinculados al proyecto, entre otros–, Javier Domínguez apunta:

Sobre la problemática ambiental de la zona, por ejemplo el río Quilpo tiene algunas especies de exóticas invasoras bastante importantes como la carpa y el pejerrey, que son dos especies introducidas, además de un criadero que hay ahí cerca de salmón siberiano, que se le dice ‘sogyo’, que es una carpa herbívora. Todas esas especies están ahí en el río, y le van generando un cambio en el ecosistema, en el reciclado de la materia orgánica, llevándose mucha cantidad de materia orgánica. Estamos hablando de peces en general grandes. Y en ese lugar, antes de que existan todas esas especies que se sembraron en el dique de Cruz del Eje y suben por el río, había otra proporción de peces nativos. Eso en cuanto al río, puntualmente ese es el problema, el único problema que veo grande en el río Quilpo, porque

³⁴ Aquí seguimos la lectura de Angenot (2012) sobre la noción gramsciana de “hegemonía”, en el sentido de su productividad, al ser que esta compele o incita a decir dentro de los marcos posibles de lo enunciable. En esta línea, en di Pasquo *et al.* (2021) desarrollamos cómo en el contexto de la problemática ambiental internacional se impone la noción de ecosistema como medio obligado para todo lo decible y pensable al respecto, más allá de toda diversidad y de otras unidades ambientales o naturalezas posibles. Esto censura al tiempo que obliga a leer y decir en clave ecosistémica, privando de medios de enunciación a lo impensable o no dicho.

en general es un río que está bastante bien ecológicamente. Con respecto al monte, creo que es un monte hermoso el que hay en esa zona, con especies únicas y con algunos lugares puntuales azotados totalmente por los incendios (entrevista personal 2022).

Acerca de los valores de conservación, Guido Pérez señala:

Me parece muy interesante que es un ecotono, que para los que trabajamos en conservación es un lugar fundamental. En términos de biodiversidad encontrás especies del Chaco Seco con otras de Monte [sic], con el orco quebracho, con algarrobos muy interesantes, y bueno, después que atraviesa un río cuyas nacientes no están en ese mismo espacio, y no tenés vertientes en la zona. El único recurso hídrico digamos, nace en otro lugar. Eso en términos ecosistémicos es muy interesante (entrevista personal 2021).

No obstante, al repreguntarle, Guido reconoce que en los talleres la población no se refirió a los valores de conservación en términos de “ecotono”, como zona de convergencia y transición entre dos ecoregiones o sistemas ecológicos, y por lo tanto con propiedades únicas (Odum y Barret 2007: 24). En su lugar, se hizo referencia a la importancia de “cuidar los colores del monte”, “los árboles grandes”, “la diversidad” o “la identidad del lugar” – entendida como la fisonomía del pueblo, las calles de tierra, las casas bajas y la tranquilidad–.

Por otro lado, distintos actores han señalado como problemáticos aspectos que, más que tener que ver con cuestiones ecológicas, están relacionados con un perfil de ecoturismo que querían desarrollar para el lugar. Así, algunos cabañeros señalaban como problema a los criollos por la cría de cabras “a campo abierto”, las que algunas veces ingresan en sus propiedades, por lo que se requería regulación. Sin embargo, a estos cabañeros, que sostienen cuidar el monte nativo, el impacto generado por grandes ganaderos, o incluso la presencia de un *feedlot* en las cercanías de la zona de reserva, no les resultaba mayormente problemático. De forma contraria, pequeños campesinos cuestionaban el porqué de ser ellos quienes tienen que “pagar el precio por la conservación”. En línea con Castro y Arqueros (2018), la conservación y sus regulaciones resultaban en un problema por el sostenimiento de un modo de vida y existencia en el territorio. Cabe señalar que la alusión a lo ecológico para promover nuevos negocios inmobiliarios en la zona es cada vez más masiva (ver imagen 9).³⁵



Imagen 9: loteo “Barrio Ecológico Reverdeser”

Fuente: fotografía tomada personalmente (2022)

³⁵ Es un ejemplo el loteo del “Eco-Barrio Reverdeser” a orillas del río Quilpo, cuestionado por quienes se han involucrado en el proyecto de ANPQ. Aunque con diferencias, entre los promotores de estos emprendimientos se aprecian concepciones de naturaleza cercanas a las de “Capital Natural”, con las que el capitalismo se naturaliza, convirtiéndose a la naturaleza en un bien escaso con el que se puede negociar (ver Corson *et al.* 2013). En este

Por otra parte, a raíz de un conflicto con una reserva privada de la zona, una integrante de la Comunidad Tulián discutía sobre la necesidad de establecer un marco regulatorio sobre el manejo de sitios sagrados y restos arqueológicos dentro del “territorio ancestral”, ahora en tierras privadas. Más allá de lo advertido por Guido Pérez y lo señalado por distintos actores locales, otros profesionales involucrados en el Proyecto Quilpo no conciben la posibilidad de que una ANP genere conflicto entre campesinos y comunidades indígenas, quienes son asumidos, *naturalmente*, como aliados de la conservación. Así, desde la APN, Lucrecia Torres se pregunta: “¿por qué los campesinos o la comunidad de comechingones no van a querer que sea un área protegida?” (entrevista personal 2021). Sin embargo, y acordando con Martínez Alier (2004), es clara la presencia de intereses, apreciaciones y proyectos disímiles que entran en disputa en un proceso inherentemente conflictivo, como lo es la discusión sobre el manejo del territorio y el acceso a los recursos.

Para los guardaparques y técnicos entrevistados, entre los principales atributos que ameritan la conservación del área, resalta que es uno de los pocos lugares del noroeste donde hay una buena población de orco quebracho –o quebracho colorado de las sierras– (*Schinopsis haenkeana*), que además está dentro de zona roja de acuerdo a lo estipulado por Ley de Bosques. También se destaca la importancia de la cuenca hídrica y de los sitios y recursos arqueológicos, además del trabajo que realizan los productores locales que allí habitan. No obstante, para algunos de estos campesinos y productores el cuidado no pasa por la administración de los recursos de acuerdo con un manejo ecosistémico atravesado por la ideología del desarrollo sustentable.³⁶ Tampoco se presenta la vida como un enorme esquema

respecto, O’Connor (1994), entre otros, analiza cómo desde ciertos sectores se han creado discursos y herramientas compatibles con las necesidades del mercado neoliberal, haciendo de la crisis ambiental una nueva oportunidad para que el Capital se expanda.

³⁶ Reconocemos que el alcance de esta noción de desarrollo puede ser disputada por agentes de conservación, más allá de los lineamientos de secretarías de gobierno, en este caso de la SAC, o aparatos transnacionales. No obstante, y siguiendo a Ribeiro (2008: 174), no queremos dejar pasar que la formulación institucionalizada del “desarrollo sustentable” a fines de 1980, en un contexto de décadas de radicalización creciente entre los movimientos ambientalistas que cuestionaban agendas desarrollistas, tuvo un fin semioperacional. Así, tras la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo en Río de Janeiro de 1992 –Cumbre de La Tierra–, el desarrollo sustentable se convirtió en otro discurso regido por intereses corporativos y gubernamentales. Luego, este concepto atravesaría las políticas de conservación de la naturaleza mediante ANP; por ejemplo, desde la Administración de Parques Nacionales se explicita tener una política vinculada a “la conducción responsable de una expansión productiva que responda a la favorable coyuntura del mercado mundial pero salvaguardando tales ‘muestras de naturaleza’ integrales, representativas y viables de la diversidad de ecosistemas del país” (APN 2007: 6). También acordamos con trabajos críticos que desnaturalizan el desarrollo y lo observan más bien como la construcción histórica de un “aparato” operado por elites nacionales, internacionales y transnacionales (ver Ferguson 1996; Escobar 1999 y 2007). Es por eso que hablamos de “ideología del desarrollo sustentable”, porque como sostiene Ribeiro (2007), esta es propia de una clase dominante, la que de vez en cuando produce una especie de autoexoneración buscando enmendar errores previos y adoptando nuevos enfoques, como por ejemplo de “sostenibilidad”.

clasificadorio actualmente denominado biodiversidad, sino más bien como el entretejido de trayectorias, experiencias y memorias afectivas (Ingold 2012: 24). Por ejemplo, Orlando, poblador criollo criador de cabras de casi setenta años que habita en las cercanías de Casa de Piedra, uno de los sitios de mayor relevancia en términos arqueológicos, me cuenta sobre la reutilización de unos “palos” –columnas realizadas con algarrobo y quebracho blanco– en la remodelación de una de las habitaciones de su casa. Para él, mantener esos palos tuvo que ver con las memorias afectivas de su vida en esa casa, el respeto a Elvira, la antigua propietaria actualmente difunta, y el respeto a los palos de aproximadamente cien años de antigüedad.

En la misma vivienda, Azucena me habla de “mantener el lugar”, y me muestra cómo han colocado tutores para soportar las ramas leñosas de un gran algarrobo antiguo. Sumado a esto, Orlando exhibe tener una relación con las cabras que escapa al conocimiento y la administración del resto de formas de existencia en términos de recursos o elementos dentro de un sistema ecológico, como observan para el conservacionismo distintos autores (ver Gudynas 2010; Ingold 2012; Klier 2018; Blaser 2019; Rodríguez *et al.* 2023). Incluso destaca prácticas culturales y componentes subjetivos entre ellas. A modo de ejemplo, tras la muerte de algunas cabras adultas que tenían como costumbre subir a los cerros en busca de alimento durante los períodos de sequía, Orlando señala el olvido por la interrupción de la enseñanza y, en su lugar, haber empezado a tomar otras direcciones, hacia la estancia “La Fronda” y otros sitios. Esto le implica, en épocas de escasez, tener que caminar varios kilómetros para buscarlas cada tarde (entrevista personal 2022; ver imagen 10).

Respecto de la relación entre técnicos y propietarios actuales aparece otro dilema. Si bien los y las técnicas reconocen la preexistencia indígena, a los fines puramente conservacionistas no es algo que interese demasiado. El guardaparque Facundo Romero lo ilustra al comentar:

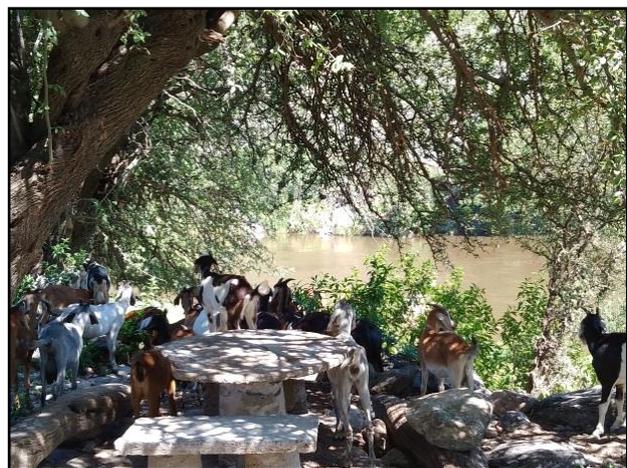


Imagen 10: Cabras en camping “Casa de Piedra”
Fuente: fotografía tomada personalmente (2022)

Es importante tener una buena comunicación con los dueños de la tierra. No importa quién sea el dueño de la tierra, sea un particular, una persona que vino ayer de Buenos Aires, gente de los pueblos originarios..., ya que ellos también van a participar en la conservación de ese recurso (entrevista personal 2021).

De forma contraria, si bien apoyan los proyectos de conservación, Mariela Tulián sostiene que “más allá de que la reserva se cree o no en algún momento, el objetivo nuestro como

comunidad es el reconocimiento del territorio comunitario indígena” (entrevista personal 2020).³⁷

Como se adelantó, a pesar de los conocimientos plurales que coexisten –algunas veces retroalimentados entre sí– en el territorio que se busca conservar, una suerte de hegemonía de las ciencias biológicas, principalmente de la ecología y la biología de la conservación, niega u oscurece otros modos de conocer en el ámbito de implementación de ANP. Así lo demuestra Javier Domínguez, biólogo que actualmente se desempeña en el departamento de conservación del Parque Nacional Quebrada de Condorito y que ha trabajado en SMS junto a la COTBN: “entender el ecosistema, entender para qué sirve, cómo funciona, creo que son preguntas cuyas respuestas las sabemos sólo algunos” (entrevista personal 2022).

En casos como el del proyecto de ANPQ, en que se dan procesos participativos, otros conocimientos son valorados, aunque mayormente en términos subsidiarios; es decir, para facilitar la consumación de objetivos demarcados según los saberes considerados legítimos para la conservación mediante ANP. Dicho de otra manera, la creación y gestión de un ANP exige modos particulares de leer y administrar el entorno (Vaccaro y Beltran 2010; Ferrero 2018; Rodríguez *et al.* 2023). Por esto, de forma simultánea a la propuesta de conservación, se desarrollaron distintas actividades de relevamiento a cargo de especialistas para poder determinar qué hay en el área a ser conservada. Facundo Romero comenta:

Fuimos a realizar cuatro muestreos, fuimos a detectar sitios de importancia de lo que era la reserva forestal, por el orco quebracho, la parte hídrica por los ríos, y sitios de importancia de lo que era el patrimonio arqueológico. Nosotros íbamos con otros técnicos en ciencias naturales, guardafaunas, y relevábamos en función de cuáles son los puntos neurálgicos de la reserva, dónde no debe ser visitado, en qué puntos instalaríamos guardaparques, puntos de alerta temprana de incendios... Todo eso, junto con las listas de fauna y de vegetación, sobre cómo podía ser la continuidad de la reserva con otros bosques, se pasó a papel y quedó en el proyecto de la reserva. [...] Con Nery también participaron arqueólogos, pero nosotros muestreábamos recursos naturales (entrevista personal 2021).

Julián Vergara, quien también participó de los relevamientos y diseñó el mapa del ANPQ, agrega:

El trabajo técnico de relevamientos ambientales lo hicimos con otros compañeros y con Nery Martínez. Nosotros hicimos las valoraciones preliminares para que tome estado de interés técnico dentro del ejecutivo. Empezamos con el proceso de creación de un ANP en el marco de la Ley 6964, que es la ley de ANP de Córdoba. Nosotros le dimos forma al proyecto. Eso implica trabajo de campo, recorridas, encuentro con los propietarios. Definimos cuáles son los principales atributos naturales que tiene, se dieron los primeros marcos y límites al lugar (entrevista personal 2021).

³⁷ El reconocimiento territorial no necesariamente implica propiedad de la tierra, sino que es entendido como el primer paso para poder revitalizar y recrear su cosmovisión de manera soberana. Esto será abordado en profundidad en el próximo capítulo.

Como se evidencia, la lectura del mundo a través de las ciencias biológicas, y de otros conocimientos expertos –de la arqueología o geología por ejemplo, de acuerdo con la fragmentariedad de las ciencias–, deviene un medio obligado para movilizar el cuidado del territorio con un ANP. Entonces, más allá de las distintas formas de leer y *ser* en el territorio, atender a las necesidades y reclamos socioambientales locales no es posible sino tras su vehiculización a través de objetos que resultan de interés para estas ciencias y los de los sujetos que las ejercen u organismos a los que pertenecen. Como sostienen Carman y González Carman (2020: 3), a través de quienes se han convertido en los portavoces autorizados de la biodiversidad. Al respecto, Melisa Geisa recuerda:

Desde la biología yo veía un montón de cosas en los relevamientos, cosas muy interesantes. Entonces hubo instancias, no sólo talleres, también charlas o exposiciones, para mostrar todo el potencial que tiene eso desde lo ecológico, lo que para un biólogo es importante. Luego lo llevábamos a lo productivo, para sacar un poco el foco de lo ecológico, acerca de cómo eso puede llevar a mantener las condiciones climáticas, a mantener la fuente de agua en cantidad y calidad, ya que muchos de ellos usan vertientes. Lo mismo sobre el potencial apícola de las sierras, las plantas que son melíferas, cuánto se saca por colmena, las calidades de esas mieles... Yo me especializaba, y todavía, en la calidad del origen floral, si son monoflorales, de qué tipo de planta son... Entonces, todo eso también como fuente de información, como insumos para ellos. Entonces usábamos esa forma. Y hablábamos sobre los valores que tiene el lugar, la reserva. [...] Yo me acuerdo de poder encontrar ciertos valores, como una chinche que tiene el nombre de SMS porque se la encontró en el río Quilpo y le pusieron así, *Dijocaria sanmarcosiana*. Era tratar de bajar lo que es importante para la ciencia, lo que es importante para la biodiversidad, que para qué es una chinche, qué importancia tiene la chinche y demás, pero que solamente estaba acá, en ese lugar. Cosas que también me cuestionaron. Por ejemplo lo de la chinche, me preguntaron: ¿‘y bueno, cómo sabemos que esa chinche no existe en otro lado’? Esas preguntas que rompen con una visión científica dura... Después los caracoles, se vio que podía ser un posible centro de especiación de muchos tipos de caracoles de una familia que se llama Odontostomidae y que bueno, que ellos culturalmente los tienen incorporados todo el tiempo a esos caracoles, porque viven, o sea, los pisan, los tienen, los pintan, los juntan, juegan con esos caracoles los niños. Era encontrar o mostrarles su misma realidad pero desde otro punto de vista. Hubo gente que pudo aportar sobre las fallas geológicas, sobre cómo se fue formando el río. Todo lo que encontrábamos, investigábamos, fue al proyecto. [...] Luego hubo cosas encontradas, porque ellos querían algo pero a la vez manteniendo sus formas históricas de producción (entrevista personal 2022).

Tras estos procesos en que la vida, el entorno, los sujetos y sus conocimientos son resignificados de acuerdo con las lógicas de la conservación para vehiculizar la creación de un ANP, se producen, en términos de Escobar (1999: 218), “nuevas formas de colonización del paisaje biofísico y humano”, una conquista científica de las naturalezas locales. Sin embargo, las poblaciones pueden, hasta cierto punto, tomar y utilizar estos nuevos significados para acercarse a sus propios objetivos, “relacionándolos con otras identidades, circuitos de conocimientos y proyectos políticos”. Como puede ser, en este caso, entre lo deseable y lo posible, movilizar herramientas estatales para atender las problemáticas que amenazan sus

modos de vida. En línea con Santos (2019), la defensa de la biodiversidad puede ser, también, una forma de resistir efectos no deseados sobre dinámicas sociales locales.

Por otro lado, los conocimientos expertos no solamente emergieron para identificar valores de conservación y movilizar la creación de un ANP, sino que a su vez se acudió a estos para atender dudas como también para *obligar* al consenso.³⁸ Nery comenta que ante cada miedo, inseguridad o desacuerdo, se generaban nuevos espacios de encuentro invitando a especialistas, ya sea personal de la SAC, la ACC, el INTA, o según corresponda de acuerdo con el tipo de problema:

Como equipo técnico prestábamos mucha atención a cuál era la duda para ver qué experto la iba a tratar. En el caso de los grandes propietarios ganaderos [de la zona sur, entre los ríos Pinto y San Gregorio] que se opusieron, se sorprendieron cuando caímos y les propusimos reuniones. ‘Che, hablemos acá con los agrónomos, con la presencia de profesionales del INTA. Con las categorías de las que estamos hablando vas a poder seguir laburando, lo que no vas a poder hacer es depredar. Porque la depredación va a terminar arruinando tu producción’, que se lo dijera un agrónomo (entrevista personal 2021).

De forma distinta a los relevamientos y conocimientos generados por técnicos en conservación, centrados en lo medible, cuantificable y matematizable,³⁹ Juan Carlos “Capicúa” Tulián, o “Capi”, *casqui curaca* de la “Comunidad Tay Pichín”, cuenta que su mirada ve lo que otros no ven, ya que esta se nutre de memorias y enseñanzas de su abuelo, entre las de otros miembros de la comunidad. Al compartir caminatas con Capi, me compartió sobre cómo puede distinguir dónde hubo una chacra, aunque ahora haya monte, a partir de la disposición en que están plantados algunos árboles y cardones –para que los animales no entren a comer– o por la forma del terreno. También distingue dónde hubo pircas, casas o dónde corrió agua. Incluso, me relató sobre discusiones con distintos expertos que no creían en su capacidad para leer el territorio; empleando una espina de algarrobo mostró la forma en que esta penetraba por el orificio de un resto de cerámica tiznado por dentro que fue encontrado al caminar. Así se aseguró de haber hallado un resto de una ollita donde se hacían sahumados, cuyo orificio habría sido hecho con una espina de algarrobo –por más que desde

³⁸ Dada la neutralidad valorativa y la objetividad epistémica atribuida a los saberes expertos, es decir, la pretendida posibilidad de que estos representen un mundo anterior e independiente de quienes los portan, mediante estos se genera una relación asimétrica que exige obediencia por parte de otros actores y conocimientos (ver Maturana 2015; di Pasquo *et al.* 2020).

³⁹ Un ejemplo de esto se encuentra en las listas de biodiversidad y otros recursos exhibidos en el Resumen Ejecutivo del proyecto de ANPQ (ver Ferreyra *et al.* 2011). Cabe aclarar que desde un período post-renacentista atravesado por la mirada cartesiana del mundo, los desarrollos de la historia natural y las ciencias modernas, el mundo a relevar o conocer se ha ido volviendo un espacio cuantificable y medible, poblado de elementos naturales factibles de ser observados por un ojo desencarnado que mira desde fuera (Foucault 1985; Klier 2018). Entonces, como resultado de este proceso de objetivación y alterización entre humanidad y *lo otro*, los relevamientos que realizan técnicos en conservación mayormente se concentran en el registro de cuerpos individuales de plantas y animales clasificados y descritos a partir de sus caracteres visuales (ver Pálsson 2001; Latour 2007; Descola 2012).

la academia se desconozca esa práctica en la zona—. También me contó sobre la importancia de no levantar los objetos, ya que por alguna razón están puestos en esos lugares: “al sacarlos se desbalancea el territorio. Si sacamos y sacamos, en algún momento vamos a tener que pagar” (notas de campo 2022). Por su parte, Mariela Tulián me explicó acerca de los espíritus protectores que habitan los sitios sagrados dentro del territorio, y sobre la razón, difícilmente conmensurable al lenguaje de la conservación de recursos, por la que este debe ser protegido o, siendo fiel a sus palabras, “revivido” (entrevista personal 2020).⁴⁰

Aquí, además cabe mencionar otros valores de conservación identificados, en este caso por parte del grupo de practicantes de espiritualidades contemporáneas y ascetismo ecológico que reside ocasionalmente en las cercanías de sitios clave dentro del área. Para Freddy, oriundo de la provincia de Buenos Aires, de casi 70 años de edad y quien hace más de 13 años ininterrumpidamente vive en carpa en las orillas del río Quilpo, es un problema que no se adviertan ni aprecien “la energía y los mensajes del lugar”, invisibles a los relevamientos técnicos mencionados.⁴¹

Como se detalló, quienes han participado en carácter de técnicos vinculados a la SAC han delimitado la problemática socioambiental, más allá del proceso participativo al que constantemente se alude, a través de abordajes y conocimientos que se han vuelto legítimos en el ámbito de la conservación ambiental a través de ANP. Además, respecto de la gestión territorial y acerca de quiénes serían las personas encargadas para poder llevarla a cabo, los saberes legitimados son inescindibles de ciertos roles predilectos dentro de la estructura estatal, como el que por ejemplo ejercen guardaparques, y de herramientas aparejadas de construcción y manejo territorial, como las ANP. Esta relación entre conocimientos, roles y gestión territorial, o formas de existencia y producción del territorio, queda de manifiesto en las palabras de Julián Vergara, uno de los guardaparques involucrados en el proyecto de ANPQ:

La tarea nuestra es la protección de la naturaleza, no cabe la menor duda, y articular las necesidades de explotación de los recursos con las necesidades de proteger esos recursos. [...] Cuando Nery se tuvo que ir de Chancaní, y volvió a aterrizar en su pago originario, que es SMS, estuvo en busca de su ámbito laboral, porque nuestro ámbito laboral son las ANP. Por naturaleza, son las ANP para los guardaparques. Entonces se nos dio al revés... hay un guardaparque pero no hay un ANP (entrevista personal 2021).

⁴⁰ En el próximo capítulo se profundiza sobre esas otras cosmologías y proyectos existenciales no conmensurables al lenguaje de la conservación mediante ANP.

⁴¹ En el cuarto capítulo se aborda el modo en que el territorio —o “el lugar”—, sacralizándose, se distancia del racionalismo científico y se presenta como portador de agencia y energías que pueden ser incorporadas por sujetos que residen en “el monte” y adoptan ciertas disposiciones físicas, mentales y espirituales.

Todas las personas formadas en ciencias ambientales –o con otras formaciones pero que se encuentran ligadas a la SAC o a instituciones relacionadas– que han participado del proyecto recalcan que un ANP es la herramienta de conservación más eficaz para abordar las problemáticas en la zona, y que además consolidaría y haría efectiva la protección de la Ley de Bosques. También afirman que el cuerpo de guardaparques es el órgano apropiado para llevar adelante su gestión.⁴² Así, Nery sostiene que “en el mundo se ha demostrado que quienes son capaces de administrar y gestionar las áreas de conservación son los guardaparques, guardafaunas o como se los quiera llamar” (entrevista personal 2021). Luego, a través de estos se implementaría la regulación y gestión estatal en materia ambiental en el territorio.

La discusión acerca de qué hacer con el territorio a conservar, entonces, y de acuerdo con la apropiación del problema y la hegemonía planteada, queda mayormente concentrada entre quienes desempeñan roles de gestión y portan los conocimientos considerados apropiados para tal fin. Luego, más allá del acuerdo sobre la eficacia de las ANP como herramienta de conservación, y del consenso respecto de la necesaria implementación efectiva de las mismas,⁴³ existen algunas diferencias entre quienes la han promovido; por ejemplo acerca de su restrictividad, considerándose no siempre la mejor opción generar un ANP demasiado restrictiva, que prohíba “modos de vida” o “prácticas productivas sustentables”. Como sostienen algunos técnicos, algunas prácticas “administradas correctamente incluso pueden llegar a ser beneficiosas para el ambiente”.⁴⁴ Dicha administración, inexorablemente, recaerá

⁴² Ante este panorama de acuerdo generalizado, destacan algunas diferencias y posicionamientos estratégicos. Esto es ilustrado por el señalamiento de uno de los guardaparques, que considera que lo ideal sería que los habitantes protejan la zona sin la necesidad de implementar instrumentos legales. Para este, establecer un marco legal y designar un guardaparque con poder de policía, ante la desregulación estatal actual, es una intervención necesaria. No obstante, como otro de los impulsores del proyecto, considera que la conservación puede realizarse también a través de prácticas productivas como la apicultura de monte nativo, la agroecología, la organización cooperativista y el habitar de las personas.

⁴³ En relación a que la mayoría de las ANP de Córdoba no están implementadas, no reciben fondos ni recursos para su gestión y carecen de plan de manejo y personal técnico destinado a cargo (ver Schneider 2020). A este tipo de ANP, en la jerga, se las suele llamar “de papel”, en referencia a que sólo existen en documentos oficiales. Se enfatiza sobre la necesidad de contar con límites territoriales bien delimitados, designar guardaparques, entregar vehículos, equipos contra incendios y otras herramientas de trabajo consideradas indispensables. Por otro lado, también se señala el modo en que algunos privados, siendo un caso ejemplar el de la “Reserva 3 Piletas”, se atribuyen el rótulo de “reserva” sólo a los fines lucrativos de atraer turistas, pero sin estar declaradas, sin realizarse prácticas de conservación ni tener un plan de gestión aprobado. En el caso de 3 Piletas, incluso la situación es más conflictiva, ya que vecinos y vecinas de SMS han sufrido la negación de acceso –a veces de manera violenta– a una zona pública del río Quilpo que era muy visitada por la población local.

⁴⁴ Uno de los técnicos plantea que prohibir la cría de animales y sacar los herbívoros domésticos –cabras, vacas y caballos– con la finalidad de restaurar “ecosistemas originales” podría implicar la acumulación de material inflamable, lo que complejizaría los eventos de incendio. Además, esto podría incrementar la pérdida de población rural y el abandono de prácticas productivas de menor impacto, generando consecuencias negativas a mediano o largo plazo. Aquí debe tenerse en cuenta que la búsqueda por articular producción y conservación dio origen a otros proyectos dentro del que procuraba la creación del ANP; uno de uso no maderero del monte que

principalmente en guardaparques, técnicos y decisores de la SAC. Igualmente, corresponde advertir que la administración del territorio a través del rol de estos actores moviliza a su vez transformaciones en la organización y gestión estatal. Sólo a modo de ejemplo, como consecuencia de los devastadores incendios de los últimos años, estos reclaman sobre la imperiosa necesidad de que se formen bomberos forestales –remarcando la diferencia con el personal de las cuadrillas urbanas–. A su vez, denuncian la no contratación de los y las guardaparques que egresan año a año de la “Tecnicatura Universitaria en Guardaparque” que se dicta en la Universidad Provincial de Córdoba (UPC) desde el 2015. Esta carrera es entendida como “producto de la lucha y organización de los guardaparques [provinciales], para que tomen guardaparques formados y no que disfracen punteros políticos”. Allí trabajan como docentes algunas de las personas que han estado involucradas en el proyecto de ANPQ, resultando una forma de extender una mirada conservacionista a través de una carrera que no existía en la provincia. Seguido a esto, y más allá del rol de control históricamente ejercido por guardaparques, actualmente no son pocos los que se reconocen como “actores que generan transformación desde la lucha y la educación” en cuestiones socioambientales.

A pesar de la no creación del ANPQ, sus impulsores siguen presentando el proyecto en cada cambio de gobierno y realizando distintas acciones.⁴⁵ Como dicen, “tratamos de mantenerlo vivo, porque cada vez es más necesario”. Esto sin importar que en la misma zona se haya sancionado por ley la creación de la Reserva Arqueológica Quilpo (RAQ), objeto de la próxima sección.

2.3. Reserva Arqueológica Quilpo (RAQ)

A comienzos de abril de 2014 se produjo un intento de extracción minera en Cerro Blanco y Cerro Negro –en la zona del paraje Pinto, a aproximadamente veinte kilómetros hacia el sur de SMS por el camino a Cuchi Corral–, el cual fue rápidamente frenado por la movilización de diversos actores de la comunidad de SMS (ver CCAIA 2014; Tulián y Gut 2018). Para impedir el avance de la actividad minera fue clave hacer referencia a la existencia de sitios

no se concretaría, de producción de harina de algarroba, y otro de apicultura de monte nativo, lo que resultaría en la conformación de la Cooperativa Apícola del Noroeste de Córdoba “APINOC” en 2012, de la que Nery es miembro y secretario, y donde se incursiona en meliponicultura –producción con abeja nativa sin aguijón–.

⁴⁵ En palabras de Nery, es una “semilla latente, que sigue tirando brotes”. Esto debido a que del proyecto de ANPQ, considerado “el proyecto madre”, surgieron otros proyectos, como el de meliponicultura, el doctorado en etnobiología de la investigadora local Melisa Geisa, la formación de la cooperativa apícola APINOC, la ampliación de la reserva municipal “Sierras de Cuniputo”, actividades de educación ambiental en SMS, la formación de asambleas e incluso esta tesis en antropología que es entendida, en parte, resultado indirecto del Proyecto Quilpo, y como posible fuente de nuevas ideas y contactos.

arqueológicos en la zona a ser explotada, ya que estos no figuraban en los estudios de impacto ambiental emanados desde la SAC, los que además tenían otras irregularidades.

Capi Tulián, en ese momento siendo regidor de la Comunidad “Tacu Kuntur”, ahora *casqui curaca* de Tay Pichín, me contó que él siguió durante varios días a la máquina retroexcavadora que ingresaba en la zona. Al preguntar sobre su presencia le respondieron que iban a hacer un vado. Esto llamó su atención, debido a la existencia de otros vados, como el vado de López, el de Casa de Piedra y el del río Pinto, este último en las cercanías de la zona de trabajo. Cuando posteriormente observó que desmontando se abrieron un camino para avanzar sobre los cerros (ver imágenes 11 y 12), desde las comunidades se comunicaron con Policía Ambiental, con personal del área de Patrimonio Cultural (PC) –perteneciente a la Agencia Córdoba Cultura (ACC)– y con un técnico la Secretaría de Minería de Córdoba (SMC), entre otros organismos estatales.



Imagen 11: Avance minero sobre los cerros Blanco y Negro
Fuente: CCAIA (2014)



Imagen 12: Desmante por avance minero
Fuente: CCAIA (2014)

Tras una reunión en la plaza del pueblo, sostenida en conjunto por los técnicos y representantes de cada organismo, miembros de las comunidades indígenas y de la sociedad en general, un grupo se dirigió hacia la zona del conflicto. Una vez ahí, debido a las grandes inconsistencias entre los permisos obtenidos y las acciones realizadas por la empresa “Minerales Calvo” –o “José Luis Calvo”–, además de la omisión grave de sitios arqueológicos en el estudio de impacto, la obra y la máquina fueron clausuradas (entrevista personal 2022; también puede verse CCAIA 2014; Tulián y Gut 2018).⁴⁶

⁴⁶ Tras el intento de avance minero, parte de la sociedad de SMS, incluidas las personas que han motorizado el proyecto de ANPQ, reiteraron la necesidad de creación de la reserva natural (ver CCAIA 2014).

A partir de ese suceso, en que intervinieron dos técnicos –Alfonso Uribe, jefe del área de arqueología de la ACC, y Jorge Piedrabuena, que en ese momento trabajaba en la SMC– que sostenían diálogo con las comunidades originarias, y quienes constataron las irregularidades referidas y la presencia de patrimonio arqueológico en la zona a ser explotada, se planteó la necesidad de trabajar junto a las comunidades en el manejo de los sitios de importancia arqueológica. Gabriel Benítez, trabajador social y estudiante avanzado de antropología social, se incorporó al equipo de Uribe para desempeñarse en esa función. Como comentan estos técnicos, entrevistados entre enero y marzo de 2022, los riesgos de explotación en SMS aún se enmarcan en un contexto provincial con fuerte pretensión de profundizar la actividad minera –principalmente dedicada al cuarzo, wollastonita y otros minerales– en las serranías del noroeste cordobés, zonas de “densidad arqueológica”, como por ejemplo es el caso de Guasapampa (ver Uribe y Ochoa 2008; Cattáneo *et al.* 2015).

De acuerdo con la Ley Provincial n° 5543 de 1973 –de protección de los bienes culturales de la provincia–, y en el marco de la Ley Nacional n° 25.743 de 2003 –de protección del patrimonio arqueológico y paleontológico– en que se dispone que cada provincia será la encargada de registrar y preservar los bienes patrimoniales bajo su jurisdicción, el trabajo junto a las comunidades consistió principalmente en relevar sitios arqueológicos conocidos por sus integrantes y en confirmar sitios sobre los que hay información dispersa aunque su existencia, estado y ubicación no estuvieran ratificados. Para esto, desde el equipo técnico de arqueología del área de PC se propuso que sean las mismas comunidades –Tulián y Tacu Kuntur en ese momento–⁴⁷ las que relevaran y aportaran datos sobre los sitios bajo su conocimiento, para lo que se les entregó un GPS (entrevista personal 2022).⁴⁸

De manera coincidente con el proceso referido, durante el tercer gobierno de de la Sota, tuvo lugar el “Plan de Desarrollo Noroeste” a cargo de la contadora Adriana Nazario, pareja del gobernador. A través del mismo, además de los recursos destinados y las obras realizadas, se buscaba desarrollar turísticamente el noroeste (Noticias Gobierno de Córdoba 2014). A su vez, mediante la participación de Horacio Pereyra⁴⁹ –integrante y curaca de la comunidad “Toco Toco” de Cruz del Eje– junto a Nazario en el plan de desarrollo (Noticias Gobierno de

⁴⁷ Con sus *casqui curacas* Mariela Tulián y Don Leopoldo Tulián, siendo Capicúa Tulián en ese entonces el regidor de Tacu Kuntur, pero todos con un ancestro común y con Francisco Tulián –emblema de la lucha comechingón a ser trabajada en el próximo capítulo– a la cabeza.

⁴⁸ El trabajo articulado y actos como la entrega del GPS pretendieron ser también una forma de reconocimiento hacia las comunidades, que en la provincia eran mayoritariamente consideradas desaparecidas todavía en ese entonces, más allá de que algunas de estas ya habían obtenido personería jurídica unos años atrás.

⁴⁹ Actualmente también jefe del área “Pueblos Originarios” de Córdoba Cultura y representante electo del Consejo Provincial Indígena, creado por Ley n° 10.316 en noviembre de 2015, casi simultáneamente a la declaración de la RAQ.

Córdoba 2015), empezaron a salir a la luz problemáticas que sufrían las comunidades indígenas en relación con la actividad minera, a lo que se sumaron denuncias por destrucción de sitios arqueológicos en Guasapampa. Entonces, como comentan los técnicos de PC, es ahí que se consideró la posibilidad de readecuar dos reservas arqueológicas ya existentes: ambas denominadas “La Playa” –abarcando zonas del departamento de Minas, Cruz del Eje y Punilla–, una en la zona del río Quilpo, con un sitio emblemático como Casa de Piedra, y otra en Guasapampa, donde hay numerosos aleros rocosos con pictografías. Estas reservas fueron creadas por Decreto n° 2897 en 1986,⁵⁰ pero debido a que no fueron fijados sus límites, y quedando circunscripta la protección únicamente a donde están emplazados los bienes arqueológicos, resultaban insuficientes para atender la problemática de avance minero (ver Uribe y Ochoa 2008). Al respecto, Alfonso Uribe me comenta:

A partir de esa problemática general, más allá de lo que nosotros sabíamos, la idea puntual de darle forma a estas reservas surge de la mano del gobernador, porque él necesitaba resolver los problemas que tenía con el tema de las mineras. Y justo entró el Proyecto Noroeste, que él lo impulsaba, incluso con participación de comunidades originarias a través de Horacio Pereyra, y así se van acercando las partes. Nos convocan a una reunión en la Fundación del Banco de Córdoba, donde estaba la contadora Nazario y nos preguntan si podíamos nosotros desarrollar ese proyecto, y lo desarrollamos con un técnico que en ese momento trabajaba en minería, que es Jorge Piedrabuena, con mucha experiencia en varias áreas de ambiente y minería. Él puso toda la parte técnica, legal, y a mí me tocaron las definiciones arqueológicas y algunas explicaciones. Tuvimos que ir incluso a relevar al campo, pero todo empezó por ese lado, por la necesidad de empezar a ordenar la problemática minera. Y ahí nosotros dijimos: ‘bueno, las leyes están, lo que hay que determinar es qué superficie tienen’. Entonces, a partir de ahí se trabajó un año completo, hasta que llegó la instancia a la legislatura. Hubo algunos roces de gente que estaba interesada desde el lado minero y asociada a la política, incluso en uno de los relevamientos nos persiguieron una noche, pero como que había una decisión firme, y era una decisión del gobernador y no había otro grupo con la suficiente fuerza para oponerse. Fue una decisión netamente política (entrevista personal 2022).

Entonces, con el aval del gobierno provincial, se dio lugar al establecimiento de un nuevo polígono para cada una de las reservas y para red denominarlas. Como me cuenta Gabriel Benítez, tras incorporar los sitios informados por Mariela y Capi para la zona de lo que era La Playa de Quilpo, lo relevado por el equipo técnico y los indicios de otros sitios posibles – como por ejemplo sobre los que hay referencias historiográficas pero que aún no se pudieron encontrar–, se generaron nuevos límites para las reservas, procurando ajustarlos a características geográficas y viales para asegurar que sus perímetros puedan ser accesibles y recorridos desde la gestión estatal (entrevista personal 2022).⁵¹

⁵⁰ Para lo que se contó con la colaboración de la Universidad Nacional de Córdoba y el trabajo de prestigiosos arqueólogos como Laguens y Berberían.

⁵¹ Resultando ahora en un área de protección total de 136.700 hectáreas, de las que cerca de 30.000 corresponden a la RAQ. Entre ambas representan aproximadamente el 1% del territorio provincial.

A diferencia del proceso de impulso del ANPQ, también valorado por los técnicos de PC por su construcción participativa, la creación de la RAQ prácticamente no tuvo participación ni difusión más que la comunicación a los referentes de las comunidades indígenas a último momento. Como explica Gabriel Benítez:

La reserva Orco Quebracho [ANPQ] estaba llevándose adelante creo que con una buena integración de la comunidad y con mucha participación. La reserva arqueológica no tuvo participación de las comunidades, más que se les comunicó lo que se estaba intentando hacer. En ese momento fue todo medio secreto armar las reservas, porque vos imaginate que en 2015, y siempre en Córdoba hubo mucho interés en el noroeste por la explotación minera, porque legislar sobre dos grandes territorios como reservas arqueológicas, como son Quilpo y Guasapampa, implicaba ponerle un freno o limitar la actividad minera, que era básicamente lo más importante que tiene como ingreso la provincia en el noroeste. Turísticamente el noroeste no tiene peso, y minería tiene mucho más peso que cultura. Entonces, en ese momento, antes de que se aprobara la ley, cuando se estaban más o menos pensando cuáles serían los límites, se les dice: ‘che, esto va muy de canuto porque no se sabe si va a salir porque hay mucha presión para que no salga, pero se está pensando en la posibilidad de generar dos reservas arqueológicas [abarcando las reservas Las Playas], dentro de las que estaría esta [Quilpo]’. Si viéramos la carta donde tenés los cateos y zonas de interés de exploración minera, es un montón, entonces le estás limitando la posibilidad de explotación a un montón de emprendimientos mineros. Entonces tenía una importancia política que si se daba a la luz antes, eso es lo que yo analizo, podría haberse frenado. De hecho se armó lío, hubo amenazas, fue todo un quilombo para aprobar esa ley. No fue tan fácil. Fue realmente algo medio que se les comunicó a las comunidades a último momento, y el relevamiento se hizo en poco tiempo, y dijimos ‘bueno, fijemos grandes polígonos y tratemos de meter todo adentro’ (entrevista personal 2022).

Tras conocer la propuesta de readecuación de las reservas arqueológicas que daría lugar a la creación de la RAQ, si bien los referentes de las comunidades celebraron la posibilidad de proteger una gran porción del territorio ancestral indígena, también algunos de ellos alertaron sobre posibles usos utilitarios, como por ejemplo del turismo empresarial sobre sus antepasados y su espiritualidad. Luego, por parte de quienes impulsaron la ANPQ, la propuesta de creación de la RAQ fue discutida, por algunas personas percibida como “plagio” o como “apropiación de todo el trabajo realizado desde ambiente” por parte de la ACC, y unívocamente señalada como una medida de conservación “insuficiente” (notas de campo y entrevistas personales).

Finalmente, por Ley Provincial n° 10.308 se dio lugar a la creación de las Reservas Arqueológicas Quilpo y Guasapampa⁵² en octubre de 2015 (perímetro RAQ en imagen 1).⁵³

⁵² Si bien en esta tesis no se trabaja sobre la reserva en Guasapampa, se hace mención a esta debido a que la creación por ley de ambas reservas arqueológicas parte de un decreto de 1986, y porque su readecuación se enmarca en el mismo contexto político provincial –más allá de las notables diferencias entre las problemáticas y necesidades de los territorios y comunidades de Quilpo y Guasapampa; por ejemplo, en Guasapampa está ausente la problemática asociada al turismo, pero es significativamente mayor la presión minera. Además, en Guasapampa la creación de la reserva provincial fue acompañada de la asignación de recursos para una población que ha quedado al margen del desarrollo y las políticas provinciales, en algunos casos indocumentada, sin acceso a servicios, etc.–.

2.3.1. Problemáticas, valores de conservación y gestión territorial en la RAQ

Desde el ámbito de creación de la RAQ, y en consonancia con quienes impulsaron el ANPQ, se identifica entre las principales amenazas al interés de explotación minera en la zona, además del creciente turismo junto con el avance inmobiliario asociado. No obstante, el detenimiento se realiza sobre aspectos distintos, como por ejemplo sobre la conservación de ciertos sitios o en el evitar que los bienes arqueológicos sean destruidos o salgan de la provincia ilegalmente. Si bien en la zona de Guasapampa la atención sigue centrándose casi exclusivamente en lo minero, ya que incluso fue la destrucción de paneles con pictografías y petroglifos lo que motivó su declaración como reserva en 1986 (GAN 1990; Uribe y Ochoa 2008; Proyecto de Ley Provincial 2015), en la RAQ prevalece la atención en los efectos que pueden generar las actividades inmobiliaria y turística sobre los sitios o bienes arqueológicos y el ambiente del que estos son parte. Así, en la RAQ es señalado como “emblemático” el sitio Casa de Piedra, o “*rumi huasi*”, primeramente relevado por Eduardo Berberían. Este se ve afectado por quienes realizan distintas actividades en su interior o alrededores, habiéndose registrado prácticas de huaqueo en la zona, escrituras en paredes interiores y exteriores de Casa de Piedra, o restos de hollín sobre las pictografías por fuegos realizados por algunas de las personas que deciden pasar la noche en su interior (ver imagen 18). Acerca de algunos de los usos de este sitio y otras zonas de la reserva, Uribe comenta:

Nosotros empezamos a encontrar que había gente que organizaba viajes, por ejemplo desde La Plata, Buenos Aires u otras ciudades, para venir a hacer actividades a la reserva, pero con unos riesgos terribles. Iban al monte, se quedaban en el monte, iban a hacer recolecciones de plantas, pero todo sin control. Como que yo digo ‘miren, yo sé de plantas’ y bueno, llevo un grupo cobrando muy bien, muchísimo en su momento. Era grande la cantidad de turistas que llevaban, y hacían por ejemplo, en el sitio Casa de Piedra, la ceremonia del algodón. ¿Qué tendrá que ver la ceremonia del algodón en esa zona? Y de otras ceremonias ni hablemos, pero estaba muy descontrolado todo eso. Incluso vos debés conocer que hasta en las fiestas electrónicas ahí cerca [en vado de López]⁵⁴ murió gente. Nos ha tocado ir hasta a controlar eso, un 31 de diciembre tuvimos que ir porque la noche del 31 se hacía una fiesta electrónica, que fue cuando mataron a las chicas, después violaron a otra, o sea como que había mucho. [...] Era bastante complicada la cosa e iba en contra de las propias comunidades que querían mostrar también y contar su propia historia (entrevista personal 2022).

En relación, de momento también corresponde reparar en algunas de las disputas por los sentidos, las prácticas y el cuidado en torno a este y otros sitios por parte de los y las

⁵³ Fue de las pocas leyes votadas por unanimidad ese año, más allá del desacuerdo de algunos legisladores que, como se sostiene, no pudieron ir contra la decisión del gobernador.

⁵⁴ La zona del “Vado de López” era eventualmente visitada por un gran número de jóvenes en verano, particularmente cuando se realizaban distintas fiestas. Por el camino vehicular dista aproximadamente a 5 kilómetros del vado de Casa de Piedra, reduciéndose a la mitad la distancia bordeando la costa del río Quilpo. Sin embargo, la mayoría de los turistas estivales de SMS no llega a la zona de Casa de Piedra, ni al Vado de López, que se encuentra a 10 kilómetros del pueblo de SMS por el camino a Cuchi Corral.

practicantes de espiritualidades contemporáneas y ascetismo ecológico que residen en las cercanías de Casa de Piedra. Ante la pérdida de nitidez de las pinturas, Freddy comenta que “aunque se borren, por más que se puedan restaurar, lo más importante, que es la energía del lugar, va a seguir estando”. De todas formas, comenta que “las pinturas son mensajes para la humanidad”, que luego él y otras personas interpretan. También, en cuanto a la disputa por el territorio y su administración, es notable que uno de los integrantes de este grupo recientemente haya adquirido una gran parcela en la zona, donde buscan “crear algo nuevo, distinto, una reserva de humanidad para los tiempos difíciles que vienen, así de utópico” (notas de campo y entrevistas 2022).⁵⁵

Como problema asociado al turismo y al aprovechamiento que realizan distintos privados, de acuerdo con Nery, Uribe también apunta a la reciente ampliación del camping “Casa de Piedra”, desde hace unos años administrado por Ángel –uno de los hijos de Azucena Gómez– y Julieta, su pareja. La ampliación del área de acampe se ejecutó en una zona de relevancia arqueológica y mediante el uso de una topadora sin realización de consulta previa. Además, Uribe apunta:

Para colmo es cerca del sitio Casa de Piedra. Es muy complejo, por ejemplo la explotación que se hace del camping... ellos explotan el recurso pero el sitio arqueológico es de otro propietario [Caruso, dueño de las tierras del otro lado de río Quilpo]. Incluso es gracioso porque el cartel que está puesto en el sitio es de la municipalidad de SMS, que no tiene jurisdicción ahí [en Punilla], pero para usar eso, son los primeros, y cuando tienen que cuidar, te dicen ‘no’ (entrevista personal 2022).

Sin embargo, se remarca que la RAQ no pretende ejercer mayor control sobre las personas particulares, como sí se pretendía en el caso de la ANPQ:

No estamos atrás de la señora que está haciendo el camping, para controlar, pero cuando vas a hacer un movimiento le decimos, ‘consulte’. [...] ¿Querés tener gallinas? ¡Tené! ¿Querés desmontar? ¡Lo que necesités! ¿A dónde atacamos nosotros? A los loteos, hacemos el control de qué ejerce el Estado, por ejemplo el municipio con los basureros, los loteos. [...] Nosotros lo que queremos impedir es que se choreen las piezas y que salgan de Córdoba, que se destruyan los sitios. Se trata de [que] preservemos por la idea de lo que es el patrimonio cultural, para heredárselo a otro. [...] Pero los controles son sobre la construcción, o si van a poner un *feedlot*, si van a poner un vertedero público, ese es el control, lo otro son niñerías digamos.

Otro de los problemas que remarcan los trabajadores de PC que han trabajado en la creación e implementación de la RAQ es que “no se ha hecho difusión ni ha terminado de entrar en el imaginario local”, generándose incluso la necesidad de tener que recordar o contar sobre su existencia a distintos funcionarios de gobierno, a la policía o a la SMC. En consonancia, Gabriel supone que “al no haber sido una reserva trabajada comunitariamente, la apropiación

⁵⁵ En el cuarto capítulo hacemos foco en cómo este grupo disputa sentidos y el acceso a este y otros sitios.

por parte de la población local lleva más tiempo. Nosotros sabíamos que esta ley iba a llevar por lo menos 10, 12 o 15 años hasta que se afianzara” (entrevista personal 2022).⁵⁶

En cuanto a los valores de conservación en la RAQ y al modo en que se conoce aquello que se persigue conservar, los técnicos de PC remarcan que se propuso un abordaje que trascendiera a lo “estrictamente arqueológico de vieja escuela, reducido a los bienes arqueológicos en su materialidad”. Si bien Casa de Piedra puede ser entendido como “un alero rocoso con representaciones rupestres”, se admite que para las comunidades, pasadas y actuales, el sitio es mucho más que eso. Por esto es que se les ha planteado a las comunidades relevar sitios y que en la ley de creación de la RAQ, en que por vez primera se definió en una ley provincial qué es un “bien arqueológico”, se ha incorporado la dimensión intangible.⁵⁷ Esto tuvo el propósito de habilitar a que las comunidades indígenas puedan comenzar a disputar “qué es lo arqueológico” a partir de otros sentidos y prácticas, no necesariamente en cuanto a lo plasmado en un objeto de acuerdo con lo estrictamente arqueológico en términos tradicionales. De esta manera, en comparación con el proyecto de ANPQ, emerge la posibilidad de que saberes no expertos influyan en mayor grado sobre la decisión acerca de qué debe ser conservado, más allá de necesitarse ratificación por parte de quienes administran la RAQ o de haber tenido que utilizar un GPS para relevar sitios sagrados. En palabras de Gabriel Benítez:

Que ellos pudieran registrar los sitios que les parecieran convenientes, sitios en tanto arqueológicos para ellos, y después nos pasaran a nosotros esa georeferencia y pudiéramos visitarlos con ellos y dejar depositado en la base de datos de registro de sitios arqueológicos que existen hoy en Córdoba (entrevista personal 2022).

Aquí, si bien el proceso es distinto al del proyecto de ANPQ, también se vuelve necesario relevar el área de acuerdo con ciertos conocimientos expertos —esta vez los valorados en el ámbito de la conservación y gestión del patrimonio arqueológico—, o ratificar y traducir lo relevado por otros no expertos, para así volver al territorio legible desde la administración estatal.⁵⁸

⁵⁶ Además de la no apropiación señalada, la gran mayoría de las personas que ha participado y apoyado el proyecto de ANPQ reconoce que nunca se supo bien qué sitios están efectivamente siendo conservados ni qué área abarca la RAQ. Por ejemplo, vecinos de fuera del ejido urbano de SMS no saben si algunos de los sitios arqueológicos de zonas como “El Rincón”, “Las Gramillas” o “La Banda” están protegidos por la ley. Sostienen que “no hubo un proceso de difusión de cuáles son realmente los registros que se conservan”. Por otro lado, también he observado que numerosas personas que han participado del proyecto de ANPQ no saben acerca de si la RAQ fue efectivamente declarada por ley.

⁵⁷ En términos de la Ley n° 9729, de “Patrimonio Cultural Intangible e Inmaterial de la Provincia de Córdoba”.

⁵⁸ Es interesante cómo Uribe y Ochoa (2008: 8), para el caso de La Playa en Guasapampa, sostienen que para “preservar y dar a conocer el patrimonio en peligro” es necesario “el registro de la mayor cantidad de sitios que se encuentran en la localidad arqueológica”.

Por otro lado, y como se adelantó, quienes han movilizad el proyecto de ANPQ encuentran como insuficientes la creaci3n de la RAQ y el abordaje llevado a cabo, principalmente por la forma en que se percibe que los valores de conservaci3n son definidos y atendidos. Adem1s, su creaci3n es percibida como “antidemocr1tica” porque “no se respet3 el proceso participativo previo y [porque] se meti3 otra autoridad de aplicaci3n, respondiendo a intenciones de la pol1tica partidaria”. Nery, el principal impulsor del ANPQ y representante en territorio de la SAC, se1ala:

No es lo mismo un 1rea definida como un 1rea de conservaci3n dentro de una ley como la nuestra, la n3 6964, o un 1rea que busca puntualmente conservar o proteger vestigios arqueol3gicos o todo lo que tiene que ver con la referencia de los pueblos originarios. Queda circunscripto a una identificaci3n por GPS, mapeado, un elemento de valor cultural, pero el otro contexto queda por fuera, No importa un ecosistema, solamente si hay un alero, un mortero, un lugar de construcciones l1ticas, elementos para cacer1a, etc., etc. Va a ser ese lugar de conservaci3n o de protecci3n, pero nada va a tener que ver aquella ladera o aquel arroyo o aquel espacio si es que no se comprueba que pueda verse afectado ese recurso arqueol3gico por alguna modificaci3n de esa ladera o ese arroyo. Es muy distinto, porque lo que nosotros propon1amos era todo lo contrario. [...] Nosotros propon1amos darle una respuesta, una herramienta, no solamente a las comunidades originarias, por muy justos que sean sus reclamos y reivindicaciones, pero no de una manera tan sucia y poco democr1tica. Nosotros est1bamos tratando hasta de adelantarnos al cambio clim1tico, transformar la econom1a. [...] Nuestro proyecto es vendido y se usa para calmar los 1nimos, y as1 es como de un d1a para el otro cambia la autoridad de aplicaci3n, y el actor principal que hizo todo el laburo queda de lado (entrevista personal 2021).

Al respecto, Guido P3rez tambi3n se1ala que hubo descontento con la implementaci3n de la RAQ, ya que “la discusi3n de origen era que est3 dentro del marco de la 6964, la ley de ANP de la provincia”. El guardaparque Facundo Romero apunta que desde la provincia se neg3 la creaci3n de la ANPQ y convenientemente se dispuso “declarar patrimonio arqueol3gico estos dos o tres sitios, lo que fue una gran frustraci3n. No tiene conectividad”. Agrega:

Lo m1s importante es la reserva forestal, porque el patrimonio natural sostiene lo cultural. Si no existe el patrimonio natural, lo cultural se va a perder. Y para conservar el recurso natural no hay nada mejor que declarar el ANP. Si no, es como declarar patrimonio cultural una pir1mide pero no conservar el valle del Nilo. Pero evidentemente hay gente con mayor peso pol1tico que otros. Nosotros que somos de ANP no ten1amos evidentemente mucho peso pol1tico y la Secretar1a de Cultura [sic] s1. Con toda la informaci3n que hab1amos acumulado, ellos dijeron ‘bueno, vamos a declararlo patrimonio arqueol3gico’. Parece que eso era qui3n es m1s amigo del gobernador, si el secretario de ambiente o el de cultura (entrevista personal 2021).

En sinton1a, la investigadora local Melisa Geisa recuerda que “fue una sensaci3n de desgaste muy grande. Y todo para que terminara despu3s decantando s3lo en tantos metros alrededor del mortero, de tal piedra o un alero”. No obstante, todas estas personas reconocen que el problema no es la RAQ en s1 misma, sino que se haya dado “competencia entre los proyectos”; “ten1an que reforzarse m1s que competir, ten1an que salir las dos cosas juntas, ser

complementarias”. Así, como sostiene Nery, “por más que esté la RAQ, se pueden solapar, pueden articular una reserva arqueológica con una reserva forestal y cultural con las categorías de la ley de ANP que tenemos en la provincia” (entrevista personal 2021).

Respecto de los señalamientos por parte de quienes han impulsado el ANPQ, Uribe recuerda y reconoce que, para su sorpresa, además de la SMC y de funcionarios pro mineros que se oponían al proyecto,⁵⁹ quienes impulsaban el ANPQ fueron uno de los grupos que más resistencia prestaron; “los ambientalistas y guardaparques no querían que se declarara reserva arqueológica”. Aclara que han tenido una reunión con la “gente de ambiente” para explicar que desde la RAQ no entienden a lo arqueológico por fuera del ambiente donde está. Expone:

Necesitamos de los animales circulando, necesitamos del agua, que haga el camino normal que viene haciendo hace siglos para que siga desgastando los sitios como tiene que ser, para poder interpretarlos. No nos sirve de nada que sea un espacio vacío, desmontado, sin agua, totalmente arrasado, como pasó en Guasapampa (entrevista personal 2022).

Además, se explicita la adopción de una aproximación propia de lo que ha pasado a denominarse “arqueología de paisaje”, de acuerdo con los trabajos que desde la década de 1980 comenzaron a realizarse en España (ver Criado-Boado 1999).⁶⁰ Desde esta aproximación, y muy resumidamente, un mortero sería un bien arqueológico que no puede ser entendido si no es en relación con otros y con el paisaje que le da sentido y razón al mortero o lugar de producción. Gabriel Benítez también explica que fue esta aproximación, además de la discusión en el seno de la arqueología acerca de lo que efectivamente puede ser considerado un “sitio arqueológico”,⁶¹ junto con la inclusión de sitios de importancia histórica provincial –como la Estancia Siguiman, entre otros–, lo que permitió establecer los polígonos que dieron lugar a un área de conservación de gran extensión. Agrega:

Al proteger el sitio también estás protegiendo el monte nativo, o deberías tener que protegerlo, porque son coberturas naturales que protegen los sitios tal cual están. Y cuando vos entendés que la arqueología puede ser mucho más que el bien material, empezás a proteger otros elementos que lo rodean. [...] Lográs que se arme algo que es muy interesante y que las comunidades lo han visto cuando vieron la ley. [...] Sirve como herramienta, yo también lo aprovecharía, porque me permite proteger el monte, el río, un montón de cosas, es mucho más que lo que se restringe a lo material, al sitio o bien arqueológico (entrevista personal 2022).

⁵⁹ Ejemplos de la presión ejercida por estos sectores fueron las amenazas y el despido sufrido por Piedrabuena, técnico de la SMC y quien trabajó en la ley de la RAQ junto a Uribe, luego de sancionarse la creación de la reserva. Por otro lado, también desde la SMC se intentó impugnar la delimitación de los polígonos del área apelando a un supuesto error metodológico en la georeferenciación, entre otras observaciones.

⁶⁰ Como ejemplo local, desde este enfoque, Pastor (2012) analiza las pinturas rupestres como constitutivas y formadoras de la realidad social en el valle de Guasapampa y en el cordón de Serrezuela.

⁶¹ Propuestas conocidas como “*non-site archaeology*” (Thomas 1975) o “arqueología distribucional” (Ebert 1992), entre otras, señalan que abordar los sitios como unidad de análisis, entendidos como puntos donde se agrupan bienes arqueológicos y sin considerar su distribución y continuidad en el espacio, provoca perder de vista el modo en que transcurre la vida humana fuera de esos lugares.

Por su parte, Uribe ilustra que este abordaje requiere regular prácticas como la caza ilegal por ejemplo. Esto debido no solamente a, como sucede en Guasapampa, el fuego realizado por cazadores que pernoctan en los aleros, dañándose así las pinturas, sino también a que la extinción de los animales representados en las pictografías repercutiría en una pérdida de sentido, afectando a las mismas pinturas.⁶² Luego, como es de esperarse, esto también implica la necesidad de que desde la ACC se diseñen estrategias y asignen recursos para controlar estas otras problemáticas, a pesar de sólo contar con dos arqueólogos para toda la provincia y de que uno de ellos se encuentre circunscripto a la zona de Cerro Colorado. Igualmente, no deja de criticarse el accionar del personal de la SAC por sólo querer proteger “los árboles”, sosteniendo que entienden al patrimonio cultural como “una pinturita”.

También respecto de la disputa en cuanto a la delimitación de los valores de conservación y aproximaciones posibles, los técnicos de la ACC igualmente cuestionaron el proyecto de ANPQ. Como sostienen, al enterarse sobre la marcha de su trabajo de la existencia previa de un proyecto de conservación que había sido llevado a cabo de forma participativa y por el que se proseguía solicitando aprobación, comentan que no existió la intención de “bloquearla” ni quisieron “invadir” con esta otra ley. A pesar de esto, tras hacer distintas consultas comprendieron que el ANPQ no iría a ser declarada debido a un error técnico; explican que al proponerse la categoría de “reserva hídrica” es necesario proteger el río Quilpo desde las nacientes, y no sólo un tramo de su cauce, ya que así no se garantizaría su conservación. Por esto fue que, teniendo el aval del gobernador y considerando los constantes riesgos sobre la zona, optaron por continuar la gestión para la declaración de la RAQ.⁶³ De todos modos, Uribe comenta:

Nosotros no entendemos lo arqueológico por separado, la única diferencia que entendemos es que nosotros somos la autoridad de aplicación. La gente de ambiente lo que tenía que

⁶² A partir de distintos trabajos en Guasapampa y el noroeste cordobés, en una zona donde habita una manada de guanacos genéticamente aislados desde hace siglos, desde la arqueología del paisaje puede entenderse que, al ser una población relacionada con las manadas que fueron pintadas en la zona, su extinción repercutiría sobre las pinturas, además de que afectaría otras prácticas, como por ejemplo el uso del pelaje o la pata del guanaco para realizar distintas curaciones (ver Costa y Barri 2018; Manzano-García *et al.* 2019; Costa *et al.* 2021).

⁶³ No obstante, la Ley n° 7.743 –de Ambiente de Córdoba– y la Ley n° 6.974 –de ANP de la provincia–son incluidas en la Ley Provincial n° 10.308 –de declaración de la RAQ– para su posible consideración ante la necesidad de tener que atender cualquier problemática que no pueda ser debidamente resuelta por medio de la ley de protección de bienes culturales, la Ley Provincial n° 5.543. Por otro lado, de acuerdo con la señalada falta de conectividad que haría ineficiente a la RAQ, los técnicos de PC sostienen que las dos reservas arqueológicas –Guasapampa y Quilpo– se pensaron en articulación, como por ejemplo con el “Corredor Biogeográfico del Chaco Árido” –de aproximadamente 1.000.000 de hectáreas en el oeste provincial– y otras áreas de conservación. Además, desde 2018 también se pliega sobre Guasapampa parte del nuevo Parque Nacional Traslasierra –aún en proceso de implementación– sobre la antigua estancia Pinas.

hacer era tomar la ley y usarla para lo que ellos quisieran, pero no... si no me cruzo la patita del ministerio para el otro lado... (entrevista personal 2022).

De esta forma, en los intentos por definir la realidad del problema y las soluciones para abordarlo, mientras que desde la SAC se precisa que la conservación del patrimonio natural mediante un ANP hace al cuidado del patrimonio cultural, ya que el primero “sostiene” al segundo, desde la ACC se plantea que abordar la conservación de los sitios arqueológicos y el patrimonio cultural incluye, inevitablemente, el cuidado de lo natural. No obstante, y como se mostró, las aproximaciones son considerablemente disímiles y entran en puja por la administración del territorio.

En cuanto a la gestión territorial de la RAQ, habiendo sido la ACC designada por ley como autoridad de aplicación, esta se vuelve la encargada de llevarla a cabo. Como explican los técnicos de PC, esto implica, por ejemplo, que ante cualquier emprendimiento minero, desde la SMC deban dirigirse primero a la ACC para conseguir su autorización. Además, se reitera la importancia de haber definido legalmente qué es un bien arqueológico y qué es una reserva arqueológica, algo que no existía previamente o cuyas definiciones eran antiguas, generándose que sólo estuvieran protegidos los bienes arqueológicos en sí mismos.

El personal implicado en la creación de la RAQ reconoce que, a diferencia de la SAC – más allá de la no implementación de la mayoría de las ANP provinciales y de las dificultades y presiones con que trabajan los guardaparques–, desde la ACC no tienen capacidad de control ni de acción preventiva, al ser que sólo son dos los arqueólogos designados para las más de 16.000.000 de hectáreas que hacen al territorio provincial. Por esto, buscan trabajar con otras instituciones, capacitando policías por ejemplo, y las comunidades. Además, contrariamente a lo planteado por el guardaparque provincial Julián Vergara, acerca de que “el cuerpo de guardaparques es el único instrumento viable que tiene el Estado para poder administrar el territorio y hacer cumplir los objetivos de conservación, ya sean naturales o arqueológicos” (entrevista personal 2021), Uribe remarca:

Desde la RAQ lo que estamos trabajando no es el concepto de ANP o de Parques Nacionales. La idea es ceder a las personas el control, que el Estado le cede porque ya está establecida por Constitución Provincial la obligación de los ciudadanos de proteger el patrimonio cultural [aunque no fuera reserva]. Entonces nosotros le aplicamos a todo el mundo la carga pública. ¿Querés comprar un terreno y hay un sitio arqueológico? Compralo, pero sabés que tenés carga pública y que lo vas a tener que cuidar. No se te va a imponer nada, pero no vas a poder construir como se te cante la gana, simplemente eso (entrevista personal 2022).

Además, se remarca que en lugar de la figura de guardaparque se busca la designación de un arqueólogo permanente en la zona y la promoción de la figura de “ciudadano comprometido” o de “comunidad originaria comprometida”. Para esto último también se presentó el proyecto

de otorgar una beca o contrato a al menos dos personas,⁶⁴ cuya función sería la de realizar informes, recorrer los sitios e incluso observar qué actividades realizan los arqueólogos. El objetivo, comentan, es que la comunidad tenga autoridad para administrar sus sitios, aunque esto aún no se haya podido lograr debido a las necesidades y ocupaciones cotidianas de los integrantes de las comunidades y debido a que desde el Estado no se han generado instrumentos ni se ha otorgado el reconocimiento necesario para hacerlo posible.

Para ir finalizando, y en línea con lo anterior, los técnicos de PC entrevistados lamentan el no aprovechamiento turístico de parte del municipio, lo que para ellos generaría un rédito importante al difundir que “el pueblo de SMS está dentro de una de las reservas arqueológicas más importantes de Córdoba, con una comunidad originaria viviendo adentro”. Al respecto, también se ha propuesto que, de haber guías en la reserva, estos sean integrantes de las comunidades. Como apunta Uribe, “no le saben sacar el provecho a eso, y a las comunidades, menos. Por decir, ‘bueno, miren, nosotros tenemos una comunidad originaria, están viviendo acá’”. Además, recuerda que se pagó un estudio independiente para analizar posibles circuitos turísticos en torno a los sitios (entrevista personal 2022). Por su parte, Benítez señala: “yo no veo que contacten a las comunidades originarias para que formen parte de los recorridos, caminatas, cabalgatas, para que cuenten su historia. Podrían hacerse centros de interpretación del patrimonio, senderos, cartelera y un montón de cosas más” (entrevista personal 2022).

Recapitulando, en este capítulo se mostró cómo a través de dos proyectos de conservación mediante AP a cargo del Estado provincial –uno a partir del impulso participativo para promover su intervención, el otro como resultado de decisiones de funcionarios y técnicos de agencias de Estado– se disputa la administración del territorio y las poblaciones que lo habitan al perseguirse definir problemáticas y formas de resolución de acuerdo con distintos intereses, concepciones de mundo y estructuras de gestión. Será objeto del próximo capítulo la manera en que comunidades indígenas trazan relaciones estratégicas con el Estado, las políticas de conservación y otros actores sociales para producir transformaciones que habiliten otros fines, como lo es “revivir el territorio ancestral”.

⁶⁴ Al momento esto no pudo ser concretado, señalándose, entre otras razones, a la finalización del Plan de Desarrollo Noroeste –debido al cambio de gobierno– como un problema para la obtención de recursos.

Capítulo 3:

LA LUCHA POR VOLVER A SER EN EL TERRITORIO COMECHINGÓN

Esa forma de expropiarle al Estado las mismas herramientas que tiene para oprimir.

Joven durante la presentación del mapeo participativo “Tay Pichín”, 2022.

En el capítulo anterior se mostró, para el caso del proyecto de Área Natural Protegida Orco Quebracho de la Cuenca del río Quilpo (ANPQ) y de la creación de la Reserva Arqueológica Quilpo (RAQ), la forma en que a través de la conservación a través de áreas protegidas (AP) se disputa la administración de los territorios y poblaciones. Además, se observó que su implementación en terreno deviene en campos de lucha a través de los que ciertos valores, conocimientos, maneras de gestión y modos de existir buscan prevalecer por sobre otros. No obstante, ese predominio nunca es completo. Aunque con capacidades desiguales, distintos actores generan acuerdos estratégicos, resistencias, negociaciones, impugnaciones o reinversiones de acuerdo con fines diversos.

De acuerdo con el objetivo de esta tesis, orientado a comprender la trama en que se articulan conocimientos, prácticas y luchas por el territorio, sus sentidos y la administración en pos de su cuidado, en este capítulo haremos foco en las relaciones estratégicas que las comunidades indígenas Tulián y Tay Pichín establecen con las políticas de conservación, diferentes organismos y políticas de Estado. Como se mostrará, su lucha no se limita a la “preservación, estudio, revalorización y difusión de los yacimientos y bienes arqueológicos descubiertos y a descubrirse” (Ley n° 10.308), ni a la “necesidad de protección de un ecosistema único” (Ferrerya *et al.* 2011). Desde las comunidades se procura lograr el reconocimiento del territorio ancestral y volver a *ser* en él, implicando esto una revitalización de sentidos, saberes y relaciones para así poder, finalmente, “revivir el territorio ancestral”.

A modo de introducción corresponde recordar que los pueblos indígenas de lo que actualmente es la provincia de Córdoba han sido invisibilizados y considerados extintos por el Estado argentino y provincial por más de cien años y hasta hace muy poco tiempo. En un contexto en que distintos procesos de re-emergencias étnicas han tenido lugar en Argentina y la región desde finales de la década de 1990 (ver Briones 2005; Gordillo y Hirsch 2010; Lázari 2010; Escolar 2018), en Córdoba estos también han ido reclamando públicamente el reconocimiento de su existencia como tales (Bompadre 2016; Palladino 2018). Sin embargo, su aparición en el mapa indígena argentino y la aceptación oficial por medio de agencias

estatales han tenido que esperar hasta el año 2008, cuando algunos de los grupos indígenas comunalizados en la provincia iniciaron el proceso para la obtención de la personería jurídica (Palladino 2014 y 2018; Bompadre 2016). Al respecto, las comunidades comechingonas sanavironas Tulián y Taku Kuntur, de la localidad de San Marcos Sierras (SMS), fueron de las primeras de la provincia en ser reconocidas por el Estado nacional al obtener la personería jurídica en el año 2010 (Palladino 2018). Como explican desde la comunidad Tulián, a partir de ese momento, en que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) se hizo presente en su localidad, decidieron “seguir los pasos de la ley 21.160,⁶⁵ caminar con el Estado” (Tulián y Palladino 2015: 242).

La figura de personería jurídica, como se indica en Palladino (2014), permite que los grupos comunalizados accedan al reconocimiento estatal, permitiendo ser concebidos como sujetos de derecho, incluso el poder tramitar la recuperación o titulación de tierras que tradicionalmente ocupan. Sin embargo, como explica el autor basándose en un caso etnográfico de la misma provincia, la contrapartida es que a través de este tipo de dispositivos, mientras se otorgan certificados de “legítimos indígenas”, a su vez se construyen efectos de esencialización, administración y control de las formas de emergencia de la alteridad. De este modo, acordando con Trouillot (2001), los sujetos se encuentran con el Estado mediante procesos de dominación y relaciones de poder que se manifiestan a través de lo que denomina “efectos de Estado”. Así, obtener la personería jurídica y “caminar con el Estado” necesita de un realineamiento y fijación de las identidades, sumado a volverse legibles mediante la adecuación a un lenguaje y saber producidos para la clasificación, regulación y gobierno de los colectivos sociales. Como venimos desarrollando, lo mismo sucede al protegerse el territorio por medio de AP provinciales, ya que estas, en tanto instrumentos del aparato estatal, implican la lectura y administración del territorio y las poblaciones de acuerdo con proyectos de gobierno externos a los de estas comunidades (Diegues 1996; Scott 1998; Escobar 1999; Trentini 2015; Ferrero 2018; Rodríguez *et al.* 2023).

Como corolario de lo descrito, el reconocimiento de las comunidades indígenas de SMS como actores sociales válidos para discutir rumbos políticos, proteger su territorio y ejercer demandas históricamente negadas por el Estado, paradójicamente exige la aceptación de las formas, lenguajes y dispositivos institucionales de la dominación para poder ser escuchados (Roseberry 2007). Sin embargo, a los fines de este capítulo, en el que interesa centrarse en las

⁶⁵ Mediante esta ley, que se desprende del artículo 75 inciso 17 de la reforma constitucional de 1994, en que entre otras cosas se dictamina otorgar la personería jurídica a las comunidades indígenas y reconocer su propiedad comunitaria, se persigue relevar las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades que fueron registradas.

perspectivas y estrategias de los actores para relacionarse con las políticas de conservación y el Estado en general, optaremos por evitar evaluaciones externas acerca de si existe o no subordinación, cooptación o autonomía (ver Ramos 2018). En su lugar, prestaremos atención a las experiencias y estrategias de las personas involucradas, donde lo estatal en distintas ocasiones es percibido como un campo de convergencia y disputa, donde es posible resistir, impugnar ciertas prácticas y denominaciones, generar transformaciones o incluso construir novedosas formas de relación con el Estado, no siempre percibiéndolo como una entidad unívoca, con legítimo poder centralizado y externo a la sociedad (ver Balbi 2010; Martínez Basallo 2013).

A partir de la narración de distintas acciones llevadas a cabo por las comunidades Tulián y Tay Pichín⁶⁶ en pos de lograr la protección y devolución de su territorio junto al reconocimiento de su identidad, aquí se mostrará cómo se producen “grietas” (Scott 1985), aprovechando contradicciones propias de la heterogeneidad estatal para, aunque accionando *desde* o *con* el Estado, producir resignificaciones y transformaciones siempre dirigidas a lograr el fin último de ser reconocidos, ampliar su autonomía y volver a *ser* en el territorio que hoy se encuentra en manos privadas y bajo protección de la RAQ.

3.1. Volver a narrar la historia

Son numerosas y diversas las prácticas llevadas a cabo por miembros de las comunidades indígenas de SMS en que se busca volver a narrar la historia en indisociable relación con el territorio.⁶⁷ Una de ellas es la celebración denominada “La Tulianada”, llevada a cabo cada 17 de marzo desde 1998.⁶⁸ En ella se conmemora aquel 17 de marzo de 1806 en que el cacique

⁶⁶ Nos centramos en estas dos comunidades porque son las que luchan más activamente por el reconocimiento y la defensa territorial.

⁶⁷ Es relevante contrastar las prácticas en que la historia vuelve a ser narrada con el manejo propio de las AP. Por un lado, con las ANP el foco actualmente se concentra en la biodiversidad y distintos fenómenos ecológicos, considerándose la historia –siempre hegemónica– en términos secundarios y en tanto patrimonio (ver Chapin 2004; Ferrero y Gomitolo 2017; Klier 2018; di Pasquo *et al.* 2021; Rodríguez *et al.* 2023). Así es que, por ejemplo, como se describió en el capítulo anterior para el caso del ANPQ, para hacer conservación no interesa quién sea el dueño de la tierra –incluso aunque quienes sostengan esta premisa apoyen la lucha indígena–. Por lo tanto, desde el manejo se dedica atención a los procesos históricos en función de los efectos ecológicos que generen, y sólo cuando estos puedan ser abordados por las técnicas de gestión de un ANP; por ejemplo, la problemática mencionada por un técnico acerca de la introducción de peces exóticos en el río Quilpo (ver capítulo 2). Por otro lado, en relación con las aproximaciones arqueológicas que dan lugar a las conceptualizaciones de “recurso” o “bien arqueológico”, estas fácilmente remiten a la idea de testimonios de un pasado acabado. Así, la historia condensada en lo devenido “vestigio” o “reliquia del pasado”, salvo que sea resignificada y utilizada de acuerdo con otros proyectos políticos, no necesariamente habilita a la lucha en el presente (ver Trigger 1989; Uribe y Ochoa 2008; Bellelli 2012; Iparraguirre 2017; Escolar 2018; Gordillo 2018).

⁶⁸ Luego de cambiarse el nombre de la plaza “General Paz” a “Cacique Francisco Tulián” en 1992 –a los 500 años de la conquista–, con la realización de la primera “Tulianada” se buscó reunir a las familias que comparten origen para reivindicar las raíces. Esta fue considerada como el resurgimiento de los Tulián. Sin embargo, con el

Francisco Tulián consiguió la gran hazaña de que la corona española le reconociera, mediante juicio, la propiedad sobre una parte⁶⁹ de las tierras que ocupaban y que posteriormente desde la provincia de Córdoba y el Estado argentino se desconoció y negó.

La historia vuelve a narrarse, por ejemplo, también a través de las charlas y talleres abiertos al público en general que brinda la familia de Celeste y Melinio Tulián en su casa devenida paseo cultural en SMS. En este se persigue la recuperación y comunicación de la historia, el mantenimiento y recreación de prácticas rituales además de la producción y comercialización de medicinas y alimentos elaborados con productos del monte de acuerdo con la herencia de la memoria familiar (ver Saur Palmieri y Geisa 2019). Asimismo, el encuentro en el trabajo de campo etnográfico del que consta esta tesis también habilitó que la historia vuelva a ser narrada; al caminar el territorio con Capi Tulián, él me fue guiando hacia restos de pircas, cimientos de casas, entre otros sitios donde se condensa la historia de su pueblo y que actualmente están amenazados por variadas causas (ver capítulo 2). También me mostró sobre plantas y animales de importancia, sobre sus usos y relaciones de acuerdo con la memoria familiar, esperando que esta tesis también aporte a hacer visible historias que se buscó silenciar y a la protección de esos sitios que aglutinan la memoria.

Las prácticas mencionadas de reconstrucción de la memoria y relato de la historia, acordando con lo propuesto por Ramos (2011 y 2016) y Ramos y Rodríguez (2020), tienen un carácter performativo, en tanto que a través de su recuperación y puesta en acto se producen efectos en el presente, integrando trayectorias y generando sentidos colectivos. En una entrevista personal del 2020, Mariela Tulián me explicó que recuperar y poner en valor la historia de su pueblo era también una forma de resolver contradicciones y diferencias internas, siempre procurando “construir ese mundo para todos”. Además, comentó la importancia de compartir entre hermanos, intercambiar, escuchar a los abuelos y estar juntos, ya que “así se piensa mejor”. De esta forma, la recuperación del pasado a través de la memoria es indisociable de la reconstrucción de la identidad étnica, la cual, como se mostrará, se materializa en los posicionamientos de sus miembros y orienta las acciones a llevar a cabo.

En sintonía con lo anterior, como observó Isla (2003) siguiendo a Bajtín, la memoria como narración del pasado tiene un carácter cronotópico, en el sentido de que se realzan o iluminan acontecimientos de importancia en el pasado que permiten comprender de una

paso de los años, referentes comunitarios señalaron la manipulación municipal de la actividad, convirtiéndola en un atractivo turístico que no las representa (ver Bompadre 2016; Saur Palmieri y Geisa 2019: 299).

⁶⁹ Si bien la colonia tenía leyes más protectoras que el Estado nación respecto de las tierras de las comunidades, lo restituido en aquel momento es ínfimo en comparación con el territorio de las comunidades, habiendo sido convenientemente considerado el espacio de acuerdo con lógicas de uso y concepciones occidentales.

manera particular el presente e incidir sobre el futuro, sobre todo cuando ésta explícitamente se usa como emblema para la disputa política. Así por ejemplo, durante la presentación del sitio web denominado “Tay Pichin, Tierra de Comechingones” (ver Tay Pichin 2022), elaborado para reflejar las experiencias y resultados del mapeo territorial participativo realizado por las comunidades y un equipo de extensión de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC),⁷⁰ Mariela Tulián comentó:

Nuestra comunidad tiene el orgullo, el honor, de ser heredera de una historia hermosa. Nosotros le iniciamos juicio a la corona española, ganamos ese juicio. El territorio es entregado a la comunidad un 17 de marzo del año 1806, por eso estamos haciendo la presentación un 19, porque nos empezamos a movilizar el 17 de marzo en recordatorio, en conmemoración de todo eso, por eso esa energía está hoy acá (notas de campo 2022).

Las prácticas en que la historia vuelve a ser narrada por distintos miembros de las comunidades, haciendo énfasis en el enorme logro del cacique Francisco Tulián, que orgullosamente es considerado “el primer abogado indígena”, orientan un sentido de lucha, donde continuamente se resalta que el pueblo comechingón fue siempre activo y comprometido políticamente, ejerciendo estrategias de lucha tan audaces como pacíficas. Así, la lucha actual por el reconocimiento de su identidad y su territorio, que posteriormente al logro del recordado cacique el Estado negó, se presenta como una herencia a reivindicar. Sin embargo, de forma algo contradictoria, como se ha discutido en el seno de las comunidades, la lucha por el autogobierno como legado del cacique, junto a la puesta en valor de la memoria, demandaron del cotejo con la documentación oficial aceptada como legítima para aspirar a que la “verdadera historia, que es tan fuerte y tan rica, sea reconocida en San Marcos” (entrevista personal 2020). Como ejemplo de esto, Mariela Tulián, *casqui curaca* y referente intelectual y espiritual de la comunidad Tulián, desde el año 2004 ha estado investigando en el Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba, en el Archivo General de la Nación y la Dirección General de Catastro provincial, entre otros organismos. Mediante estas investigaciones, la comunidad accedió a información y mapas de importancia, permitiendo mostrar contradicciones en los documentos oficiales y presentar a la política estatal como

⁷⁰ Este trabajo, que se motorizó a partir de un acercamiento de las comunidades a la UNC, se realizó desde el año 2016 en el marco de dos proyectos de extensión. Como se da a conocer en la página oficial de la cartografía: “Los proyectos tienen como objetivo la realización de relevamientos territoriales y mapeos colaborativos entre miembros de los Departamentos de Antropología y Geografía de la Universidad Nacional de Córdoba y las mismas comunidades. Desde el inicio, buscamos reflexionar sobre las metodologías participativas y extensionistas, y tratamos de poner en diálogo la perspectiva indígena, la de los enfoques etnográficos y los procesos de mapeamiento y relevamiento territorial. [...] Hemos buscado que las comunidades indígenas no sean objeto de nuestros diálogos y prácticas extensionistas, sino interlocutores y sujetos de co-construcción de conocimiento” (Tay Pichin 2022). Se profundizará en la sección 3.4.

inmoral, dando fortaleza y legitimidad, ahora *oficial*, al reclamo territorial comunitario de lo que antiguamente fuera conocido como el pueblo de Tay Pitín, Tay Pichín o Tulián Cabiche.

El libro “*Zoncoipacha, desde el corazón del territorio: el legado de Francisco Tulián*” (Tulián 2016),⁷¹ fue publicado a partir de las investigaciones mencionadas. En este se exhibe una reconstrucción del juicio ganado por Francisco Tulián, donde luego de que el Marqués de Sobremonte, Virrey del Río de La Plata en ese momento, les reconociera la propiedad de una parte de los terrenos reclamados, por medio de un acta se produjo la aludida restitución de 1806 (ver Tell 2012 y lo relativo al acto de devolución en Tulián 2016: 82-4). Además, la información hallada permitió avanzar sobre la mensura de su territorio ancestral y habilitó a mostrar, desde la misma comunidad, cómo el Estado provincial los reconoció, para luego desconocerlos, y la forma en que se avanzó sobre estos pueblos dando lugar a la apropiación y venta de sus tierras comunitarias, muchas de ellas cuya ocupación indígena había sido reconocida y respetada por las autoridades coloniales (Tell y Castro Olañeta 2011).

No es la intención explayarse al respecto en este trabajo, pero consideramos relevante al menos mencionar que desde los últimos tiempos se han realizado estudios, varios de ellos motivados por las distintas re-emergencias indígenas o directamente a cargo de familiares de quienes sufrieron las expropiaciones (ver Reyna 2018 y 2020), en que se muestra el modo en que el Estado provincial se apropió de sus territorios: tras la inserción de la provincia al mercado mundial, en sintonía con los intereses de las elites liberales y del gobierno nacional en búsqueda de expandir las fronteras, por medio de la ley 854 del 27 de diciembre de 1881 – conocida como la “Ley General de Comunidades” –, se buscó mensurar las tierras de los denominados “pueblos de indios” con un fin “modernizador y civilizador” sobre la permanencia anómala de una organización social considerada *primitiva* (Boixadós 1999; Tell 2014). Mediante este proceso se pretendía lograr una reconfiguración territorial, rematando al mejor postor las parcelas resultantes y volviéndose la propiedad de carácter individual y privado.

En 1885, con una modificación y endurecimiento de la ley anterior, directamente se dispuso ejecutar la expropiación por “razón de utilidad pública” (Tell 2014: 91). Más allá de esto, se ha logrado constatar que fue recién entre 1892 y 1895 en que el despojo se hizo efectivo en la zona. Además, valiéndose de su memoria familiar confrontada con la documentación hallada, desde la comunidad se enfatiza acerca de que el despojo no se dio sin resistencia física ni política por parte de varios de los habitantes de esos territorios

⁷¹ Puede verse un análisis de la obra en Álvarez Ávila (2020).

comunitarios. Un ejemplo es el caso de Antonio Tulián, *casqui curaca* a cargo de la salvaguarda territorial en ese momento, encontrándose además una carta firmada por varias familias dirigida al gobierno que permite dar cuenta de algunas de las acciones tomadas en un clima de amplia disconformidad (ver Tulián 2016:114; Reyna 2018). También durante la presentación del trabajo de cartografía social “Tay Pichin”, Mariela explica:

En 1881 cuando se sanciona la ley [854] una comitiva muy grande de la comunidad viaja a Córdoba capital y firma un convenio con el gobernador donde el gobernador de la provincia de Córdoba en ese momento se compromete a respetar la propiedad comunitaria indígena en SMS. Ese convenio se hizo solamente para ganar tiempo, porque en 1892, 11 años después, envían a un agrimensor a disolver el territorio. Nuestra comunidad obviamente se resiste y lo envían de nuevo a Córdoba, a Ramón Vivanco, que era el agrimensor. La provincia le designa una comitiva del ejército, vuelven a SMS y mensuran una parte del territorio. La comunidad se organiza y con comitiva del ejército y todo, los mandan de vuelta a la provincia. Lamentablemente en esa situación, la provincia de Córdoba pide intervención al gobierno nacional y Ramón Vivanco vuelve con todo el poder del ejército argentino. SMS es tomado por el ejército argentino entre 1892 y 1895. En nuestro pueblo, frente a la plaza, en una vivienda, hoy un local comercial, el ejército arma su cuartel en lo que fue un centro público, porque no era clandestino, un centro público de detención, tortura y muerte para todos aquellos miembros de la comunidad que se negaran a ese desmembramiento de nuestro territorio que es un solo cuerpo vivo, un solo ser vivo. De esa situación hay un montón de ancestros, abuelos, que no pueden contar la historia, pero también hay herederos y descendientes de familias que se fueron del territorio y llevaron parte de esta memoria oral. Conozco un hombre de 73 años que se llama Daniel Tulián que relata muy duramente cómo sus abuelos le contaban que cuando tuvieron que huir en esa época, caminaban todo el día, no podían detenerse, y de noche se subían a los árboles para dormir, porque los seguían persiguiendo para matarlos. [...] Y por otro lado también la comunidad Timoteo Reyna, que incluso tiene documentación de esa época, donde Timoteo Reyna era uno de los *casqui curacas* en esa época, le llega una citación por parte del capitán del ejército donde lo citan a él como familia, y le dicen que ese día el capitán del ejército le va a indicar dónde va a ser la parcela donde van a vivir a partir de ese momento. Esa parte de la comunidad se va y hoy en día son una comunidad indígena, la comunidad Timoteo Reyna, que son parte de nuestra comunidad también, son un pedacito nuestro, que está por ahí deambulando, porque nos condenaron a ser parias en nuestro propio territorio (notas de campo 2022).

La reconstrucción de la historia realizada por las comunidades indígenas permite esbozar nuevas lecturas del pasado, y a partir de estas dar valor y orientar sus reclamos actuales. En este caso por ejemplo, la comunidad Tulián ha logrado acceder al expediente completo del juicio de Francisco Tulián realizado a la corona española a comienzos del siglo XIX, el cual actualmente constituye una prueba documental, que fue presentada al INAI, de ocupación comunitaria histórica sobre el territorio hoy reclamado. Además, se señala como contradicción legal que, más allá de que la provincia haya disuelto a las comunidades indígenas mediante la ley de 1881, y haya disuelto a la de San Marcos en 1892 a través de un acta, todavía consten reclamos a nombre de la “comunidad de indios de San Marcos” hasta 1895. Sumado a esto, se plantea que, en todo caso, el avance y despojo sobre su territorio fue

“cosa juzgada” previamente, habiéndose desconocido la anterior sentencia que hizo efectiva su devolución en 1806.

Retomando el interrogante planteado en la introducción del capítulo, acerca de la dificultad de saldar la tensión entre la ampliación de la autonomía y a la vez “caminar con el Estado”, se observa que poner en valor la memoria familiar requirió de una paradójica necesidad: someter la memoria al cotejo con las fuentes documentales escritas consideradas legítimas. Solo de esta forma es posible reclamar un mayor grado de veracidad sobre lo que desde la comunidad se sabe que es “la verdadera historia”. En este sentido, pareciera entenderse que la documentación textual hegemónica, a diferencia de la memoria oral, no fuera producida en circunstancias concretas y de acuerdo con intereses particulares, sino que en esta se podría encontrar el registro último de lo que *realmente* aconteció (Ramos 2011). Más allá de que al volver a narrar la historia se acude a la supuesta capacidad estatal para imponer estatus de verdad a la documentación textual perteneciente a las instituciones oficiales (Bourdieu 1997), aquí también se observa cómo se producen grietas que permiten vehiculizar sus reclamos, adecuándolos a los lenguajes y formas de la dominación, incluso utilizando las propias tecnologías estatales, pero de formas novedosas, generando resignificaciones y buscando subvertir órdenes de acuerdo con otros objetivos reivindicatorios (Roseberry 2007).⁷²

En sintonía con la estrategia descrita, por ejemplo, Capi Tulián supone que la pérdida de la lengua pudo deberse a que recordados *curacas* como Francisco y Leandro Tulián, entre otros, hayan tomado la lengua del conquistador como estrategia para la lucha. Entonces, tal como en el pasado, desde las comunidades explican que se producen concesiones y se asumen limitantes; por ejemplo, al tener que conformarse con únicamente poder dar mayor validez a lo recordado según la posibilidad de su contrastación con las fuentes oficiales. No obstante, aquí el Estado, junto a sus instituciones y dispositivos, se vuelve un campo predilecto para ejercer la lucha política, por momentos deviniendo coyuntural y no dado. Además, se producen otras relaciones con el Estado, por fuera de las que se experimentan a través de sus efectos (ver Gaztañaga *et al.* 2016). Son un ejemplo las relaciones establecidas con personal del área de Patrimonio Cultural (PC) de la Agencia Córdoba Cultura (ACC), quienes advirtiendo la negación de la presencia indígena en Córdoba desde los discursos provinciales y nacionales, reconocen esta otra narración de la historia, como también reconocen a sus

⁷² Cabe aclarar, como cuenta Mariela, que el acceso a estas fuentes documentales no fue sencillo, requiriendo de una autorización de la Oficina de Derechos Humanos de Córdoba, limitándose la obtención de copias de los archivos o cuestionándose su presencia, entre otras espesuras que debieron y deben ser sorteadas.

líderes y miembros comunitarios y al territorio comechingón. Por esto es que, como se mostrará en la sección siguiente, desde sus lugares también procuran diseñar políticas y proyectos que impliquen el reconocimiento por parte del Estado y la sociedad civil.

3.2. La protección del territorio

No son pocas las ocasiones en que las comunidades indígenas de SMS –frecuentemente en compañía con otros sectores de la sociedad que procuran el cuidado y conservación del entorno– se movilizan en pos de frenar alguna actividad que pone en riesgo sitios considerados de importancia, muchos de los cuales son parte del reclamo territorial actual llevado a cabo por estas. Al respecto, algunos de sus integrantes, con fuerte implicación moral y emociones que atraviesan los relatos, me han contado sobre episodios en que se encontraron cuidando un sitio sagrado que estaba siendo alambrado y desmontado a su alrededor o acerca de las veces que detuvieron avances de la actividad minera en zonas que reclaman como territorio comunitario ancestral. Por esto, en esta sección describiremos las formas en que las comunidades indígenas han procurado proteger sitios del área donde terminaría siendo creada la RAQ por ley provincial n° 10.308 a fines de 2015. Tal como se planteó, haremos foco en las relaciones estratégicas que las comunidades establecen con las políticas de conservación, organismos y políticas estatales para proteger su territorio, incluso “a pesar del Estado”.

Como se detalló en el capítulo anterior (sección 2.3), en abril de 2014, integrantes de las comunidades indígenas junto a otros actores de SMS y alrededores bloquearon el inicio del trabajo de la empresa José Luis Calvo, que pretendía explotar la mina Cerro Negro –en la zona del paraje Pinto (ver imágenes 2, 11 y 12)– principalmente en búsqueda de cuarzo y wollastonita (ver CCAIA 2014; Tulián y Gut 2018). Para lograr suspender las actividades de la empresa resultó clave apelar a la presencia de patrimonio arqueológico comechingón en los Cerros Negro y Blanco, lo cual, sumado a otras irregularidades, no constaba en el estudio de impacto ambiental realizado por la Secretaría de Ambiente de Córdoba (SAC). Respecto del bloqueo del avance minero, Mariela recuerda:

Una empresa minera vino a destruir nuestro territorio y nosotros nos levantamos como pueblo, hicimos una pueblada. La empresa solamente trabajó 24 horas. En esas 24 horas hicieron un daño irreversible, porque un cerro blanco de cuarzo bien constituido ya quedó sin su cima, pero logramos frenar a esa empresa minera. Yo creo que nosotros no tomamos dimensión de eso. SMS no toma dimensiones de lo que hicimos en ese momento, porque no fuimos solamente las comunidades indígenas las que reaccionamos en ese momento, y tampoco fuimos miles, éramos 20, 30, pero nos paramos frente a esa máquina. Recuerdo a nuestros jóvenes subidos a la máquina, y el recuerdo que no nos queríamos bajar del cerro si no bajaba la máquina. Nos bajamos después de que bajara la máquina. Y nos decían ‘bueno, bajen, ya está, ya la frenamos, ya va a salir la máquina’, y decíamos ‘no, no nos movemos de

acá hasta que no baje la máquina'. [...] Nos va a quedar para la memoria eso que hicimos que fue monumental, porque no muchos pueblos pueden contar que frenaron una empresa minera en sólo 24 horas de saqueo minero. Y no solamente frenamos la mina Cerro Negro, el emprendimiento minero Cerro Negro, frenamos 28 pedidos de exploración minera en el Quilpo. [...] Hasta el día de hoy la empresa [José Luis Calvo] sigue teniendo la intención de explotar ese cerro, y lo seguimos luchando, pero lo ganamos ya en ese momento, cuando tomamos el cerro, eso es lo que hay que hacer. Lamentablemente lo único que se puede hacer es ponerle el cuerpo. Y lamentablemente, como decían los jovencitos en aquella época, si nuestras vidas quedan ahí, bueno, va a ser con justa razón (notas de campo 2022).

A partir de lo sucedido, tras la intervención de los técnicos Uribe –de la ACC– y Piedrabuena –en aquel momento trabajador de la Secretaría de Minería de Córdoba (SMC)– que constataron las irregularidades denunciadas, se comenzó a trabajar de manera articulada con las comunidades indígenas, a los fines de, entre otras cosas, ampliar los registros sobre los sitios arqueológicos en la zona amenazada (ver capítulo 2). Así, con la incorporación de Gabriel Benítez al equipo de PC, se convocó a las comunidades para realizar los relevamientos de los sitios conocidos por estas pero de los que se carecía de información oficial. Para tal fin, desde el equipo técnico de arqueología del área de PC se entregó un GPS a las comunidades, lo que además se pensó como una forma de reconocimiento hacia las mismas. Al respecto, Benítez comenta:

La idea en ese momento fue que las comunidades fueran reconocidas como tales, varias personas teníamos esa intención, y se generaron algunos dispositivos. [...] Se hizo una entrega de un GPS con un documento, que por lo menos yo lo hice a propósito así, con el que se les transfería en calidad de préstamo a representantes de comunidades originarias, y ahí no se hablaba de ‘descendientes’. Y lo firmó un representante de la ACC. A mí me pareció importante porque era como que de alguna manera, por debajo de la mesa, ellos estaban reconociendo a las comunidades originarias. Es un documento, en función de un aparato que es el GPS, como un primer acto de reconocimiento (entrevista personal 2022).

Tras los relevamientos, las comunidades entregaron una carpeta con la información producida a la ACC. En su momento, esto fue tomado positivamente por parte de las comunidades, siendo que recientemente se les había informado sobre la existencia de 28 pedidos de exploración minera en la zona del Río Quilpo.⁷³ Además, como me comentó Benítez, los resultados de los relevamientos permitían disputar un territorio mayor al que le fue reconocido –aunque luego negado– a Francisco Tulián. Si bien hay versiones encontradas acerca de la

⁷³ En el área abundan *evidencias arqueológicas* como distintas ruinas, aleros con pictografías, morteros, conanas, petroglifos, pircas, etc. A los fines del estudio destaca Casa de Piedra que, como se adelantó, es objeto de diversas prácticas y parte del reclamo territorial indígena por su importancia histórica y espiritual. Para las comunidades este es un sitio comunitario de transmisión de memorias y conocimientos, además un centro energético vinculado a la sanación, donde se practican ceremonias desde tiempos inmemoriales. Como también ya mencionamos, además del peligro asociado a la actividad minera, la zona en general se ve amenazada por el huaqueo, excavaciones arqueológicas, actividades de algunos turistas cercanos al *New Age* y especulación del turismo empresarial, entre otros factores. Para mayor información acerca del sitio y sus sentidos desde la perspectiva de las comunidades ver Álvarez Ávila y Palladino (2019) y Tay Pichin (2022). Igualmente, en el próximo capítulo contrastaremos sentidos indígenas acerca de Casa de Piedra y los del grupo de ascetas que residen en las inmediaciones.

cantidad de sitios relevados por las comunidades, estas sostienen que a lo largo de seis meses de trabajo, con los sitios aportados sumados a los ya conocidos, se contabilizaron 450, representando aproximadamente un 40% del total. No obstante, surgieron inconvenientes en el momento en que desde la ACC se convocó a reunión a las comunidades mostrando mapas realizados a partir de lo que estas habían estado registrando. Al respecto, Mariela reconoce haberse asustado en ese momento y me comenta:

Nos dimos cuenta de que la provincia quería hacer algo más con eso, porque empezaron a venir con mapas, no sé... De pronto en una reunión que tuvimos en la plaza nos mostraron mapas de lo que veníamos registrando. Y me asusté porque realmente yo tenía una carpeta donde estaban todos los sitios ubicados en GPS en el mapa y había fundamentación y no sé qué más. No nos aclararon qué, pero nos decían 'están haciendo algo maravilloso'. Entonces nosotros frenamos el mapeo ese. Y dos meses después nos salen con la creación de la RAQ. No fue una intención nuestra crear la reserva arqueológica. Nosotros lo que estábamos haciendo era protegiendo los sitios de los emprendimientos mineros. No creíamos que iba a ser utilizado en nuestra contra eso. [...] La Constitución de la Provincia de Córdoba dice que los sitios arqueológicos deben pertenecer a la provincia, son recursos de la provincia. Entonces, se apropiaron de una manera muy sólida. Por así decirlo, un derecho constitucional es lo más fuerte que hay, entonces se apoderaron de nuestros sitios. Por supuesto que contradice lo que dice la Constitución Nacional, que plantea justamente el concepto de preexistencia (entrevista personal 2020).

Así, a través de la constatación oficial de la presencia de restos arqueológicos en el territorio reclamado por las comunidades, la provincia reconoce la preexistencia indígena en el área. Sin embargo, el reclamo territorial no es escuchado como tal. En su lugar, a partir de los registros existentes y los creados con participación de las mismas comunidades, desde la ACC y el área de PC se impulsó la creación de la reserva movilizándose la intención de proteger esos sitios de acuerdo con el interés provincial (ver La Tinta 2016 y capítulo 2). Como comenta Mariela, aludiendo a la presencia de patrimonio arqueológico, el Estado provincial se apropiaría de la administración del territorio objeto de disputa. En sus palabras:

No podemos renunciar a la protección de nuestro territorio. Pero nosotros no estuvimos nunca de acuerdo en que esto fuera declarado Reserva, ¡porque esto es nuestra propiedad comunitaria! La provincia, yo creo que se anticipó, por la puesta en marcha del nuevo Código Civil, que reconoce en el artículo 18, la propiedad comunitaria indígena como una figura territorial existente y legal, por primera vez en la historia argentina (Tulián y Palladino 2015: 252)

Entonces, en tanto herramienta del aparato estatal, a través de la creación de la RAQ no solamente se protegen los sitios arqueológicos, haciendo legible al territorio según necesidades y capacidades de gobierno, sino que también se lo interviene y se administra el proceso de revitalización étnica, delimitando los reclamos y acciones posibles.

Cabe recordar que prácticamente de forma simultánea a la creación por ley de la RAQ se creó el Consejo Provincial Indígena. A los fines de la administración, más allá de las

intenciones, usos y resignificaciones por parte de las comunidades, como sostiene Alfonso Uribe, la creación del consejo sirvió para armonizar las relaciones entre estas, para encausar su trabajo en conjunto y para promover la organización de las mismas de acuerdo con las regulaciones y modos de gestión de la administración estatal; “para poder saber quién es quién” (entrevista personal 2022). Además, en relación con distintas prácticas que ponen en peligro el patrimonio arqueológico, Alfonso explica:

Nosotros no estamos en contra de que las comunidades administren los restos arqueológicos, pero sí les pedimos que se organicen y nos digan cómo los van a administrar. [...] La comunidad todavía no está en condiciones de poder parar el huaqueo, pero por ejemplo, cuando las comunidades nos dijeron ‘el regidor es Capi Tulián’, nosotros nos movimos con el regidor. [...] No es que el Estado está en contra de que administren sus bienes, pero sí estamos intentando que ellos decidan cómo lo quieren hacer y quién va a ser la autoridad, para que a los 15 o 20 días, o al año, no tenga que caer de nuevo el Estado, con toda la policía, a buscar quién destruyó el sitio arqueológico, quién se llevó restos óseos humanos, etc. [...] Terminamos entre comillas tutelando, direccionando el accionar de ciertas cosas de las comunidades. [...] Pero sí buscamos que cada vez sean más autónomas. [...] El Estado no tiene la intención de apropiarse de nada, simplemente que vos, ciudadano tengas la herramienta, o el propio Estado, de que si alguien va y lo rompe o se lo lleva, de poder accionar para recuperar la pieza y que no salga del lugar (entrevista personal 2022).

Por su parte, Gabriel Benítez reconoce como un punto tensionante el hecho de que tanto la ley de creación de la RAQ como los registros arqueológicos sirvan a las comunidades para disputar la historia y sentidos en torno al territorio concentrado en manos privadas, pero que a su vez, de acuerdo con la Ley Nacional n° 25.743, la administración y dominio de los sitios y objetos arqueológicos o paleontológicos conocidos y a conocerse corresponda a la provincia. En este respecto, Gabriel señala:

Hay montones de elementos que están en su espacio y que no son de ellos entre comillas, porque legalmente pertenecen a la provincia. [...] Es un problema, pero también una vez que vos decís que eso es tuyo lo tenés que poder proteger. [...] También tenés por otro lado gente que ha sido huaquera, que tenía un montón de cosas en su casa y que después adscribe originaria, y vos sabés que en el fondo siempre fueron coleccionistas y siempre estuvieron saqueando sitios. Y hoy por hoy la figura de adscribir originario le permite disputar esos recursos y seguir ejerciendo ese tipo de prácticas, y digo... demarcado por las mismas comunidades, que no es la realidad de SMS (entrevista personal 2022).

No obstante lo planteado hasta aquí, si bien desde PC se supone que la restitución de tierras difícilmente sea posible en el corto plazo en Córdoba, más allá de reconocer que las comunidades indígenas de SMS están entre las mejores posicionadas para alcanzarla, se ha intentado lograr el reconocimiento y restitución a partir de la donación de privados. Aunque no prosperó, este es el caso de Caruso, propietario de “Kursaal”, una de las empresas de extracción y comercialización de granito más importantes del noroeste cordobés, y dueño de una gran extensión de tierras del lado oeste del río Quilpo, donde se encuentran Casa de Piedra y otros sitios de importancia para las comunidades (ver imágenes 13 y 14). Si bien en

un primer momento se procuró que Caruso realizara una donación con cargo de la zona de Casa de Piedra y sus alrededores, como un gesto de reconocimiento y renuncia a su propiedad

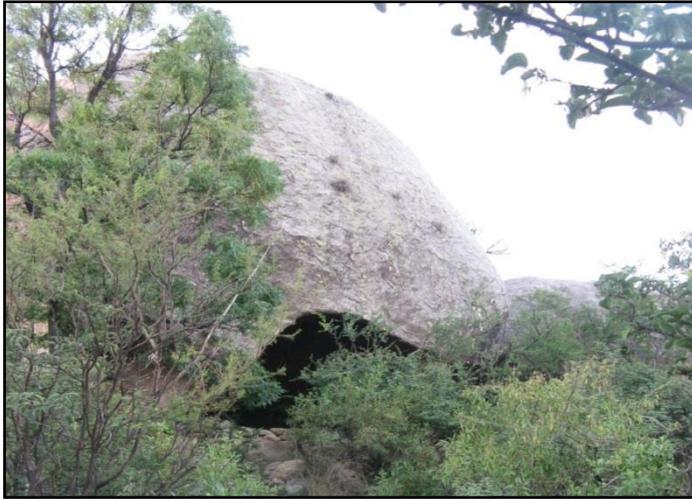


Imagen 13: Casa de Piedra. Frente, vista exterior.
Fuente: fotografía tomada personalmente (2016)

–lo que a su vez lo libraba de la carga pública sobre lo que pudiera pasar en el sitio y sus inmediaciones–, la intervención de personal jerárquico de organismos estatales y de los abogados de Caruso transformó la figura de donación en un comodato. Esta transformación, entre otras particularidades, fue discutida fuertemente, al ser que implicaba negar la propiedad comunitaria.

Como recuerda lamentándose Uribe, “entre lo necesario y lo viable, era un primer pasito de reconocimiento de quien fuera en la provincia de Córdoba que diga ‘miren, esto se lo reconocemos, está dentro de la reserva, está dentro del territorio de esta gente y es de ellos’” (entrevista personal 2022).

Para las comunidades, esta restitución hubiera sido una forma de comenzar a reconstruir el territorio indígena, aunque por el momento el reconocimiento sólo alcanzó para proteger sitios arqueológicos, la mayoría de estos en tierras privadas, mediante la creación de la RAQ. Respecto de su creación, Mariela sostuvo:

Necesitamos retornar al equilibrio con nuestro pasado y eso se hace cada vez más importante recordarlo, porque la provincia crea la RAQ sobre nuestros sitios sagrados, que serán utilizados como un insumo turístico de parte de la provincia. Son todas cuestiones así, de tanta prepotencia, y esos fantasmas del utilitarismo y el turismo empresarial sobre lo que es nuestra espiritualidad (Famá Hernández 2017).



Imagen 14: Propiedad de Caruso. Sendero a Casa de Piedra
Fuente: fotografía tomada personalmente (2022)

No obstante, como entiende Capi, acerca de que “hay que ir por pasos, no por todo a la vez”, dar a conocer sobre la existencia de la reserva es una forma de motivar el respeto y la

protección de su territorio. Esto debido a que si bien el desarrollo turístico en SMS (ver sección 1.2) aprovecha la presencia de sitios arqueológicos y de otras manifestaciones indígenas, prácticamente no refiere a la RAQ. Por su parte, Capi plantea: “si yo fuera el encargado, pondría un cartel en la entrada del pueblo: ‘usted está ingresando a una reserva arqueológica, respete’. Con lo de las veredas y el basural la gente sí se empieza a enterar” (entrevista personal 2022).

Sumado a lo anterior, desde las comunidades indígenas y desde parte del equipo de PC, se observa que el proyecto y la votación de creación de la RAQ a su vez significaron que las autoridades del gobierno provincial reconozcan los efectos perjudiciales que genera la actividad minera sobre el patrimonio cultural y natural. A su vez, la creación de la reserva sancionada por el Estado provincial habilitó a que las comunidades Tay Pichin y Tulián pudieran denunciar a funcionarios del mismo Estado, como ha sucedido con el caso del intendente de SMS. Este fue denunciado por la remodelación y extensión de las veredas alrededor de la plaza Cacique Tulián –sin contar con el estudio de impacto arqueológico por parte de la ACC– sobre un cementerio indígena ancestral, y por el manejo del basurero municipal que también se encuentra dentro de la RAQ. En el caso del basural, el intendente Briguera fue imputado y procesado por su ampliación, la cual impactó sobre un sitio



Imagen 15: Basurero municipal. Ampliación
Fuente: fotografía tomada personalmente (2022)

arqueológico donde destaca la presencia de botijos⁷⁴ (ver imágenes 15, 16 y 17) (ver Bortolon 2021; Fontaine 2021; La Voz 2021; Maidana 2021).

⁷⁴ Recipientes de arcilla que se utilizaban para acopiar semillas y distintos alimentos.



Imagen 16: Basurero sin clasificación
Fuente: fotografía tomada personalmente
(2022)



Imagen 17: Botijo en zona del basurero
Fuente: fotografía tomada personalmente
(2022)

Por su parte, durante lo que va del procesamiento, Briguera ha participado en medios locales buscando impugnar el reclamo indígena, polarizar partidariamente el conflicto y confrontar a quienes bregan por la conservación con el resto de sanmarqueños. En sus palabras:

Yo creo que las personas que hicieron esa denuncia hicieron algo muy malicioso no solamente para mí, sino para la sociedad. [...] Vos no podés poner una ley dentro del pueblo [la de creación de la RAQ] quitándole todos los beneficios. [...] Nosotros le pedimos a cultura que mandara a algún arqueólogo que revisara si hay remoción de sitios arqueológicos. No hay, es todo una mentira, igual que lo que pasó en la plaza. [...] Y cuando la provincia toma a las comunidades originarias, y no lo son, ya es una mentira. Porque no existen las comunidades acá en SMS. Comunidad es cuando todos viven en el mismo lado [...] A los indios los habré visto en la televisión (Esto es lo que hay 2023).

En la misma línea, en el medio municipal “La Muni en el aire”, Briguera diría:

No estoy en desacuerdo de resguardar el patrimonio cultural de SMS, pero primero tenés que darle el servicio a la gente, porque es lo que corresponde. Si vamos a pensar en los muertos, no es fácil. [...] A mí lo que más me preocupa es que uno tiene que perder tiempo en esas cosas. Y son cosas que se inventaron, porque si vos te ponés a mirar para atrás, las comunidades originarias no existían en SMS. [...] Uno ahí se da cuenta que esto es armado. [...] Lo que más molesta es que uno haga las cosas y que haga bien las cosas. [...] Cuando ven a alguien que hace tantas cosas, tal vez se les va más lejos la posibilidad de ser una competencia a esta gestión, entonces eso es lo que más les molesta. No es que les moleste el tema de la basura o el tema de los sitios arqueológicos (Medrano 2022).

Tal como sucedió con el caso del basural, en SMS y otras zonas de Córdoba, comunidades indígenas, ambientalistas y diversas organizaciones de la sociedad civil han comenzado a denunciar actividades que amenazan sus territorios a través de la constatación de la presencia de patrimonio arqueológico en estos. Incluso, estas agrupaciones han motorizado la realización de relevamientos a modo de obtener “razones científicas” para hacer frente a obras que, sin contar con licencia social, avasallan los territorios. Un ejemplo de esto se da en el

marco de la resistencia frente al trazado de la autovía de Punilla (ver Bortolon 2022). Así, podría pensarse que se da una *arqueologización* del reclamo social. Es decir, a partir de sufrirse la vulneración de derechos, se apela a la presencia de patrimonio arqueológico y a la reglamentación en torno a su protección como forma de defenderse y ejercer reclamos instrumentalizando la legislación vigente y el trasfondo sociopolítico actual.

Tras todo lo expuesto hasta aquí, nuevamente, pensar al Estado como un actor monolítico y omnipotente, que se expresa afectando la vida de las personas a través sus disposiciones y prácticas, podría contribuir a su reificación, oscureciendo las contradictorias y complejas formas de legitimación de intereses disímiles y ejercicio del poder. En su lugar, algunas propuestas que han seguido lo planteado por Abrams, acerca de que el Estado no es más que un “triunfo del ocultamiento”, una “máscara ahistórica de ilusión legitimadora que ocultaba el secreto de la no existencia del estado” (Abrams citado en Balbi 2010: 179), invitan a prestar atención a los entramados entre instituciones o agencias oficiales, organizaciones y la sociedad civil en general. En estos existen jerarquías y capitales desiguales, promesas y amenazas, utopías y distopías que son constitutivas de aquello que entendemos por Estado (Martínez Basallo 2013; Gaztañaga *et al.* 2016).

En el caso analizado, la línea divisoria que separa al Estado provincial de comunidades indígenas en proceso de revitalización sería el resultado de un mecanismo de ejercicio de poder, donde evidentemente no existe una entidad estatal acabada y monolítica, sino una arena de disputa en la que se conjugan prácticas de dominación, resistencias, negociaciones, contestaciones y acuerdos. Entendido de este modo, lo estatal en todo caso podría constituir una especie de mecanismo legitimador al que acceden de forma desigual actores que buscan sostener cierto orden mientras que otros buscan subvertirlo (Martínez Basallo 2013: 160).

Siguiendo con lo propuesto arriba, la creación de la RAQ, al no requerir la expropiación para dar lugar a la restitución reclamada, no requiere que se destinen grandes fondos ni atenta significativamente contra los propietarios de las tierras que esta abarca. Por otro lado, si bien hasta el momento no se ha desarrollado considerable actividad turística estatal o privada en relación directa a la creación de la RAQ, sí se han incrementado las visitas a algunos sitios a partir de su incipiente inclusión en la oferta turística de la zona, a menudo beneficiando económicamente al sector turístico privado –dueños de hospedajes o servicios de transporte y a algunos de los propietarios de tierras en donde se encuentran sitios de especial atractivo, entre otros–. Como ejemplo que no pretende agotar el dar cuenta de la complejidad del caso, recuérdese la familia criolla que habita del lado este del río Quilpo. Esta vive de una pequeña producción de cabras criadas a monte abierto, la elaboración de quesillos, dulces y panes,

entre otros productos elaborados para autoconsumo o venta a los turistas que se acercan con deseo de pernoctar en la zona de acampe dentro de su propiedad o de conocer Casa de Piedra u otros sitios. Durante varios años, y hasta fines del 2021, a los visitantes se les cobró el paso ineludible por su tierra para llegar a Casa de Piedra,⁷⁵ que se encuentra a una distancia aproximada de 2 kilómetros desde su vivienda y el camping de nombre homónimo, debiéndose cruzar el río Quilpo e ingresar a la propiedad de Caruso para arribar al sitio (ver imágenes 2 y 14). Además de las actividades mencionadas, Ángel, joven de la familia, junto a su pareja comenzaron a ofrecer distintos servicios adicionados al de acampe; por ejemplo, la venta de alimentos y bebidas en una proveeduría. A su vez, en los últimos años sumaron nuevas instalaciones para brindar al visitante mientras que en simultáneo se han interesado por fraccionar y vender parte de la tierra que perteneció a Elvira Saucedo, quien en su momento supo participar de los talles para promover la creación del ANPQ y cuyos intereses se centran mayormente en la economía campesina.

En una entrevista del 2019, Julieta, pareja de Ángel, quien durante los últimos años se encargó de administrar el paso, demostró interés por los sitios y la historia pasada comechingón, pero a la vez sostuvo que no tolera a los Tulián y a miembros del resto de comunidades, entre otras cosas porque “quieren pasar en auto y sin pagar”. Al respecto, argumentó que “Casa de Piedra será comechingón, pero acá es privado... y lo dicen los papeles”. En estos casos, entender al territorio en clave de recursos arqueológicos o sitios de interés, en sintonía con lo discutido por parte de quienes impulsaron el proyecto de ANPQ y fueron detractores de la RAQ, no atenta contra su propiedad ni las actividades que realizan.

Por otro lado, aunque también en línea con lo anterior, Noelia López, empleada municipal vinculada con la actividad turística, desconfía de la autenticidad de quienes adscriben como indígenas. Así, desliza que la protección del territorio y la obtención de la personería jurídica podrían ser formas de simulación que tienen detrás una motivación por conseguir “beneficios individuales”, los cuales no se corresponden con lo que ella entiende por una “lucha común” (entrevista personal 2019).

Por su parte, los y las trabajadores de la SAC y otras personas vinculadas al proyecto de ANPQ, como se trabajó en el capítulo anterior, enfocados en la conservación ecológica, no ven al reclamo territorial indígena como un objetivo que haga a la conservación ambiental. No

⁷⁵ El reciente cese de la cobranza por el paso tiene que ver con la venta de las tierras que van desde su vivienda hasta el conocido como “vado de Casa de Piedra”, por donde se cruza el río Quilpo para llegar al sitio. Desde ese entonces, el cobro se realiza por dejar el vehículo o por el pernocte. La venta de esta importante fracción será tratada en el próximo capítulo, al ser que fue comprada por uno de los integrantes del grupo practicante de espiritualidades contemporáneas y ascetismo ecológico.

obstante, sí reconocen como legítimo su reclamo, entendiéndolos además como “aliados”, por *naturaleza*, de la conservación. Esto se encuentra atravesado por una óptica paternalista y en el marco de la instalación de una visión estereotipada de lo indígena, en las últimas décadas convertido en el “nativo ecológico”, imaginado como autosuficiente y con un estilo de vida preindustrial (ver Ulloa 2005). Así, en palabras del guardaparque Facundo Romero:

Quedan descendientes de pueblos originarios, y mucho mestizo digamos. [...] A mí me resulta muy bueno el reclamo, porque en realidad el territorio es de ellos, todo el territorio, esa es la verdad. Y los comechingones que parecían extintos en realidad no están extintos. Yo considero que habría que entregarles las tierras para asegurarles presencia en el futuro. [...] Ellos tienen un manejo distinto al productor rural. No es que hacen un manejo sustentable, sino que ellos hacen un manejo de autosustentación. Es decir, no van a tener más animales de los que pueden criar, no van a tener más de eso. El dato está que inclusive ni siquiera tienen más hijos de los que pueden tener, ese tipo de cosas (entrevista personal 2021).

Luego, y resaltando un aprovechamiento instrumental del reclamo indígena en pos de la conservación ambiental, el guardaparque Julián Vergara señala:

Son herramientas de protección, como la ley de bosques, la RAQ. Los pueblos originarios son instrumentos para poder proteger ese sitio hasta que el Estado [la SAC] intervenga. Nosotros los usamos para defenderla, para protegerla. Quizás los actores menos pensados tienen mucho poder. [...] Los pueblos originarios, quizás por derechos humanos o por las convenciones internacionales, tienen una fuerza muy importante que nosotros no tenemos. Y eso nos da un aire, para que podamos continuar la tarea (entrevista personal 2021).

Aunque de otro modo, pero también desde una visión estereotipada de lo indígena, otro posicionamiento acerca del reclamo territorial que interesa presentar es el de Freddy, quien resulta en un referente de jóvenes practicantes de espiritualidades contemporáneas y ascetismo ecológico que se acercan al territorio en cuestión. De edad avanzada y con más de 13 años viviendo en carpa en una zona cercana a Casa de Piedra, sostiene respecto de quienes reclaman por el territorio ancestral: “no son verdaderos Tulián. Están en el sistema. Son posesivos, quieren quedarse con Casa de Piedra. No son comechingones... los indígenas no son posesivos. [...] Casi nunca vienen... no saben lo que es Casa de Piedra” (notas de campo 2019).⁷⁶

De los posicionamientos presentados hasta aquí, y que por razones de espacio y objetivos del trabajo no podemos detallar con mayor profundidad, al menos nos interesa destacar el modo en que distintos documentos estatales son valorados como legítimos por algunos actores, como por ejemplo un título de propiedad, mientras que otros, como el reconocimiento que otorga una personería jurídica, son impugnados. Dado que en la textualidad estatal se encarnan formas de vida y motivaciones de los sujetos que las valoran y manipulan con

⁷⁶ Las concepciones de lo indígena por parte de Freddy y este grupo serán abordadas en el próximo capítulo, así como también las formas en que estos actores disputan el territorio en cuestión.

distintos propósitos (Das y Poole 2008), para algunos actores, los comechingones actuales no serían más que una creación de la burocracia estatal motivada por especulaciones individuales. Sin embargo, las mismas acusaciones de ilegitimidad no recaen sobre los reconocidos como dueños también por documentos oficiales ni sobre los mapeos realizados por instituciones estatales.

Como se ve, la creación de una reserva arqueológica provincial sobre un sitio reclamado como propiedad comunitaria indígena, en parte constituye una forma de ejercer presencia y control sobre el territorio en disputa y sobre los grupos sociales implicados. Mediante esta se persigue imponer un marco conceptual y jurídico que discipline y encauce las enunciaciones y acciones posibles. No obstante, se intentó mostrar que su creación no se encuentra aislada de un entramado complejo de actores que, aunque con desigual capacidad de acción, hacen de la práctica estatal un “campo de fuerza”⁷⁷ difícilmente reductible a un molde bidimensional entre clase gobernante y subalternos (Roseberry 2007: 121). Al respecto, aun cuando Uribe reconoce como una función del Estado la regulación de procesos como el de una revitalización étnica, a su vez observa cómo las comunidades últimamente se han ido apropiando de las herramientas y legislación en torno a la conservación de acuerdo con sus propios fines. Entonces, si bien admite que a las comunidades que buscan ampliar su autonomía y ejercer reivindicaciones negadas por el Estado se les requerirá ciertos modos de organización y de realización de sus demandas, siendo esto un efecto de relaciones coloniales históricas, explicita que el objetivo de su equipo de trabajo es avanzar en pos de que en algún momento sean las comunidades las que administren su propio territorio. Además, subraya:

Te lo cuento desde lo personal y desde lo que a nosotros nos toca manejar desde el Estado, desde el gobierno. Hoy en día no hay una política real dirigida hacia cómo trabajar con las comunidades. Eso no existe. Hubo ese primer intento incipiente con de la Sota. [...] Yo creo que en algunas cosas hemos retrocedido desde el gobierno de de la Sota, pero también a veces es piola, porque deja campos a ocupar y las comunidades se han prendido de eso, y entonces en la dormidera van apareciendo cosas. [...] No hay una política del Estado, son políticas que se van tomando desde las áreas y corre un poco hasta por criterios personales te diría (entrevista personal 2022).

Desde las comunidades valoran como indispensables los vínculos establecidos con personal de distintas áreas de Estado, como sucede con algunos trabajadores de PC o, en su momento, de la SMC. Por ejemplo, sobre Gabriel Benítez sostienen que él ha sido parte esencial en la “consolidación de esos lazos de confianza mutua con PC de la provincia”. De todos modos, más allá de los numerosos acuerdos, la profunda confianza por su palabra y consejo, e incluso el afecto, no desconocen esperables puntos de disidencia, al ser que “él trabaja para el Estado,

⁷⁷ La metáfora thompsoniana de “campo de fuerza” es discutida por Roseberry (2007) por su bidimensionalidad estática. En su lugar, invita a observar la multidimensionalidad de lo social, lo político y lo cultural.

y nosotros, desde las comunidades indígenas, trabajamos para proteger los sitios a pesar del Estado” (entrevista personal 2021).

Como se intentó mostrar en esta sección, y acordando con diversos autores (Li 2007; Vaccaro 2007; Ferrero 2014; Ferrero y Arach 2019; Trentini 2019), las políticas de gobierno de un territorio y la administración de las relaciones y acciones posibles no se expresan en terreno como paquetes cerrados y acabados. Siguiendo a Li (2007), las formas múltiples en que se expresa el poder junto a las relaciones establecidas entre distintos actores generan brechas y contradicciones desde donde creativamente el poder es disputado. En palabras de Ferrero (2018: 110), “los espacios de poder pueden ser pensados como campos de lucha donde confrontan y negocian actores con intereses divergentes”. Empero, y en relación con lo que se describirá en el próximo apartado, la interacción de los actores involucrados, junto a sus discursos y estrategias, se encuentran dentro de un marco que se estructura y sostiene, sea de forma intencionada o no, mediante el ejercicio de poder (Martínez Basallo 2013).

3.3. Hegemonía y lo que puede ser protegido o reclamado

En relación con lo expuesto hasta aquí, se puede sostener que con la creación de la RAQ desde el Estado provincial se concede el reconocimiento de la preexistencia indígena y se instrumentan medidas para ejercer la protección de distintos sitios. De todos modos, y más allá de las diversas estrategias en juego, esta concesión significa, a la vez, una inversión en la propia hegemonía, limitando el reclamo y cuidado a las posibilidades que habilitan las concepciones de “restos arqueológicos” o “sitios de interés”, no cuestionando la propiedad del territorio –y así desalentando reclamos o futuros pedidos de expropiación–, ni discutiendo los marcos ontológicos y epistemológicos de la gubernamentalidad estatal (ver Ramos 2018).⁷⁸

Al respecto de la noción gramsciana de “hegemonía”, corresponderá aclarar que aquí acordamos con la lectura que realiza Roseberry (2007: 127), entendiéndola como “lucha” y no como consenso ideológico. Así, en todo caso la hegemonía será una relación o un proceso problemático mediante el cual se delimita lo que se puede proteger y se generan horizontes de visibilidad sobre lo que es posible pensar y reclamar. De esto se desprende que las estrategias, las formas de organización y lenguajes desde donde resistir o contestar, se encuentren modelados por el mismo proceso de la dominación.

⁷⁸ Se pueden consultar los trabajos de Rodríguez de Anca (2013) y Sabatella (2013), quienes abordan dos casos en relación con el pueblo mapuche. Las autoras muestran cómo las políticas culturales vinculadas al patrimonio pueden apelar a un imaginario pluralista y abrir formas de participación a la vez que restringir demandas y acciones posibles, en poco alterándose relaciones coloniales vigentes.

Desde las comunidades indígenas, lejos de consentir la concentración de poder, en reiteradas ocasiones se opta transitoriamente por establecer acuerdos, resistir o contestar según posibilidades contextuales, pero intentando no perder de vista las potenciales oportunidades para abrir discusiones que se pretenden cerradas. Así por ejemplo, estas se han apropiado de la aproximación de la arqueología del paisaje (ver sección 1.3.1) para defender su territorio. En una recorrida con Capi, me cuenta que “de nada sirve que haya un morteral y sólo eso, todo pelado alrededor. La idea es que el mortero está relacionado al algarrobo, al mistol, al chañar, a la medicina del monte” (entrevista personal 2022). De acuerdo con sus usos y la memoria familiar, me hace saber sobre las distintas medicinas elaboradas con doradilla, palo amarillo o contrayerba, sumado a los preparados con animales de lugar, como por ejemplo la grasa de las iguanas. También en sintonía, durante la presentación del mapeo participativo Tay Pichin, Capi explicaría:

Las comunidades no solo vemos la piedra, vemos todo el entorno. [...] Nosotros decimos que si no tenemos buena agua, no tenemos buen ambiente, y no tenemos buena salud. San Marcos se está nutriendo del río Quilpo. Si no hubiésemos salido en ese momento [de avance minero en el 2014], hoy ya tendríamos una contaminación, no tan solo en el río Quilpo, sino también en el dique, a nuestros vecinos de Cruz del Eje también los afectaría muchísimo. Esta situación nos lleva a que empecemos a trabajar todo el territorio y prevenir todo este tipo de situaciones, porque después nos vamos enterando de que la minera iba a ir mucho más allá, se hablaba de que iban de tener 200 personas trabajando en ese sector, que iban a trabajar por 5 años. Iba a ser una contaminación grande (notas de campo 2022).

No obstante, y como se comentó en el capítulo anterior (sección 2.3.1), las comunidades en proceso de revitalización, en búsqueda de ampliar su autonomía en todo sentido, empiezan a disputar qué es lo arqueológico. En esta línea, se realizan y hacen públicas prácticas y concepciones en torno a la protección del territorio, y de “revivirlo”, que *desbordan* la legislación, saberes y lógicas asociadas a la conservación de bienes arqueológicos o recursos naturales (ver Ramos 2016). Por ejemplo, también en la presentación del mapeo, Celeste, integrante de la comunidad Tulián, comentaba acerca del momento en que se dirigieron a frenar la actividad minera en 2014 y sobre lo que implica que se destruyan restos o sitios arqueológicos:

Cuando llegamos ese día no dialogamos con nadie, plantamos ceremonia, fue una ceremonia larga. Estamos hablando de un territorio que queda a veinte treinta kilómetros de acá, y por un camino que no es difícil pero tampoco es fácil, y a medida que íbamos haciendo la ceremonia iban llegando las camionetas de PC, SMC ya estaba, de Policía Ambiental, etc. [...] El problema cuando pasan estas cosas no es que borran la memoria, ni siquiera que arrasan con la historia. El problema cuando pasan estas cosas es que rompen los seres que sostienen nuestra vida, la vida de los seres humanos. Rompemos a quienes están sosteniendo nuestra vida acá en esta tierra, rompemos los cursos de agua, rompemos una piedra, que tiene vida, que tiene una memoria, y que no solamente sirve para moler, sino que también sirve para reflejar las estrellas y para sincronizar con el resto del universo. Entonces es gravísimo (notas de campo 2022).

La censura cosmológica histórica sufrida por estos grupos también tuvo lugar con el ordenamiento territorial en el marco de la Ley de Bosques Nativos y con el proyecto de creación del ANP Orco Quebracho de la Cuenca del río Quilpo (ANPQ). Durante los años 2008 y 2012 se realizaron distintos talleres de integración comunitaria en los que se discutió acerca de las medidas de conservación convenientes para atender a las distintas problemáticas de la zona, pero como se detalló en el capítulo anterior, las voces expertas en conservación ambiental, además de las del sector turístico, prevalecieron por sobre otras. Así, en el proyecto final se menciona, siguiendo lo explicitado por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), que las ANP son una herramienta fundamental para “proteger las especies amenazadas del mundo” y que estas cumplen un “papel esencial no sólo como proveedoras esenciales de servicios de ecosistemas y recursos biológicos, sino como elementos fundamentales en las estrategias de mitigación del cambio climático”. Por otro lado, entre las formas de integrar y beneficiar a las familias propietarias de la zona, se señalan el posible pago por los servicios ecosistémicos⁷⁹ que se derivan de las áreas de bosque nativo presentes en el área, además de la propuesta de reconversión productiva a partir del aprovechamiento del turismo regulado y la disminución de la cría de ganado, entre otras actividades (Ferrerya *et al.* 2011). Sin embargo, respecto de los conocimientos que obturan lo decible y los abordajes posibles en torno a las problemáticas en la zona, Mariela discutía con expertos en ciencias ambientales:

Desde la ciencia se le pone precio a nuestro territorio, cuantificando sus servicios ecosistémicos, comparando regiones distintas. Vos no podés determinar así nomás qué lugar es conveniente para preservar, cuál para desmontar.... Nuestro territorio es un ser vivo que no se puede desmembrar (notas de campo 2017).

En la versión final del proyecto de ANPQ, además de una extensa enumeración y descripción de las especies de flora y fauna de la región, de ciertas características geomorfológicas e hidrológicas, y de la importancia de conservar un “ecosistema de vital importancia”, se menciona la necesidad de hacer control efectivo de los “recursos culturales” y “recursos arqueológicos” del área, para poner al resguardo uno de los “principales atractivos culturales en la zona, como lo es el alero bajo roca denominado ‘Casa de Piedra’” (Ferreyra *et al.* 2011: 5). En relación con esto, cabe destacar que a lo largo de todo el proyecto y en la mayoría de las entrevistas que realicé a quienes participaron e impulsaron el ANPQ, lo que se dice acerca de estos sitios se encuentra mediado por discursos expertos alineados con la gubernamentalidad estatal y los intereses turísticos. Abundan las remisiones al pasado sin

⁷⁹ También propuesto por quienes se encargaron de la creación de la RAQ, agregando la potencial posibilidad de reducir la valuación fiscal para comprometer a la gente en la protección de los sitios en sus propiedades.

considerar los reclamos actuales de las comunidades comechingonas que han ido revitalizándose durante los últimos años, disputando sentidos y reclamando el derecho al reconocimiento de su territorio y la protección de los sitios sagrados dentro del perímetro que abarcaría el ANP. A modo de síntesis, en el proyecto de ANPQ se concluye:

Gran parte de la región, se caracteriza por poseer un destacado paisaje y belleza escénica, con rasgos fisiográficos y formaciones geológicas de atracción como lo es la zona de ‘Casa de Piedra’, sumado a la calidad y cantidad de las agua cálidas de los ríos transparentes que forman ollas, que atrae a diferentes sectores de la sociedad para la recreación (Ferreya *et al.* 2011: 8).

Mientras que quienes impulsaron el proyecto de ANPQ se enfocan en una administración del territorio que tienda a la conservación o la “restauración del ecosistema” y en las posibilidades de compatibilizar este manejo con la producción y la actividad turística,⁸⁰ desde las comunidades indígenas se persiguen objetivos distintos, que trazan otras direcciones y trayectorias, mientras que albergan y recrean diferentes proyectos existenciales. Así por ejemplo lo expresaba Mariela Tulián en la presentación del mapeo participativo:

Hoy todos estos sitios sagrados y altares ceremoniales son propiedad privada. Algunos sitios están alambrados, están siendo desmantelados, de alguna manera mancillados, alienados. Algunos sitios son de conocimiento público y por eso se utilizan hasta para hacer ceremonias de otras culturas, como es Casa de Piedra. Y tenemos situaciones muy diversas, pero la realidad es que las comunidades indígenas no somos dueñas del territorio. Tampoco lo somos si tuviéramos el título, tampoco lo seríamos, no tenemos ese pensamiento, nosotros somos hijos del territorio, pero sí tenemos derecho al reconocimiento de la propiedad comunitaria indígena, y estamos en el proceso de ese reconocimiento, que tarde o temprano va a llegar. Esto también que sea como un mensaje. Nosotros no vamos a dejar de luchar por ese reconocimiento de la propiedad comunitaria indígena, porque amamos demasiado el territorio, porque nos enorgullece demasiado nuestra historia, nuestra identidad, nuestra genética, nuestra sangre, porque somos este territorio. Y si nosotros a lo largo de nuestras vidas no logramos alcanzar el reconocimiento vamos a heredar esta lucha a nuestros hijos, porque somos territorio, no podemos hacer otra cosa, nuestras misiones de vida son estas, caminar el territorio. Y tampoco quiero que se queden con eso, lograr la propiedad comunitaria indígena no es el objetivo, es el comienzo, porque recién a partir de que podamos vivir de manera soberana, el autogobierno y la libre determinación en nuestro territorio, vamos a poder hablar de una verdadera educación intercultural, de una verdadera medicina del territorio, del buen vivir, de un montón de cosas, de un ejercicio real de nuestra espiritualidad... porque nuestra cosmovisión hoy en día está dentro de esas propiedades privadas, está parcelada, alambrada, y esa espiritualidad así... si bien no muere, pero está dormida, no la podemos vivir en plenitud como deberíamos. Y no la van a matar nunca, no la van a matar nunca. Está ahí, es un espíritu vivo, latente y que fluye, y que brota desde

⁸⁰ Como otro ejemplo, desde la ONG Aves Argentinas, explicitan la necesidad de adecuarse a la agenda internacional y de aprovechar oportunidades que se presentan. Mediante un trabajo de relevamiento en la zona se hace referencia a la RAQ como parte de “un corredor de turismo de naturaleza”, donde se “integran áreas naturales protegidas y los atractivos naturales y culturales de la región”, con abundantes “vestigios de los pueblos originarios”. Desde la ONG comentan que intentan “contribuir a la puesta en valor y protección de la diversidad natural y cultural, fomentando un turismo sustentable que integre y respete las comunidades locales y los ecosistemas naturales de esta región” (Ripoll y Filadoro 2018: 12). Queda abierto el interrogante acerca de qué sucede cuando las prácticas de comunidades en proceso de re-vitalización étnica, entendidas como folklore o tradición por estas organizaciones, no se alinean con estos modelos propuestos.

nuestros corazones, y nuestra sangre, que nos grita desde adentro. Así que acá estamos, y acá estaremos (notas de campo 2022).

La tensión entre lo considerado necesario y lo posible impregna las luchas de las comunidades. Estas lograron frenar la explotación minera en 2014, también cuando en diciembre de 2017 y en otras ocasiones hubo intentos de reactivarla (ver La Tinta 2017; Tulián y Gut 2018). Junto a otras amenazas, como por ejemplo la destrucción de lo considerado patrimonio arqueológico por parte de propietarios privados que buscan evitar que sus tierras sean objeto de futuros reclamos, o el impedimento de acceso a sitios a donde miembros de la comunidad buscan ceremoniar, demandan de acciones rápidas y efectivas para lograr que el territorio sea protegido, a veces optándose momentáneamente por aplazar la lucha por el autogobierno en su territorio y por volver a *ser* en él.

En un encuentro presenciado a comienzos de 2020, integrantes de la comunidad Tulián discutían sobre las posibles estrategias para lograr la protección del territorio frente a posibles nuevos avances mineros. La diversidad de estrategias de acuerdo con las capacidades e intereses de cada integrante es positivamente valorada.⁸¹ Para lograr el cuidado de los sitios considerados “sagrados”, “altares ceremoniales”, parte de su historia, identidad y espiritualidad, “donde viven espíritus”, se busca no limitar la protección a los modos de existencia que habilitan las categorías de “patrimonio arqueológico” o “recursos naturales y culturales”. Sin embargo, ante situaciones urgentes que ponen en juego la protección del territorio o que niegan su acceso a este, prevalece el movilizarse valiéndose de la legislación vigente. Así, ante la amenaza de un posible nuevo avance minero se presentaron como opciones acudir a lo normado por la Ley de Bosques Nativos, reclamar por la protección del hábitat del cóndor, “que está en peligro de extinción y en el Cerro Negro hay una condorera”, enfatizar sobre los sitios de interés arqueológico, entre otras leyes ambientales o amparos previamente conseguidos por otras organizaciones indígenas. En estos casos, algunos de sus miembros reconocen como problemático el tener que adecuar sus reclamos a legislaciones cuyos marcos ontológicos y epistémicos de pretendida universalidad niegan la particularidad del arraigo, los lazos, saberes y mundos que buscan revitalizar (Ramos 2016 y 2018; Blaser 2019).

En el caso mencionado, la posibilidad o no de ejercer un reclamo a través de la protección de una especie o el patrimonio, valorados según su escasez, limita el ejercicio de su

⁸¹ Entre ellas se encuentran la “transmisión cultural” por medio de la elaboración y ofrecimiento de alimentos y medicinas que como comunidad continúan recolectando del monte, al que entienden como “refugio” de su cultura, la participación en distintos espacios culturales y los propios de agencias o instituciones estatales, la producción de material de difusión, la permanente comunicación con distintas organizaciones indígenas y ambientales, las prácticas de reconstrucción de la memoria o la participación en movilizaciones.

autonomía e impone un marco sobre lo es que posible reclamar y el modo de hacerlo, además de que demanda la intervención de conocimientos expertos, muchas veces indisociables de la dominación y ajenos a su lucha. “Revivir el territorio sagrado”, como dicen desde la comunidad, que implica también una reivindicación ontológica y la búsqueda por recuperar la autodeterminación, desborda las prácticas y conocimientos asociados a la conservación o gestión propias de la denominado “política racional” (Ramos 2016; Blaser 2013 y 2019). En esta línea, y en relación con las estrategias de lucha y lo que se optó por hacer público en estas, resultan ilustrativas las palabras de Mariela respecto del río Quilpo:

El río Quilpo, en realidad es el río ‘Quilpo-po’, el río que corre al revés, y nos trae esa inteligencia. Por arriba de la piel, tenemos que hacer de cuenta que nos han civilizado, por debajo de la piel sigue corriendo nuestra sangre. Esa es la idea de por qué no se hablan en público un montón de cosas. Pero esa estrategia de supervivencia hoy en día ya no sirve. Para protegerlos tenemos que contar, que sigue siendo una estrategia de supervivencia. Algunos de esos sitios por ejemplo limpian la palabra del mundo, otros se comen el miedo del mundo, y cuestiones por el estilo. [...] Los sitios sagrados y altares ceremoniales son habitados por espíritus [...]. Cada sitio es habitado por 3 espíritus. Hay 16 que son espíritus principales, 16 que son secundarios y 16 que están en un tercer nivel. Dentro de los 16 principales todos son animales. Entre los secundarios la mayoría son animales y algunas plantas. Entre los que están en un tercer nivel, hay una gran cantidad de plantas y hierbas medicinales (entrevista personal 2020).

En sintonía, desde la comunidad Tulián se me explicaba sobre los problemas de los alambrados y el avance de la propiedad privada, que no solamente impiden el acceso a ríos o sitios ceremoniales, sino que también obstruyen el flujo, las manifestaciones y transformaciones de los “siguiman” –los “hombre jaguar”–, uno de los tres felinos más importantes del territorio, junto a los “capiangos” y el “uturunco”. Estos se presentan como entidades indisociables del territorio y la identidad comechingón. Así lo expone Mariela:

El territorio que transita el hombre jaguar es un camino o un río, un camino sagrado o un río especial. El Quilpo, por ejemplo, es un río siguiman en algunas partes, no en todas. Pero en la mayoría es el río del siguiman. El siguiman es el hombre jaguar que se transforma en distintos seres. El siguiman de pronto se aparece frente tuyo en forma de una víbora y te asusta. Entonces te ponés a ver... ‘uy, es peligroso caminar este lugar, pueden aparecer víboras, me pueden picar, estoy en peligro’, y empezás a virar. Más adelante se te cruza un colibrí, te distraes porque se para frente tuyo, toma tu atención y te quedás embelesado mirándolo. Se va, se aleja, se vuelve a acercar. Más adelante se transforma en otro animal, se acerca a vos. Vos estuviste transitando un camino sagrado y no te diste cuenta. No viste morteros, no viste pictografías, no viste conanas, no viste un montón de cosas que eran evidentes, pero no viste un montón de cosas porque el siguiman te estuvo distrayendo. Bueno, los abuelos, las abuelas, dicen que todos encarnamos algunos de esos espíritus, respondemos desde nuestro comportamiento, desde nuestra forma de ser y de actuar a estos espíritus. Algunos hombres tienen dentro suyo el siguiman, con la característica de que es muy fácil para ellos engañar a sus parejas [...]. El siguiman para transformarse verdaderamente en guerrero tiene que él dominar sus emociones y no que las emociones lo dominen a él. Él tiene que ser el que maneje esas transformaciones, y no que las transformaciones dominen su comportamiento y su forma de relacionarse con las personas a su alrededor. Convivir con un siguiman puede llegar a ser muy conflictivo, porque el

siguieran disfruta de estas transformaciones y disfruta de la manipulación de las personas a su alrededor [...]. Visitar periódicamente estos sitios sagrados y altares ceremoniales, el ir a ofrendar a estos sitios, es ir a conocer más tu propia naturaleza y empezar a apropiarte de esas capacidades, características, dones, posibilidades que tenés [...], pero para eso tenés que conocerte más en profundidad y dominar esos dones y no que esas características dominen tu manera de ser, tu comportamiento, por encima de tu conciencia. [...] Es leer el mundo a través de todas esas formas, en esos sitios que son comunitarios (entrevista personal 2020).

Luego, acerca de los territorios con wollastonita –explotada por la minería– y otro de los felinos de importancia, el “capiango”, Mariela agrega:

El territorio circular, que está habitado por rocas y minerales como la wollastonita que tiene el mensaje del fuego, se llama “cumana”. Cumana es donde habita el capiango, que es el hombre pantera negra. En un territorio de capiingos sólo pueden transitar guerreros, personas muy fuertes que dominen el espíritu del miedo. [...] Hay un montón de cosas para contar y mostrar, para que se respete desde otro lugar, pero que no son valoradas. Lamentablemente esas políticas de callar, soslayar, invisibilizar hacen que esto se pueda perder (entrevista personal 2020).

Al hablar con Mariela y otras personas de las comunidades, encontramos que su reclamo histórico, atravesado por un proyecto de reconstrucción de la memoria y la búsqueda por “revivir el territorio sagrado”, pone en juego cosmologías y proyectos existenciales que desbordan las lógicas propias de la conservación de recursos, ancladas en la objetivación, mensura y cuantificación del entorno físico (ver Pálsson 2001; Latour 2007; Descola 2012; Ramos 2016; Ferrero y Gomitolo 2017; Klier 2018; Blaser 2019; Rodríguez *et al.* 2023).

Los seres que habitan el territorio, sus cualidades y su agencia, desafían los mundos presupuestos por la conservación mediante AP a cargo del Estado. Entre tantos otros ejemplos, el algarrobo no puede limitarse a las características asignadas al género “prosopis”; para las comunidades, este es el “tacu”, el “árbol de la vida”, que ocupa un lugar preponderante en el entramado de la vida, siendo alimento y medicina, quien da color a su piel y con su harina fortalece sus músculos (Famá Hernández 2017). Así, se propone volver a entretejer mundos, donde el ambiente, en términos de Ingold (2012), se presenta como una “zona de enmarañamiento”. En esta, dualismos propios de la modernidad hegemónica – naturaleza/cultura; sujeto/objeto; material/inmaterial; natural/sobrenatural– colapsan.

Al rehusarse a soportar la alienación del mundo que deviene recurso a explotar o conservar, se enfatiza sobre la necesidad de volver a *ser* en esos sitios de los que sufrieron desplazamientos forzados. Se persigue no sólo curar una herida en la memoria, sino también restablecer los diálogos con las distintas entidades e intencionalidades que intervienen en la realidad que procuran revivir y recrear. No obstante, como se adelantó, en los casos en que el peligro es inminente, ante la imposibilidad de ejercer la protección del territorio de acuerdo con su “cosmovisión” y memoria, se opta por adecuar las demandas a las legislaciones

universalistas existentes, aunque salgan fortalecidos los *a priori* ontológicos de la dominación (Ramos 2016; Blaser 2019). Un claro ejemplo de esto es, tras bloquear el avance minero de 2014 y haber firmado un convenio con PC para registrar sus sitios sagrados y así ponerlos al resguardo, haber tenido que utilizar técnicas de mapeo digitales para ello (ver Tulián y Palladino 2015; Álvarez Ávila y Palladino 2019).

En las estrategias de protección mencionadas, como advierte Scott (1985), es claro que no existe “consenso ideológico” alguno, que mientras intentan crear formas de resistir, los y las integrantes de las comunidades saben que están siendo dominadas, por quiénes y de qué manera. Entonces, de acuerdo con Roseberry (2007: 127), lo que construye un proceso hegemónico no es el consenso ideológico, sino un “marco material y cultural” modelado por el lenguaje de la dominación, un “marco discursivo común”, donde desde el Estado se reclama el poder de nombrar e imponer la administración a través de denominaciones y formas que le son propias, pero que nunca obturan definitivamente otros modos de decir, de recordar o producir mundos, desde donde pueden aparecer conflictos y transformaciones. A modo de ejemplo, uno de los logros valorados fue el conseguir que se modifique la Ley de Registro de Comunidades Indígenas, haciendo que se elimine la etiqueta de “descendientes”, la que daba lugar a entender a quienes actualmente se reconocen comechingones como menos auténticos que los que existieron en el pasado (Tulián y Palladino 2015:249).⁸²

Como plantean las personas de las comunidades entrevistadas, son distintos los pasos a dar en el largo tránsito hacia su objetivo último, que es el reconocimiento de su territorio, del “territorio comunitario indígena”, para volver a *ser* en él. Justamente, en sintonía con lo trabajado, se aclara que, si bien en el inciso 18 del nuevo Código Civil se expresa la figura de “propiedad comunitaria”, para estas es “territorio” el concepto correcto, ya que el de “propiedad tiene que ver con lo que plantea el mundo occidental, también parte del patriarcado, la idea de que uno puede ser dueño”. Explican que al decir “propiedad indígena” se niega al resto, mientras que “territorio comunitario es de todos” (entrevista personal 2020).

3.4. La batalla cultural

Como se expuso, el camino a transitar para lograr el reconocimiento del territorio ancestral y para volver a *ser* en él demanda distintas estrategias y acciones, por momentos considerándose conveniente apelar a los conocimientos hegemónicos, marcos regulatorios y mecanismos burocráticos existentes, aunque sabiendo que ello implica una limitación sobre la

⁸² Recuérdese el trasfondo provincial acerca de la idea de degradación y pérdida de pureza a partir del mestizaje y proceso de aculturación (ver Bompadre 2016; Reyna 2020).

profundidad de los debates que tienen lugar dentro de las comunidades o de la lucha por ampliar la autonomía, que es considerada una herencia de Francisco Tulián, entre otros de sus ancestros. Al respecto, desde estas se expresa que la lucha por el autogobierno no debería significar aislarse, ya que el Estado tiene obligaciones para con ellas, sobre todo luego de haberlas perjudicado históricamente. Por esto, varios de sus miembros sostienen que la lucha debería consistir en forjar nuevos contratos sociales que les permitan, mientras siguen siendo indígenas, ser reconocidos como actores válidos para dar lugar a la transformación política y cultural. Para lograrlo, separada o conjuntamente, desde las comunidades se intentaron distintos caminos, incluso la política profesional, siendo un ejemplo la todavía reciente candidatura de Capi para la intendencia de SMS con el frente “Tay Pichin”.⁸³ Especialmente, desde los últimos tiempos a la actualidad, dejando a un lado los “caminos sin espíritu”, se intenta “estar en distintos espacios y dar la batalla cultural”, siempre tras el mismo objetivo último.

Actualmente, los y las referentes de las comunidades indígenas de SMS se encuentran en diálogo con distintas universidades, principalmente la UNC, y con variadas instituciones o proyectos educativos en general. De este modo, haciendo énfasis en el no cumplimiento por parte del Estado del “contrato simbólico que el pueblo firma con este, renunciando a gobernarse a sí mismo”, desde el pueblo-nación Comechingón se intenta generar ese contrato con distintas entidades. Así, lo han encontrado –o como sostienen desde la comunidad Tulián, “lo estamos formando”– en el ámbito educativo, buscando generar nuevos paradigmas de trabajo basados en la interculturalidad.

Como anteriormente se detalló, la multiplicidad del poder, a lo que se suman las formas heterogéneas en que los actores se relacionan y establecen vínculos entre ellos, permite encontrar en algunas instituciones estatales, en este caso las pertenecientes al ámbito educativo, lugares de ruptura y contradicción, donde la hegemonía, o ese “marco discursivo común”, nunca son completos ni acabados (Roseberry 2007). Es ahí, como señala Scott (1985), desde donde las comunidades encuentran las grietas para generar transformaciones. El territorio ancestral, que no encuentra ser apropiadamente contemplado por las lógicas de la política estatal hegemónica, cobra vida y se abre paso entre las humanidades y las ciencias

⁸³ Este frente fue conformado con personas de las comunidades indígenas, ambientalistas y vecinos y vecinas de SMS, proponiendo políticas de cuidado ambiental y sociocultural. Su nombre, que significa “Pueblo lindo”, no debe confundirse con la comunidad indígena Tay Pichin, de la que Capi es *casqui curaca*.

sociales,⁸⁴ volviéndose *sujeto* de conocimiento,⁸⁵ permitiendo el diálogo entre el saber académico y el experiencial.

Las autoridades de las comunidades de SMS, si bien transmiten sus conocimientos en distintos espacios y a través de actividades variadas, hallaron en las universidades, entendiéndolas como a los lugares donde “se construye, legitima y difunde el conocimiento”, la forma de disputar los sentidos propios de las denominaciones estatales sobre los sitios de importancia histórica y espiritual para su pueblo. Destaca el trabajo que desde 2016 se realiza en el marco de proyectos extensionistas de la UNC: “Tierra de Comechingones. Reconstrucción territorial y mapeo colaborativo de sitios patrimoniales comechingones en San Marcos Sierras” y “Mapeando el territorio ancestral. Memorias y lugares comechingones en San Marcos Sierras y alrededores” (ver Palladino y Álvarez Ávila 2018; Álvarez Ávila y Palladino 2019; Álvarez Ávila 2022). Uno de los resultados del trabajo es la cartografía interactiva mencionada; “Tay Pichin. Tierra de Comechingones” (Tay Pichin 2022).

Como recuerdan desde los pueblos originarios y quienes coordinaron los proyectos por parte de la UNC, el contacto y la conformación del equipo extensionista surgió tras el registro de diversos sitios por parte de las comunidades –Tulián y Tacu Kuntur en ese entonces– junto al personal técnico de PC, anteriormente a la creación de la RAQ. Si bien ese proceso fue valorado por las comunidades, existía preocupación por la gran cantidad de sitios no relevados hasta el momento y por la necesidad de “devolver los sentidos” y “llenar de contenido” los sitios georeferenciados, procurando dar lugar a esas otras formas de conocer y producir mundo, invisibilizadas en los registros arqueológicos oficiales.⁸⁶ Así, en Palladino y Álvarez Ávila (2018: 103) se explicita el objetivo de los proyectos:

Nuestro trabajo extensionista pretende contribuir a fortalecer esta defensa [la de la RAQ], específicamente dando cuenta de todos estos otros sentidos que no están abarcados en la visión hegemónica, capitalista y (euro) occidental sobre el territorio, entendido muchas veces, desde una visión económica como una porción explotable de recursos naturales.

Desde las comunidades entienden que este trabajo es una forma de ganar tiempo e ir desarrollando lo que debería estar haciendo el INAI según el relevamiento que indica la Ley n° 26.160. Este trabajo, siguiendo lo planteado en el capítulo, habilitó a que estos pueblos se

⁸⁴ No obstante, recurrentemente se hace alusión a conflictos que involucran a personal académico que, por cuestiones personales o por las disciplinas de las que provienen, ignoran la lucha comunitaria o convierten su territorio y su pasado en mero objeto de estudio. Por ejemplo, Mariela sostiene: “hay ólogos que se creen que tienen todo el saber. Sí tienen todo el poder de la academia de su lado. Están removiendo nuestro territorio. Sabemos que han removido muchas piezas, que se han llevado restos óseos de nuestros abuelos, de nuestros ancestros. Tal vez para ellos sean sólo pequeños huesitos. Esos pequeños huesitos son parte de nuestros corazones, y exigimos que los devuelvan” (notas de campo 2022).

⁸⁵ Para estas comunidades el verdadero portador de conocimiento es el territorio, y no las personas, sus hijas.

⁸⁶ Desde las comunidades se estima que no han llegado a mapear la mitad de la totalidad, que piensan que ronda los 1000 sitios sagrados y altares ceremoniales.

apropiaran de herramientas técnicas y argumentos científicos para defender lo que conocen por enseñanzas de sus abuelos y abuelas y por vivir en el territorio. La cuestión fue entonces utilizar el lenguaje de la dominación pero resignificándolo. Como sintetizó un joven durante la presentación del mapeo Tay Pichin: “esa forma hermosa de expropiarle al Estado las herramientas que tiene para oprimir, poniéndolas al servicio de la gente que está oprimida por el mismo Estado” (notas de campo 2022).⁸⁷ Por su parte, una integrante de las comunidades esgrime: “ahora tenemos esta prueba científica, más allá de nuestra memoria, de nuestra ancestralidad”. Mariela concluye: “esto terminó de demostrar que nuestro territorio es nuestro territorio. Quedó todo a flor de piel, somos territorio” (notas personales 2022).

Por otro lado, como se comentó, la historia de lo que fuera el pueblo comechingón de San Marcos, que es re-construida en “Zoncoipacha”, se ha convertido en un emblema de la lucha política actual y orgullo de la comunidad, ya que el libro, resultado de la investigación impulsada por su memoria, en 2018 recibió la primera mención en la categoría de “ensayo antropológico” en los Premios Nacionales de Literatura del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación. Más allá de discutir sobre la necesidad de tener que corroborar por medio de expertos algo que las comunidades ya saben, se presenta al libro premiado como un “aval importante” por haber sido analizado por especialistas, sosteniendo así que “la historia fue corroborada”. Además, siendo conscientes de que la temática indígena comienza a ser más fuertemente apreciada desde algunos sectores, a partir de los distintos trabajos y su potencial uso político se intenta generar lazos que permitan torcer voluntades de funcionarios de gobierno para así lograr alcanzar el ejercicio pleno de sus derechos.

Construir esos espacios y forjar nuevos contratos sociales, como dicen, permite realizar “un trabajo político desde afuera hacia adentro” para “generar conciencia desde los lugares de legitimación, construcción y transmisión de conocimientos” y así lograr que en SMS sus reclamos y “la verdadera historia” sean atendidos. El trabajo político en los espacios simbólicos de lucha se vuelve clave para, luego de haber sido reconocidos como pueblo preexistente y de haber obtenido personerías jurídicas en el marco de la reforma de 1994 de la Constitución Nacional, lograr una manifestación jurídica de derechos para que lo dispuesto por el Estado provincial, que se *apropia* de su territorio como *testimonio del pasado*, sea revertido. De momento se supone que para lograr dicha manifestación, al no encontrarse una decisión política firme, hará falta un proceso judicial iniciado desde las comunidades, lo que requiere de recursos económicos y un gran trabajo político. La “batalla cultural” y el diálogo

⁸⁷ Otras comunidades indígenas de los alrededores han comenzado a solicitar extender el mapeo, dado que la administración de límites territoriales ejercida por el Estado no se condice con el territorio comechingón.

con las instituciones educativas colaboran en el tránsito por ese camino de lucha que no están dispuestos a abandonar hasta que finalmente sus derechos y legado sean reconocidos.

Para finalizar el capítulo, y resumiendo, como se expuso en cada una de las situaciones narradas aquí, lograr el reconocimiento como actores sociales válidos para discutir políticas, proteger el territorio y ejercer demandas históricamente negadas por el Estado, paradójicamente requirió de la aceptación, al menos parcial y temporal, de las formas, lenguajes y dispositivos institucionales de la dominación. Más allá de esto, observamos que el poder estatal es visto como un lugar privilegiado para la lucha política. Aprovechando la heterogeneidad e inconsistencias de las redes e intereses múltiples que son constitutivas e inescindibles de las prácticas, herramientas e instituciones estatales, desde las comunidades se hallan lugares de ruptura, donde la hegemonía no es completa. Es ahí que se producen grietas desde donde vehiculizar sus reclamos y producir transformaciones. Aunque accionando *desde o con el Estado*, el objetivo último por el reconocimiento del territorio comunitario indígena y por volver a *ser* en él persigue saldar una deuda histórica, reivindicar el legado comechingón y transformar los criterios hegemónicos que definen lo posible. En sintonía con Ramos (2018) y Ramos y Rodríguez (2020), se procuran cambiar los marcos ontológicos, epistémicos y éticos en que se incrusta la gubernamentalidad estatal sobre el territorio y estos pueblos.

En el capítulo siguiente atenderemos a la apropiación material y simbólica de algunos de los sitios del territorio bajo protección de la RAQ por parte del grupo de residentes ocasionales practicantes de ascetismo ecológico y espiritualidades contemporáneas. Estas personas no participan de las discusiones *formales* en torno a la conservación. Más bien, buscan *escaparse* del Estado y de modos de vida que entienden como problemáticos. Su objetivo es crear un mundo alternativo habitando el “lugar para sanar”, dotado de fuerzas extraordinarias que guían y posibilitan el cultivo de sí mismos en armonía con el cosmos.

Capítulo 4:

EL LUGAR PARA SANAR

Creando la realidad y los momentos que quiero vivir con plena conciencia de que todos somos uno con la naturaleza, esencia sagrada que brota firme desde antes, trascendiendo cuerpos, sanando el alma brillante y liviana, única heredera de la galaxia que nos habita dentro y por fuera.

Anónimo. Nota hallada en un pequeño altar realizado en el interior de Casa de Piedra, 2022

Hasta aquí mostramos, para el caso de San Marcos Sierras (SMS) y alrededores, cómo a través de los diseños y políticas de conservación mediante áreas protegidas (AP) a cargo del Estado –precisamente, con el proyecto de Área Natural Protegida Orco Quebracho de la Cuenca del río Quilpo (ANPQ) y con la creación de la Reserva Arqueológica Quilpo (RAQ)– se lucha por la definición de problemáticas y formas de resolución de acuerdo con distintos intereses, conocimientos, concepciones de mundo y estructuras de gestión (ver capítulo 2). Asimismo, como venimos sosteniendo, la imposición de marcos conceptuales y jurídicos que regulen las acciones y enunciaciones posibles entre las poblaciones y los territorios nunca se da de forma completa. Tampoco es acabado el dominio que ejercen ciertas dimensiones valorativas, epistemológicas u ontológicas por sobre otras.

Luego, basándonos en la lucha de las comunidades indígenas por el reconocimiento y revitalización del territorio ancestral comechingón para volver a *ser* en él, también mostramos cómo el Estado, y sus políticas de conservación, devienen en un *lugar* privilegiado para la lucha, desde donde resistir, generar alianzas estratégicas y desafíos para producir transformaciones de acuerdo con otras finalidades y proyectos existenciales. Así, se procura transformar la gubernamentalidad estatal, desbordando las lógicas de conservación en términos ecosistémicos o del patrimonio arqueológico mediante AP a cargo del Estado (ver capítulo 3).

Habiendo llegado hasta aquí, y de acuerdo con los objetivos de investigación planteados, en este cuarto capítulo corresponderá enfocarnos en la forma en que el grupo de personas que denominamos como “residentes ocasionales practicantes de ascetismo ecológico y espiritualidades contemporáneas”, se apropia material y simbólicamente de algunos de los sitios dentro de la RAQ, también disputando el territorio, sus sentidos y acceso al mismo. Al respecto, cabe adelantar que estas personas no participan –ni han participado– de las discusiones políticas *formales* en torno a la conservación. En efecto, la mayoría de las veces

no están al tanto de las mismas o directamente prefieren ignorarlas.⁸⁸ Estas personas, más bien, buscan escapar del Estado, leyes, instituciones y de modos de vida que entienden como problemáticos. Su objetivo es crear un mundo alternativo, habitando un lugar dotado de fuerzas extraordinarias que guían el cultivo de sí mismos en armonía con el cosmos. En suma, crear allí una nueva forma de ser humanos por fuera de una realidad identificada en crisis.

A los fines de la presentación, organizamos este capítulo en cuatro secciones. En la siguiente, comenzaremos narrando un acontecimiento que invita a sumergirnos en la forma en que estas personas se apropian del sitio Casa de Piedra y lo significan. A partir de esto, haremos foco en las disputas en torno al sitio y tensionaremos distintos presupuestos que subyacen a la creación y gestión de AP, los cuales son desbordados por este grupo. En la segunda sección mostraremos cómo estas personas, en lugar de participar de las discusiones institucionales en torno a la conservación, y renunciando a las comodidades urbanas, escapan hacia un lugar donde hallan que el proyecto moderno y las políticas de Estado se encuentran ausentes o se expresan más débilmente. Es allí donde, alejándose, buscan encontrarse a sí mismas. A continuación, en la tercera, describiremos las formas en que el lugar, dotado de fuerzas naturales, indígenas y otras, expresa su agencia, guiando, cuidando, reteniendo o expulsando personas. El lugar, además de posibilitar el cultivo personal de quienes allí habitan, se convierte en un actor político más en la disputa por la conservación del territorio. Finalmente, en la cuarta sección, nos detendremos en el proyecto de reserva alternativa ideada para una parte del territorio bajo protección de la RAQ. Este consiste en crear una “reserva de humanidad”, desde donde tal vez algún día sea posible repoblar el planeta para construir un mundo alternativo. Más allá de la organización planteada, en todo el capítulo haremos foco en la relación entre quienes integran este grupo con los otros actores protagonistas de la investigación, atendiendo las disputas por el territorio, sus sentidos y conservación.

Antes de comenzar con el desarrollo descrito, corresponde señalar que la denominación que otorgamos a este grupo de personas se corresponde con necesidades de escritura y análisis. En este conjunto de personas, que fluctúa significativamente en su composición de acuerdo con las distintas presencias en el sitio, no se encuentran autorreferencias por fuera del “nosotros/as”.⁸⁹ Entonces, respecto de la actitud ascética, recuperamos un antecedente clave

⁸⁸ Igualmente corresponde señalar que han sido ignoradas, nunca convocadas a participar ni concebida su posible contribución a los proyectos de conservación.

⁸⁹ En el contexto provincial, si bien desde algunas comunidades indígenas aparece el uso de denominaciones como la de “pachamámisticos” (ver Reyna 2020), entre otras, para llamar a quienes desde las ciudades se acercan a distintos sitios a realizar prácticas cercanas a la Nueva Era buscando entrar en comunión con la naturaleza, las composiciones de los distintos grupos, sus prácticas y los modos en que generan y se apropian del territorio son disímiles. En el caso del grupo que nos ocupa en este capítulo, tampoco se encontraron maneras de

en relación con la cuestión ambiental y la práctica filosófica y religiosa: el trascendentalismo norteamericano de mediados del siglo XIX, inspirado por el movimiento romántico y su reacción al iluminismo (Yegres Mago 2015; Georas Santos 2016). Lo ilustran la vida y obra de Thoreau, que llevó a la experiencia los postulados de Emerson (2014 y 2020) y su invitación a una vida solitaria en contacto con la naturaleza y despojada de adornos superfluos. A esto, Thoreau sumó la búsqueda por no someterse a leyes de un Estado entendido esclavista y expoliador por considerarlas opresivas e injustas. Así, dejó Concord para irse a vivir a las orillas del lago Walden, comportándose casi como un eremita, asceta en su forma de vestir y alimentarse. Luego, su vida y obra resultarían una fuente de inspiración para el movimiento contracultural (Roszak 1981), la ética ambiental y las manifestaciones ambientalistas –también llamadas ecologistas– de 1960 y 1970 (Diégues 1996; di Pasquo 2014).⁹⁰

De acuerdo con ideas cercanas al anarquismo de ese momento y tendencias primitivistas, Thoreau no sólo se declaró enemigo de todo Estado burgués por ser opresor de libertades individuales, sino que también lo rechazó por fomentar el progreso y la civilización industrial que, según su entender, conspiran contra la esencia de lo humano (ver Thoreau 2006, 2014 y 2016). Así, para estos trascendentalistas, la naturaleza distante de la civilización pudo devenir un “templo”, donde acercarse a comulgar con el Dios interior o con el alma (Callicot 1990; Emerson 2020), donde dar lugar a la superación espiritual e intelectual (Thoreau 2014; 2016).

Luego, la conducta ascética en relación con la valoración de la naturaleza recién aludida, cobra nuevas dimensiones y sentidos al entrecruzarse con espiritualidades contemporáneas que percibimos cercanas a la Nueva Era, con fuerte presencia en la zona de SMS y alrededores (Flores y Oviedo 2017; Papalini 2018). Al respecto, Carvalho y Steil (2008), o este último y Toniol (2011), dan cuenta sobre cómo cierta “ascesis ecológica” pasa a formar parte de nuevas formas de creencias en que la naturaleza adquiere un renovado carácter sagrado.⁹¹

Para las personas del grupo en que se centra este capítulo, tal como sucedía con los trascendentalistas de entonces, aunque con ingredientes relacionados al período contracultural

nombrarlo por parte de los otros actores e interlocutores de este trabajo. Incluso, la gran mayoría desconoce acerca de su existencia, más aún acerca de quiénes lo conforman, dónde residen y cómo lo hacen.

⁹⁰ Douglas (1992 y 1998), por su parte, identifica en los movimientos ambientalistas una renovada conducta ascética, que consiste en el renunciamiento o no consumo y rechazo a las promesas e ideales, con sus riesgos aparejados, de la modernidad industrial. La ascesis sería un ejercicio de austeridad y abstinencia para lograr una vida personal saludable en un ambiente también puro.

⁹¹ También corresponde aclarar que las personas que residen ocasionalmente en el sitio no se reconocen a sí mismas como contraculturales o novoeristas, aunque sí hacen referencia directa a una desinstitucionalización de lo político y lo espiritual.

y otros más propios de la Nueva Era, prácticas ascéticas en lugares considerados naturales, les permitirían una reconexión humana con una naturaleza armónica y perfecta, portadora de fuerzas indígenas, entre otras, que guían el cultivo de sí mismos –en términos físicos, mentales y espirituales–.⁹²

4.1. El casamiento en el *templo* indígena y el área protegida

A comienzos del 2020, tras recorrer los menos de quince kilómetros que separan al pueblo de SMS de uno de los puntos clave para el trabajo de campo dentro de la RAQ –el área cercana al vado de Casa de Piedra, dentro de las tierras que fueron propiedad de la familia de Elvira Saucedo y herederos, hasta que uno de los integrantes del grupo de residentes ocasionales compró una importante fracción a fines de 2021 (ver imagen 2)–, comencé a buscar a las personas que residen ocasionalmente en el área. Con estas he compartido conversaciones alrededor del fuego tan extensas como gratas –aunque por momentos fuertemente tensionantes debido a mi implicación con otros de los actores–, además de cenas, recorridas por el monte, juegos y actividades de distinto tipo en varias ocasiones desde el año 2014 a la actualidad. A la primera persona que encuentro le pregunto por Freddy, de casi setenta años de edad y más de trece años viviendo en carpa en las orillas del río Quilpo, con quien hemos establecido una afectuosa relación a lo largo del tiempo y mis visitas al sitio. Como respuesta a mi pregunta, obtuve: “está en Casa de Piedra, va a haber un casamiento”.

Al haberseme comunicado acerca del inminente casamiento, dejé mi equipo donde luego me establecería, crucé el río y me dirigí a “la casa”. La tarde del jueves 2 de enero de 2020, Tefy y Juan Manuel fueron casados por Freddy en “el altar” –parte superior, probablemente divisadero y lugar privilegiado para la observación del cielo y el entorno– de Casa de Piedra. El casamiento fue presenciado por dieciséis personas de entre veinticinco y casi setenta años de edad, la mayoría de ellas amigas o familiares del novio y la novia.

Durante la ceremonia, Freddy habló del “amor”, de “la simpleza de la vida”, del “equilibrio interior” y de “lo comunitario”. Estando casi consumada la ceremonia, y luego de los agradecimientos por haber sido casados por él y en ese sitio, perduraron silencios introspectivos que sólo pudieron ser interrumpidos cuando Freddy invitó a gritar en grupo en

⁹² Por último, en lo que respecta a la denominación otorgada, conviene precisar que aquí, a diferencia de los capítulos anteriores, “ecológico” no remite a algo estrictamente propio de la ecología disciplinar –rama de la biología–. Simplemente optamos por respetar la forma en que es empleado y significado por algunos de los y las autoras que se citan, buscando poner de relieve el lugar simétrico que ocupan los seres humanos respecto de otras formas de vida. Esto no debería confundirse con las menciones a los abordajes de la ecología como disciplina científica o el manejo ecosistémico referido anteriormente.

forma de desahogo, de “limpieza” y posterior relajación. Por último, Freddy aseguró la presencia de “energía indígena” durante el casamiento, recibiendo como respuesta miradas de complicidad y asentimiento por parte de varias de las personas presentes.

Por la noche, todas las personas que estuvimos en la ceremonia, más una que no había podido llegar a la Casa por limitaciones físicas para cruzar el río y ascender por los senderos agrestes que dirigen al sitio, nos reunimos en el campamento de Freddy.⁹³ Bajo árboles de mistol y a la luz de velas colgantes se compartió la cena entre charlas y comentarios referidos a la ceremonia de unas horas más temprano. Mientras tanto, algunas de las personas invitadas amigas de la pareja, desconocidas entre sí, se presentaron contando haberse conocido con Juan Manuel o Tefy en esa zona previamente. Otras de las personas comentaron haber establecido relaciones tras encontrarse en circuitos de prácticas chamánicas, consumo de plantas enteógenas o de otras prácticas y terapias consideradas alternativas y cercanas a la Nueva Era (ver Magnani 1999, de la Peña Martínez 2018; Steil *et al.* 2018), las que en su mayoría se desarrollan en torno a la ciudad de Córdoba, Rosario, la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, La Plata y alrededores. En sintonía, uno de los invitados contaba durante la cena sobre sus experiencias como chamán, en tanto que una mujer, arquitecta de La Plata, explicaba acerca de sus avances para pronto ser “convidadora de planta”.⁹⁴

Pasada la medianoche las personas fueron retirándose, quedándome con Freddy y Martín, un joven de la ciudad de Córdoba que pasa algunos meses al año en la zona. Siendo una noche estrellada y calurosa, los tres nos dirigimos hacia el río Quilpo a nadar. Luego, charlamos un rato más sentados en las grandes rocas que sobresalen del cauce del río, hasta que cada cual se retiró a su campamento.

Cuando unos días más tarde, estando reunidos con la pareja recién casada, pregunté por qué eligieron casarse en Casa de Piedra, Tefy respondió:

Por su pura espiritualidad. [...] Hace un año nos conocimos con Juan Manuel acá y nos hicimos amigos de Freddy, así que pensamos en este lugar, y en volver para casarnos... ¿y qué mejor que lo haga Freddy? Se lo propusimos cuando nos juntamos a festejar sus diez años acá, en septiembre [de 2019] (notas de campo 2020).

⁹³ Si bien Freddy ha ido cambiando de lugar de acampe, hace aproximadamente 8 años que vive en un sector del margen oeste del río Quilpo, dentro de lo que fue la propiedad de la familia campesina hasta fines de 2021. Desde la familia siempre permitieron su permanencia allí, habiendo establecido una relación de amistad y ayuda mutua. Hasta el momento de la compra de una importante fracción por parte de uno de los integrantes de este grupo, el resto de quienes residieron ocasionalmente en el área, o bien pagaban el acceso para acampar en las cercanías del río pero dentro de la propiedad de la familia o, como hacía la mayoría, acampaban en el camino de sirga a las orillas del Quilpo.

⁹⁴ Refiriéndose a la capacidad de preparar, convidar y guiar rituales de consumo de plantas consideradas “de poder” o “sagradas” como la ayahuasca o el san pedro, entre otras.

Entendemos que el relato previo cobra mayor singularidad al ser que el sitio donde aconteció el casamiento y sus alrededores, como anticipamos, se encuentra dentro de la RAQ –creada en 2015 mediante la Ley Provincial N° 10.308, en cierta forma como respuesta al reclamo de comunidades indígenas que veían amenazado su “territorio ancestral”, principalmente por los intentos de avance de extracción minera en el año 2014– (ver sección 2.3). A su vez, cabe recordar que previamente a la creación de la RAQ, entre los años 2008 y 2012 se llevó adelante el proyecto de creación del ANPQ (ver sección 2.2). Si bien orientado a la conservación ecosistémica y enfocado en la biodiversidad, en el proyecto escrito también se hace mención a la necesidad de llevar un control efectivo de los “recursos culturales” y “recursos arqueológicos” del área en cuestión (Ferreya *et al.* 2011: 5).

Respecto de las prácticas que se realizan en el sitio Casa de Piedra, en una conversación personal con Gabriel Benítez, uno de los técnicos de PC de la ACC, este me diría:

No se podría haber festejado un casamiento en el alero de Casa de Piedra. La gente no debería ni pisar ese lugar sin autorización de la provincia y sin autorización de las comunidades. Lo que venimos trabajando es que son las comunidades las que los cuidan y son las comunidades las que deberían tener la potestad para decidir qué uso se hace y qué se dice sobre sus sitios (2022).

En sintonía, también desde la ACC, Alfonso Uribe manifestó:

Siempre se pensó, y se sigue pensando, que la gente de la comunidad sea la que haga las visitas. Que en la reserva haya un guía que sea de la comunidad y que pueda empezar a contar su propia historia local, y no que terminen 30 tipos, perdón lo que voy a decir, drogados en el monte diciendo que fueron los ovnis. Es ir en detrimento de las propias comunidades (entrevista personal 2022).

Si bien este tipo de proyectos en relación con las comunidades no se han implementado por falta de asignación de recursos (ver sección 2.3.1), como se desarrolló en el capítulo anterior (sección 3.4), estas han trabajado en un mapeo participativo junto con un equipo extensionista de la Universidad Nacional de Córdoba con el propósito de “devolver los sentidos” y “llenar de contenido” a los sitios registrados en tanto “restos arqueológicos”.

De acuerdo con el trabajo mencionado, se expresa que Casa de Piedra es un “sitio comunitario y un centro de transmisión de las memorias orales. Es también un centro energético espiritual vinculado a la sanación, donde las comunidades vienen realizando ceremonias desde tiempos inmemoriales”. Sobre las pictografías de su interior, Mariela Tulián sostiene que estas son el soporte material, “el dibujo”, de lo que se transmite mediante su memoria oral (Tay Pichin 2022). Por su parte, Freddy también considera a Casa de Piedra como un centro de importancia espiritual y de sanación. Incluso, como luego se mostrará, el sitio es determinante en la dirección que ha tomado su vida durante los últimos 13 años. Sin embargo, sus interpretaciones y saberes adquiridos respecto del sitio y las pictografías que en

él se encuentran difieren de los transmitidos por los y las referentes de los pueblos originarios.⁹⁵

Para las comunidades, la pictografía relevada dentro del alero en Casa de Piedra, conocida como “el pigmeo” o “el enano”, es una representación de “Humanioc” (ver imagen 18). El

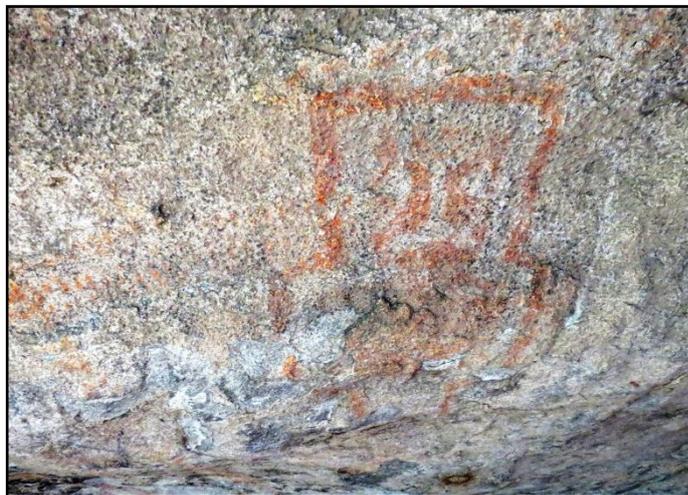


Imagen 18: Representación de Humanioc
Fuente: fotografía tomada personalmente (2017)

Humanioc habitó el sitio, siendo el hombre medicina encargado de la curación física y espiritual a partir de saberes únicos y distintas hierbas que se encuentran en las inmediaciones de Casa de Piedra. Aunque a veces se acercaba al pueblo a llevar medicina a los enfermos, para casos más graves, Humanioc llevaba a las personas hacia la Casa de Piedra para la sanación en compañía de los espíritus protectores

del sitio; en este caso, la víbora, el cóndor y la tortuga de agua (ver Tay Pichin 2022).

Por otro lado, aunque algo en sintonía –por el carácter de herencia en tanto patrimonio o de alternativa de otra vida posible, pero no como parte de la memoria y la lucha reivindicatoria de un pueblo subalternizado–, Freddy considera que “las pinturas son mensajes para la humanidad”. También observa su degradación por el hollín y otros factores, además de que lamenta algunas escrituras o rayones que se han hecho en el interior (ver imagen 19),

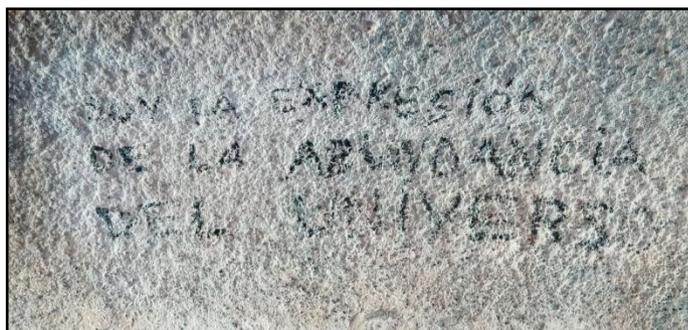


Imagen 19: “Soy la expresión de la abundancia del universo”
Fuente: fotografía tomada personalmente (2022)

razón que lo hace considerar la posibilidad de realizar una restauración.⁹⁶ Sin embargo, sostiene que “aunque las pinturas se borren el lugar va a seguir teniendo la energía, que es lo más importante” (notas de campo 2022).

A lo anterior se suma que, como se dijo, sus conocimientos sobre las pictografías, que luego transmite a otros residentes

⁹⁵ También resulta relevante señalar el caso del aficionado local Juan Carlos Sansó. Si bien no tiene relación alguna con el grupo de ascetas, ha realizado excavaciones en la zona adjudicando al lugar componentes místicos. A partir de sus experiencias en el sitio arqueológico publicó el libro titulado *El día que las piedras hablaron. La gran historia de los comechingones jamás contada*.

⁹⁶ Sin considerar la voluntad de las comunidades actuales, de las que desconfía su autenticidad, y sin atender a la legislación vigente, que directamente desconoce o considera un estorbo burocrático.

ocasionales o a visitantes esporádicos que a veces acompaña hasta el sitio, difieren de los de las comunidades. Así por ejemplo, para Freddy el pigmeo no representaría a Humanioc, sino que sería la figura de un extraterrestre. Luego, en la misma roca, en posición cercana a esta representación, él encuentra el dibujo del planeta Venus, lo que le despierta intriga por la importancia que pudo haber tenido para los comechingones de estas tierras. También, además del calendario solar, algunas cuentas y otras señalizaciones, Freddy resalta la presencia del “portal” (ver imagen 20), donde según él los comechingones apoyaban su mano, estando parados y con la frente en la piedra, para “comunicarse telepáticamente con otros seres o para desmaterializarse y empezar a viajar” (entrevista personal 2022).

Como ya anticipamos, entendemos que el casamiento en Casa de Piedra, como otras de las prácticas y sentidos que circulan entre este grupo de personas, desafían y desbordan los dos proyectos de conservación mediante AP trabajados. Como se mostró en los capítulos anteriores, tanto con el proyecto de ANPQ como con la creación de la RAQ, algunas personas a cargo buscaron superar varias de las lógicas propias de la creación de AP correspondidas con los enfoques más restrictivos (ver sección 1.1). No obstante, y en íntima relación con estructuras de gobierno, formas de existir y producir mundo, mediante su implementación en terreno se disputan, de forma desigual, la identificación de problemáticas, formas de abordaje, la institución de sentidos y conocimientos apropiados para su gestión. Entonces, como venimos diciendo, a través de las AP se fomentan algunas formas de vida mientras otras son desalentadas, buscando hacer prevalecer ciertas dimensiones epistemológicas, ontológicas y políticas por sobre otras.



Imagen 20: “El portal”
Fuente: fotografía tomada personalmente (2018)

En la línea anterior, y siguiendo a Haesbaert (2013), entendemos que las AP destruyen territorios al mismo tiempo que generan otras territorialidades, dando nuevos sentidos a los sitios, generando ciertos órdenes, tipos de poblaciones y vínculos entre estas y, en el caso de la RAQ, los sitios arqueológicos y su entorno. Como también plantean distintos autores respecto de los procesos de patrimonialización (Cruces 1998; Crespo 2005 y 2013; Bellelli 2012; Rodríguez de Anca 2013; Gordillo 2018), como el que atraviesa al diseño de la RAQ, a través de estos se busca determinar qué representa qué y a quiénes, a su vez que propagar valores normalizados acerca de lo existente, lo que debe ser conservado y sobre la manera

apropiada de hacerlo. Sin embargo, como observamos con el casamiento en el *templo* indígena, estos espacios materiales y simbólicos nunca están completamente cerrados –más allá de las desigualdades de poder y capacidad de agencia de múltiples actores– a otras trayectorias, resignificaciones, proyectos existenciales y cosmologías que, parafraseando a Gordillo (2018), no aceptan la sensibilidad que se cristaliza en el espacio a través de la domesticación propia del proceso de convertir los sitios arqueológicos, o sagrados y de la memoria, en patrimonio. Como veremos en las secciones siguientes, entre “el sitio arqueológico o patrimonial”, “el ecosistema” y “el territorio ancestral”, también emerge “el lugar para sanar”.

4.2. El escape hacia el lugar para sanar

Como he percibido y lo han manifestado distintas personas entrevistadas encargadas del sector de información y servicios turísticos en SMS, la gran mayoría de quienes visitan el pueblo se hospedan y realizan actividades recreativas en las cercanías del centro, buscando “relajarse y bajar el nivel de estrés al estar en contacto con la naturaleza”. En comparación, es minoritario el número de personas que consultan por sitios como Casa de Piedra, entre otros (entrevistas personales 2020). Luego, como exponen Flores y Oviedo (2017), en la localidad de SMS, que actualmente tiene al turismo como su principal actividad económica, se ha ido desarrollando últimamente, principalmente en el ámbito privado, una oferta turística relacionada al *New Age*. En esta se conjugan varias de las terapias denominadas alternativas, prácticas de meditación, ufoturismo, turismo místico, rituales asociados a los pueblos indígenas y más. La mayoría de las mismas también se circunscriben a los alrededores del centro de la localidad.

Quienes gustan de alejarse del pueblo, buscando entornos más agrestes, “estar en el monte”, generalmente asisten a campings sobre el río Quilpo, los cuales proveen distintos servicios. Es más reducido el número de personas que llega hasta la zona de Casa de Piedra, la confluencia de los ríos Pinto y San Gregorio, el sitio denominado parideras y



Imagen 21: “Parideras”
Fuente: fotografía tomada personalmente (2017)

alrededores (ver imágenes 2 y 21). Esto se debe a que desde la localidad no se publicita demasiado su visita –incluso durante distintos períodos se sugirió no ir, por posibles riesgos asociados a las grandes crecidas y a la falta de control en la zona–, a los varios kilómetros por camino de ripio que se requiere recorrer –con el último tramo difícilmente transitable con un vehículo bajo–, por el tener que pasar por campos privados y debido la ausencia de todo tipo de servicios en la zona. No obstante, estas son algunas de las características que hacen de este lugar un sitio propicio para los y las practicantes de ascetismo ecológico y espiritualidades contemporáneas –más allá de otros grupos que se acercan simplemente a conocer Casa de Piedra, a acampar durante unos días en un lugar poco visitado que conocen hace tiempo, a realizar caminatas de reconocimiento de flora y fauna, recolectar hierbas y frutos del monte u otras actividades–.

Casi la totalidad de personas que visitan esporádicamente la zona, opta por montar su campamento en el predio que la familia campesina dispone para tal fin, donde se ofrecen servicios básicos de acampe y proveeduría. De forma distinta, el grupo de ascetas siempre prefirió alejarse de la zona de camping, optando por la superficie comprendida por los caminos de sirga, que se encuentran entre los alambrados que demarcan la tierra privada y los ríos Quilpo y San Gregorio –en los márgenes exteriores de las propiedades de Caruso y lo que fuera hasta fines de 2021 la propiedad de Elvira Saucedo y herederos, a menos de 2 kilómetros de la zona de camping–. En este caso puntual, los caminos de sirga mencionados además coinciden con los límites interdepartamentales, en áreas conocidas en Córdoba como “zonas grises”.⁹⁷

Cabe recordar que el grupo de personas al que nos referimos en este capítulo, a diferencia del resto, no sólo visita el territorio en cuestión, sino que lo habita durante distintos períodos más o menos prolongados a lo largo del año. Así, modelan áreas de acampe, decorándolas con artesanías de propia elaboración empleando materiales del lugar, producen espacios de reunión con rocas, troncos y otros elementos obtenidos del monte, disponen lugares para cocinar, fabrican utensilios o siembran (ver imagen 22). Sobresale el caso de Freddy, oriundo de Florencio Varela –Buenos Aires–, que hace más de 13 años vive en carpa de forma permanente en las cercanías de Casa de Piedra (ver imagen 23).

⁹⁷ En Córdoba se denominan “zonas grises” a las áreas que se encuentran fuera de las delimitaciones jurisdiccionales, quedando también al margen del efectivo gobierno de municipios y comunas.



Imagen 22: Pava colgante, fogón y sillón sobre el río
Fuente: fotografía tomada personalmente (2018)



Imagen 23: “Lo de Freddy”. Cartel
Fuente: fotografía tomada personalmente (2022)

Si bien Freddy ha ido cambiando de lugar de acampe, primero estando en la zona de la unión de los ríos (ver imagen 2), hace varios años que vive en un sector del margen oeste del río Quilpo, dentro de lo que fue propiedad de la familia campesina, hasta que Pedro, uno de los integrantes de este grupo de residentes ocasionales, compró las 114 hectáreas que abarcan desde la casa familiar y el límite del área de camping hasta la unión de los ríos, y desde el camino a Cuchi Corral hasta el río Quilpo (el surgimiento de la necesidad de comprar estas tierras y su propósito será trabajado en las dos secciones siguientes).

Durante los años previos a la venta, la familia permitió la presencia de Freddy, habiendo establecido una relación de amistad y colaborándose mutuamente con los distintos integrantes de la familia. A modo de ejemplo, Freddy siempre cuidó la zona de la propiedad cercana al río —que dista a aproximadamente dos kilómetros de la casa de la familia campesina—, procurando que las personas que visitan el sitio se retiren con sus residuos o limpiando los campamentos, entre otras actividades. Asimismo, Freddy permanentemente intentó transmitir aprecio por el lugar para que quienes lo visiten también cuiden y aprecien algo de lo que él conoce.

Con sus tres hijos en Europa, y con dos hermanos en Argentina con quienes no tiene buena relación, a partir de una búsqueda primero individual, Freddy termina formando, como él dice, una “familia elegida”. Tras haberse mudado de áreas de acampe, y con más de 8 años en el mismo sitio, su campamento consta de dos carpas: una para dormir —con una cama adentro— y otra para guardar distintos elementos. Además, desde hace un tiempo cuenta con un pequeño refugio de barro equipado con una estufa casera a leña, donde se guarece durante las noches más frías del invierno.

Al llegar a su campamento, es frecuente verlo a Freddy en su sillón, con el fogón delante bajo sus pies y el humo que se funde con su cabellera blanca mientras medita, descansa o escucha su radio. Con algunas sillas y troncos acostados para brindar asiento a las visitas, su

prolijo fogón circular contenido con piedras de la zona y avivado mediante su soplido a través de una caña ahuecada, con una pila de leña cuidadosamente acomodada y un nylon que protege de las lluvias bajo los mistoles, la casa de Freddy invita a la reunión. Allí, junto con interminables charlas se comparten comidas de distinto tipo, algunas veces sazonadas con preparados del monte que Freddy dispone ordenadamente en pequeñas repisas y cajones que cuelgan de los árboles.

Hacen a la ornamentación un arreglo con piedras con propiedades energéticas que le fueron regaladas, un jardín de cactus y un zoológico circular compuesto de troncos con forma de animales aportados por las crecidas. Entre estos, destacan el oso hormiguero, la serpiente de tres cabezas, un simpático mono y un gran lagarto. Además de como sucede con su campamento, otros que se utilizan de forma esporádica por personas que no residen permanentemente en el sitio, se encuentran adornados con artesanías realizadas con hilos y elementos del lugar, y equipados con algunos elementos de cocina, muchas veces también fabricados artesanalmente con materiales de la zona. Los mismos están disponibles, a modo de refugios, para quien desee cocinar o alojarse allí.⁹⁸ Es destacable que, de acuerdo con los intereses de este grupo por “preservar el lugar”, quien utiliza los campamentos los deja en iguales condiciones, o incluso mejores, a las de su llegada (ver imagen 24).

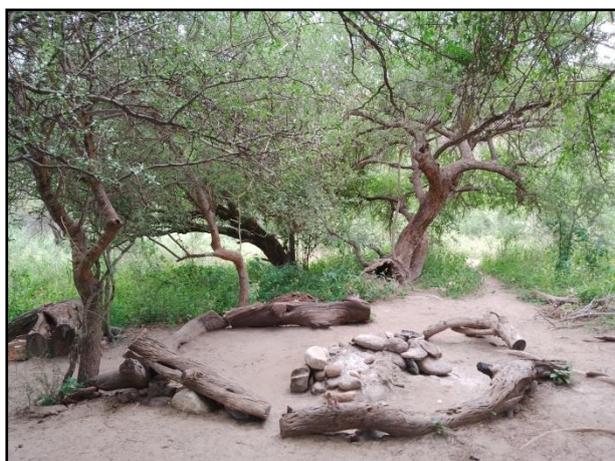


Imagen 24: “Campamento grande”, listo para su uso
Fuente: fotografía tomada personalmente (2022)

A diferencia de lo que sucede con otros visitantes, para estas personas el monte se vuelve el hogar, un lugar apropiado, producido y practicado. A su vez, el monte las acoge, brindando refugio, retos y enseñanzas que potencian sus capacidades personales, permitiendo el cultivo de sí mismas para procurar construir entre pares otras formas de vida y un mundo alternativo.

Una mañana, estando en mi campamento, se acercó Martín, de algo más de 30 años, quien visita y eventualmente reside en la zona desde hace unos años. Muy pausada y armoniosamente me comentó:

Este lugar es muy importante para limpiarse, para renovarse y enfocarse. Es como con la naturaleza, fijate...el río [Quilpo] está crecido. Llega la crecida y pensamos que es un problema, que no nos podemos bañar o tomar el agua... pero la crecida se lleva cosas con su fuerza, lo que no está fuerte en su lugar. Y también nos deja cosas... fijate toda la leña que tenemos ahora. También nos va a dejar agua nueva... Lo mismo nos pasa a nosotros. Es para

⁹⁸ Desde la compra de la propiedad por parte de uno de los integrantes del grupo no se cobra dinero por ingresar ni permanecer en el sitio, aunque debe avisarse para coordinar el paso por la propiedad de la familia campesina.

adentro...hay que observarse, sanar, volver a la ciudad luego de vivir y estar bien con lo simple, con uno. Acá tenés agua, comida, un techo [señalando mi carpa]. El resto está en vos, hay que trabajarlo...pero hay que tener ganas de hacerlo [dice más enfáticamente]. Charlar con otros, observar cómo te ven... escuchar, ser consciente de la propia palabra. Algunos no aguantan este proceso, de estar bien con lo simple, de estar bien con uno. Hay muchos excesos afuera, drogas químicas, alcohol. Este lugar es bueno para hacer ejercicio, nadar, caminar, pensar [...] Este lugar a mí me abrazó cuando llegué... lo conocí a Freddy, me enseñó de plantas, del lugar...me abrió paso (notas de campo, 2020).

En el proyecto de creación del ANPQ la naturaleza es vista en clave de “recursos biológicos y arqueológicos” a ser administrados y conservados racionalmente, o como proveedora de “servicios ecosistémicos” y “atractivos culturales” (Ferreyra *et al.* 2011).⁹⁹ Sin embargo, de acuerdo con la forma en que Martín percibe y se refiere al sitio, la naturaleza se aleja del sentido objetivado otorgado por las aproximaciones científico-técnicas o mercantiles. En su lugar, encontramos que este tipo de experiencias se aproximan a la tradición romántica trascendental, la cual ha sido revivida con las experiencias y escritos de numerosas personas, además de diversas manifestaciones literarias –sobre todo en Estados Unidos, alejándose hacia Alaska o al oeste, y luego contagiada alrededor del mundo–.¹⁰⁰ Así, con el propósito de caracterizar las ideas acerca de la naturaleza salvaje en la cultura norteamericana, Nash (2014: 47) explica que esta “no sólo ofrecía un escape de la sociedad, sino que también era un escenario ideal para que el individuo romántico practicara el culto a la propia alma”.¹⁰¹

Refiriendo a un desplazamiento equivalente al de Martín, el escritor y viajero estadounidense Hoagland sostiene que “llevamos nuestras heridas a la naturaleza en busca de algo que las sane” (Hoagland en Krakauer 2003: 95). También en sintonía con ideas primitivistas propias del romanticismo, en palabras de Martín, “estar bien con lo simple” supone que las posibilidades de alcanzar la realización personal decrecen conforme avanza la civilización urbana. A su vez, tal como también exhibe Martín, la idea de la naturaleza como

⁹⁹ Esto no se limita al caso en particular. Las lecturas de la naturaleza en clave de “recursos” a gestionar o, más recientemente, como “proveedora de servicios” o como “Capital Natural”, son constitutivas de la conservación a nivel internacional, desde los primeros enfoques clásicos para la implementación de ANP hasta las más recientes aproximaciones que han sido denominadas como de “conservación neoliberal” (Igoe y Brockington 2007; Gudynas 2010; Vaccaro *et al.* 2012; Durand 2014; Ferrero 2018; Rodríguez *et al.* 2023).

¹⁰⁰ En Estados Unidos se mantiene una firme tradición al respecto, la cual es ilustrada por diversas películas y libros que retratan las vidas y encuentros entre personas que se *alejan* del mundo. Algunos ejemplos recientes son: “Nomadland”, acerca de una mujer que abandona su pueblo para irse de viaje por el oeste, mientras que en ininterrumpido movimiento genera relaciones con otros viajeros en casas rodantes; Capitán Fantástico, sobre una familia criada en el bosque, con fuertes críticas a todas las instituciones de la sociedad norteamericana y los Estados modernos en general; el libro “Hacia tierras salvajes”, acerca del viaje exploratorio y de renuncia hacia Alaska que terminaría con la muerte por envenenamiento de su protagonista, Christopher McCandless. Además, esta tradición se expresa en clásicos literarios, como por ejemplo en el libro de Jack London titulado “La llamada de la selva”. En este se ilustra la recuperación de las capacidades e instinto salvaje de un perro que, tras ser despojado de su realidad de consentida mascota ciudadana, es empleado para tirar un trineo durante la fiebre del oro del siglo XIX.

¹⁰¹ Esta y todas las traducciones son propias.

espejo de uno mismo fue caracterizada quienes, siguiendo a Emerson y Thoreau, entre otros, se han alejado para buscarse a sí mismos. Como ejemplo, el poeta John Haines (2019: 35), quien pasó más de 20 años en una cabaña en Alaska a mediados del siglo pasado practicando el trampeo de animales y la recolección, destacó la influencia que el paisaje ejercía dentro suyo, donde los senderos que recorría simultáneamente lo conducían hacia su interior.

De modo similar a como sucede con Haines, y más precisamente con el viaje exploratorio del joven Christopher McCandless, el cual terminaría siendo ampliamente conocido por la repercusión tras su muerte y la elaboración del libro y la película “*Hacia tierras salvajes*” (ver Krakauer 2003), este grupo de residentes ocasionales, reedita los fundamentos de Thoreau (ver 2006; 2014; 2016). Esto sucede conforme se realiza una búsqueda por la realización personal tras el acercamiento individual a sitios considerados naturales, en este caso optando por las “zonas grises”. En estas, acordando con Das y Poole (2008), la presencia del Estado junto con sus instituciones y herramientas de gobierno, sumado a la propiedad privada, entendidas como opresoras de sus libertades y potencialidades individuales, se expresan débilmente.

El lugar elegido por este grupo de personas, si bien dista a menos de 15 kilómetros de SMS, es lo suficientemente agreste y apartado como para casi no escuchar ni ver signos de la modernidad industrial y la civilización urbana en las cercanías —no hay presencia de instituciones de gobierno, servicio de luz eléctrica, agua corriente, señal de celular, ruidos de automotores, etcétera—. En vez de vivir en el pueblo abasteciéndose del río, como por ejemplo se asume desde las incitaciones a cuidar el agua del monte por ser la utilizada en las viviendas (ver imagen 3), prescinden de las casas modernas y se van a vivir al monte en carpas o refugios. Entienden que el agua del río Quilpo, y sus energías, no pueden obtenerse a través de la canilla.

La actitud de escape hacia la naturaleza distante como resistencia a los convencionalismos y ataduras que nos apresan para así dar lugar a la búsqueda interna y la verdad de la existencia, se cristaliza en un célebre fragmento de Thoreau:

Me fui a los bosques porque quería vivir con un objetivo: hacer frente solamente a los hechos esenciales de la vida, para ver si podía aprender aquello que me quisiera enseñar y para no descubrir, cuando llegara mi hora, que no había vivido. No quería vivir lo que no es vida ni practicar la resignación salvo si fuera necesario. Deseaba vivir en profundidad y extraer todo el jugo, de un modo tan espartano que eliminara todo lo superfluo, limpiando drásticamente lo desechable y llevando la vida a su mínima expresión (2014: 113).

Por su parte, Freddy reflexiona:

Hay que vivir simple, simplificar la vida y no complicarse con obligaciones y cosas que no llevan a ningún lado. No nos damos cuenta de que en realidad tenemos mucho más de lo que

necesitamos para ser felices. Y acá lo importante es eso, aprender del lugar y aprender a ser felices, a estar bien con nosotros, porque si no ni acá vamos a estar bien. Y al final, de eso se trata la vida... no ser felices es deshonrar la vida (entrevista personal 2018).

Luego, respecto de estar habitando un territorio donde se proyectó crear el ANPQ y que desde 2015 se encuentra protegido por la RAQ con la ACC como autoridad de aplicación, estas personas optan por desoír cualquier mandato institucional o regulación existente, ya que desconfían de la capacidad de estos organismos e instrumentos de gestión para cuidar el sitio como sí efectivamente consideran que ellos y ellas lo hacen a diario. A modo de ejemplo, Tincho, amigo de Pedro –quien compró las tierras–, y quien desde mediados de 2021 también reside en la zona, comenta que “hablar con el gobierno siempre es peor. Al gobierno no le interesa cuidar. Te empiezan a pedir cosas, te la complican, como cuando querés inscribir una reserva privada” (entrevista personal 2022).

Por otro lado, la mayor parte del personal técnico de la SAC que impulsó el proyecto de ANPQ entiende como problemático que estas y otras personas se vayan a vivir a los márgenes de los ríos o al monte. Por ejemplo, el guardaparque Facundo Romero considera:

Son esotéricos digamos. Quieren llegar y estar en comunión con el cosmos, pero lo que pasa es que son muy urbanos casi todos, entonces tienen vicios de los grandes conglomerados. Como que quieren ser un comechingón, pero uno moderno. [...] No generan un gran impacto sobre los recursos naturales, pero sí generan un impacto. No son inocuos, porque todos generamos un impacto y porque tampoco son uno o dos (entrevista personal 2021).

Por su parte, la investigadora local Melisa Geisa, explica:

Cada vez está más complejo el tema de la gente que vive a la orilla de los ríos, y como es zona gris y está fuera del ejido de SMS, no hay control. Es tierra casi de nadie, porque del alambrado hacia la calle es propiedad privada, del alambrado al río queda un margen muy grande y es fiscal, entonces es muy difícil. [...] Hay algo muy arraigado acá de que la conservación del bosque nativo, y de todo, las cuencas hídricas, el suelo, los animales y demás, puede ser desde estos espacios, como ‘guardianes de monte’. Pero al momento de formalizar, legislar, cumplir normas o leyes se arma un lío... porque ellos no responden a nada. No creen en las propiedades privadas, no creen en que haga falta una ley para que se conserve el lugar, y que ellos mismos, por propio ímpetu y de forma de hormiga y de redes pueden hacerlo. [...] Los márgenes de los ríos se pueden volver conflictivos con los dueños, con turistas, porque hay códigos que no se comparten. Esa cosa difusa no aporta, no hay claridad, no hay un formato, un acuerdo, no abren el juego, no participan en otras instancias. Y si se abrieran de vuelta los talleres para la reserva de Quilpo no creo que ellos estuviesen de acuerdo, porque tendrían que salir de ahí. [...] En algunos lugares hay cultivos, que no tiene nada que ver con los frutos de monte que ellos dicen que consumen. Es un discurso muy difícil de llevar a la práctica, y terminan pasando otras cosas, que no están reguladas, y el discurso se cae. Se va de las manos, no hay marco de nada, se hace lo que quiere, hay mucha libertad de todo tipo (entrevista personal 2022).

No obstante, no todas las personas involucradas en el proyecto de ANPQ consideran la presencia de estas personas y otros grupos como conflictiva. Lo ilustran las palabras del guardaparque provincial Julián Vergara:

Nosotros como guardaparques estamos aprendiendo. Es como una visión nueva, que de alguna forma se propone respetar a la vida, pero que ni siquiera es un discurso ambientalista, porque el ambientalista estaría protegiendo un recurso ambiental que le permite sobrevivir. Acá no, el ambiente es un sujeto de derechos para ellos, es un ser más, y ellos trabajan para ser un ser a la par, entonces conviven de esa forma. Llamale mística, espiritual, cosmovisiones nuevas. Es algo muy nuevo, y bueno, es muy parecido me parece a lo que está pasando en el sur argentino con los mapuche. Cómo los mapuche están reconstruyendo, recuperando sus territorios... Acá lo que se está dando es que ante la ausencia de los comechingones, los sanavirones, hay una interpretación de esa cosmovisión, una reconstrucción incipiente yo le llamaría, y que en prácticas complejas están protegiendo sus territorios. Y hay gente que está fuera del sistema, totalmente fuera del sistema. Son gente que aprovecha digamos, mientras el Estado no ha caído con toda su fuerza coercitiva y represiva sobre ese territorio porque está alejado y no le interesa. Y ellos ante la ausencia del Estado pueden estar ahí, reproducirse, pueden proteger y protegerse. [...] Ellos viven en el monte, ni se los ve. Son aldeas nuevas. Y que bueno, también son un actor ahí dentro y que si llegara a ser un ANP, nosotros lo hemos hablado mucho con el Nery, cómo articularíamos. A nosotros nos respetan porque de alguna manera siempre estamos uniformados y explicamos esto mismo, para nosotros tampoco es fácil. Entendemos que el modelo [de conservación] hay que cambiarlo y sinceramente a nosotros no nos preocuparía eso. Nos preocupa el avance inmobiliario, nos preocupa el avance ganadero, los desmontes desregulados, y con ellos nosotros coincidimos. O sea, tienen una mirada de que nosotros no somos parte de su sociedad, pero por lo menos hay un diálogo y un acuerdo acerca de proteger esos sitios (entrevista personal 2021).

Igualmente, es necesario recordar que la mayoría de las personas involucradas en los proyectos de conservación no sabe concretamente dónde residen ni quiénes son estas personas. Por ejemplo, quienes han impulsado el proyecto de ANPQ ignoran acerca de la presencia de Freddy. Al enterarse a través mío, se tiende a pensar la articulación de la conservación con él. Eda Meyer, una vecina que hace más de 30 años vive en SMS, participante activa en cuestiones vinculadas a problemáticas socioambientales en la localidad, y quien apoyó y colaboró con el proyecto de ANPQ, se sorprendería al enterarse de la presencia de Freddy al dialogar conmigo. Atraída por su historia, por su decisión de “apartarse del modo en que se vive”, y entendiendo que Freddy se haya quedado allí, imagina cómo pensar la conservación de forma tal que limite las actividades que más fuertemente amenazan al territorio pero “siendo flexibles hacia adentro”: “poner freno a ciertas cosas, pero aprovechar la presencia de un guardián permanente” (entrevista personal 2022).

Respecto de la convergencia o divergencia entre los posicionamientos de las personas vinculadas a la conservación con los de quienes se apartan a vivir en los márgenes, cabe remarcar que, como proponen Onna y colaboradores (2009), la conservación mediante AP se encuentra atravesada por dos tradiciones enfrentadas. Desde sus inicios, por la tradición romántica propia del trascendentalismo, con Emerson y Thoreau influyendo en lo que terminaría dando lugar a la creación de los primeros Parques Nacionales –pensados, en parte, para el disfrute contemplativo de los lugares considerados naturales en el oeste

estadounidense–, el conservacionismo norteamericano y la primera configuración de una ética ambiental.¹⁰² Luego, y en otro contexto, cuando desde la segunda mitad del siglo XX la ecología disciplinar pasara a ocuparse protagónicamente de la problemática ambiental y de la conservación a través de AP, por su herencia fisicalista, positivista y mecanicista –propia de las ciencias naturales modernas–, esta se enfrentaría con algunos de los fundamentos que dieron origen a la conservación mediante AP (ver Onna *et al.* 2009; di Pasquo 2013).

Sin poder establecerse límites definidos entre las tradiciones aludidas y que actualmente atraviesan a la conservación, es claro que mientras los y las técnicas en conservación persiguen administrar el territorio de acuerdo con conocimientos y herramientas propias de las ciencias modernas y el gobierno estatal, el grupo de ascetas y practicantes de espiritualidades contemporáneas busca escapar del Estado hacia un lugar privilegiado para el cultivo de sí mismos en un sentido holístico, donde encontrar el bienestar físico, mental y espiritual de forma integrada. También en relación, y como se desarrollará en la próxima sección, para estas personas la naturaleza del lugar se encuentra dotada de un carácter subjetivo. Portadora de agencia, fuerzas místicas y psicoterapéuticas, esta acoge y guía.

4.3. Las fuerzas del lugar y el cultivo de sí mismos

Como ya dijimos, las concepciones propias del racionalismo científico moderno han hecho de la naturaleza un otro no-humano alterizado y devenido objeto (Foucault 1985; Descola y Pálsson 2001; Latour 2007; Descola 2012; Ferrero y Gomitolo 2017; Klier y Folguera 2017; Klier 2018; Klier y Núñez 2019; Blaser 2019; De la Cadena 2020; di Pasquo *et al.* 2020; Rodríguez *et al.* 2023). En palabras de Viveiros de Castro acerca de las formas de conocer:

Conocer, para nosotros, es des-subjetivar tanto como sea posible. Uno conoce bien algo cuando es capaz de verlo desde fuera, como un ‘objeto’. [...] O sea, para nosotros la buena interpretación de lo real es aquella en la cual se es capaz de reducir la intencionalidad del objeto a cero. [...] Cuanto más yo desanimizo el mundo, más lo conozco. Conocer es desanimizar, retirar subjetividad del mundo e, idealmente, hasta de mí mismo (2013: 25-6).

De acuerdo con Pálsson (2001: 90), para la perspectiva conservacionista hegemónica, los humanos serían quienes deben velar por el cuidado de *lo otro*, y justamente debido a la alteridad radical que implica la antinomia humanidad/naturaleza, se suele convertir a la

¹⁰² Por ejemplo, en 1858 Thoreau escribió: “¿Por qué no deberíamos tener nuestras reservas nacionales...en las que el oso y la pantera, e incluso algunos de la raza de los cazadores, pudieran seguir existiendo sin ser borrados por la civilización de la faz de la tierra, y nuestros bosques preservados, no para el deporte ocioso sino para la inspiración y nuestra auténtica recreación?”.

naturaleza en un fetiche, separándola del mundo humano. Así, la naturaleza se transforma en una cosa a estudiar y cuidar, preferentemente al margen de lo humano. Por esto, y como se planteó en la introducción de este trabajo, la actividad humana suele ser vista como un problema de acuerdo con el formato de AP mayormente extendido. En estas, la humanidad es bien recibida cuando se encuentra de visita (Diegues 1996; Colchester 2003; Ferrero y Gomitolo 2017; Klier y Folguera 2017; Ferrero y Arach 2019a y 2019b; Rodríguez *et al.* 2023). De forma contraria, y compartiendo la sacralidad y agencia con el territorio ancestral, esta no es la forma en que irrumpe y se expresa “el lugar”, “el lugar para sanar” o “el lugar para estar bien con uno”, dependiendo de cómo se lo llame.

A través de mis periódicas estadías con Freddy y con las personas que ocasionalmente residen en las cercanías de Casa de Piedra y que se reúnen en su campamento, logré entrever las formas en que, de acuerdo con estas personas, el lugar expresa su agencia. Al respecto, la misma presencia de Freddy allí es entendida como producto de la voluntad del lugar, ya que tras haber llegado de forma casual y haber presenciado una ceremonia de curación en Casa de Piedra hace más de 13 años, no pudo jamás volver a residir en Florencio Varela –provincia de Buenos Aires–, donde lo hacía previamente.

En distintas ocasiones Freddy me contó sobre la forma en que se le endurecieron las piernas cuando a las pocas semanas de haber estado en el sitio quiso subir por el camino para emprender su retiro. Al punto que, como él me recuerda, por varios meses el lugar no le permitió salir y volver a Buenos Aires a contar dónde estaba. Logró hacerlo en el momento en que el mismo Freddy se dio cuenta de que tenía que permanecer allí, y cuando sólo quiso apartarse por un momento para comunicar la decisión a su familia y amistades.

Cuando tras haber pasado casi un año de estar viviendo en un campamento en la zona, siendo ayudado con provisiones y una carpa enviadas por el chamán¹⁰³ que estuvo a cargo de la ceremonia de curación que aquella vez presenció, volvió a sentir una fuerte necesidad de retirarse. Esta vez fue debido a dolencias agudas producidas por un problema en el nervio ciático y la aparejada necesidad de encontrarse más cómodamente. De modo similar a lo acontecido durante su primer intento de retirada, al comenzar la caminata subiendo por el camino, se le inmovilizaron las piernas. Sumado a esto, y como si fuera poco claro el mensaje, al día siguiente, una gran crecida del río Quilpo le dejó en los márgenes de su campamento el confortable sillón de pescador que actualmente sigue utilizando y de vez en

¹⁰³ El chamán al que se hace referencia no tiene vínculos con las comunidades indígenas de la zona. Este realiza ceremonias esporádicas en Casa de Piedra pero vive en Recoleta –Ciudad Autónoma de Buenos Aires– y también se desempeña como chofer de personal del Senado de la Nación Argentina.

cuando gentilmente comparte. Así ocurrió que, poco a poco, fue entendiendo que si bien el lugar lo pondría a prueba también lo protegería.

En palabras de Freddy durante mi visita de 2020 tras consultarle por cómo había estado:

Yo estoy muy bien, Kike.¹⁰⁴ Acá no puedo estar mal... En invierno tuve uretritis, me moría del dolor, pero bueno...son pruebas que uno va aprendiendo a superar, como estar sólo varias semanas a veces, aunque cada vez recibo más visitas de mis amigos. O tener dolores, poca comida a veces, enfrentar vacíos, carencias humanas... Pero bueno, viste que acá se aprende a enfrentar los desafíos que nos aparecen, a perder el miedo, a estar bien con uno, con el lugar... ¡a ser feliz! [...] Y después, yo ya te conté... y vos sabés que acá pasan cosas que no se pueden contar a todo el mundo. Yo sé que tengo que estar acá para cuidar este lugar, para contarles sobre su importancia a los chicos que vienen. Y de a poco fui aprendiendo a vencer los miedos... ¡el miedo a la muerte! Y mirá que esta última vez, cuando tuve la uretritis tuve que aguantar eh... nunca sentí tanto dolor. Pero este lugar me cuida [...] Yo acá estoy bien, de acá no me voy más, Kike. [...] En 25 años mucha gente va a hablar de este lugar (entrevista personal).

Desde ese entonces, Freddy y el lugar establecieron una relación de cuidado mutuo y complicidad. Durante sus primeros meses en la zona, el lugar lo ha convocado a acercarse a distintos sitios para revelarles, mediante voces o apariciones espectrales de comechingones u otras fuerzas, distintos valores a proteger; principalmente enterratorios, ofrendas y pinturas, entre otros.

En cuanto a las posibilidades de que Freddy subsista en la zona, el lugar lo ayudaría mediante la posibilidad de comercializar algunas hierbas medicinales recolectadas allí. A esto se suman la colaboración de la familia campesina a cambio de que Freddy cuidara lo que hasta hace poco tiempo fue su propiedad, regalos realizados por quienes han querido conocer el lugar y para quienes Freddy resultó su guía o una especie de anfitrión, y servicios prestados por algunas personas con las que Freddy terminaría estableciendo fuertes lazos de amistad. Además, Freddy optó por no jubilarse. Más allá de haberlo meditado durante largo tiempo, principalmente debido a la necesidad de atender su salud y contar con una obra social para ello, decidió no hacerlo. Para él, jubilarse representaría una contradicción. En sus palabras, “no es posible salirse del sistema pero jubilarse, depender del Estado. Es una contradicción” (entrevista personal 2022). En su lugar, el lugar se encargó de suministrar la atención de distintos especialistas; un amigo que conoció en la zona y que lo ha llevado a la capital provincial para realizarle algunos implantes dentarios, un osteópata que visita el sitio y que lo asiste cuando tiene molestias en la espalda, entre otros.

Respecto de lo anterior, resulta relevante remarcar que no solamente Freddy asume que el lugar lo escogió o lo aceptó. Por ejemplo, dos miembros de la Comunidad Tulián me han manifestado acerca de Freddy que “el lugar lo aceptó”. Uno de ellos, Melinio Tulián, comenta

¹⁰⁴ Seudónimo con que me llama.

al respecto: “él está tranquilo ahí, nadie lo molesta. Además, si le pregunta al nativo o aprende de hierbas y frutos, ahora él tiene para comer mistol, chañar, piquillín...” (entrevistas personales 2020). Además, mientras que el “turismo empresarial” o “irresponsable” es considerado como una amenaza, la presencia en territorio de las personas que conforman este grupo es valorada positivamente por algunos integrantes de las comunidades indígenas. Por ejemplo, Celeste, de la comunidad Tulián, me diría en referencia a las personas que se van a vivir al monte:

Están ahí porque disfrutan del monte, del territorio, quieren aprender. Se sensibilizan y habitan el monte porque les gusta. Está todo bien con Freddy y con ellos. El problema es con los que se dicen ‘paisas’, que compran y alambran, o los supuestos ‘hippies’ que hacen un curso de yuyos o nos escuchan a nosotros y después hacen una excursión desde Buenos Aires a Casa de Piedra o a otros lugares sagrados” (entrevista personal 2020).

Sumado a esto, reconocen que la presencia de estas personas en el lugar muchas veces sirve para que rápidamente se de aviso de irregularidades, inicio de incendios o de actividad minera por ejemplo. Igualmente, cabe aclarar que este posicionamiento no es unívoco, ya que a su vez, una persona de la Comunidad Tay Pichín acusa a alguien, que supongo puede ser Freddy, acerca de que “es un impostor que busca sacar beneficios personales”, a quien habría que sacar del sitio.

De acuerdo con lo planteado acerca de la voluntad del lugar y la aceptación de Freddy, esta no se limita a convocar y a proteger a ciertas personas, sino que también muchas veces aleja a quienes no tienen que estar en determinadas zonas. Así es que, por ejemplo, se entiende a la aparición de algunos animales como maneras en que el lugar se expresa buscando expulsar a las personas que atentan contra la reinante armonía. A modo ilustrativo, Freddy comenta que cuando algunas personas no aceptadas por el lugar quisieron pasar una noche en Casa de Piedra, se les han aparecido serpientes, alacranes venenosos o un puma por las cavidades traseras del gran alero. Así, en consonancia con lo trabajado por Comunello y Carvalho (2018) en una ecoaldeia del sur de Brasil, la aparición de animales o las experiencias vividas podrían deberse a una inteligencia divina o de la naturaleza, la cual estaría indicando el camino hacia la superación personal o, como en este caso, alejando de ciertos sitios a quien no esté listo o no haya logrado aún el autoconocimiento o la armonía necesaria.

También en relación con el cuidado que el lugar ejerce hacia las personas que residen allí, numerosos sitios son considerados como portadores de funciones terapéuticas, adecuados para tratar distintas dolencias. Por ejemplo, para aliviar zonas de tensión muscular suele recomendarse el sentarse en el río, aprovechando el masaje que ejerce la corriente que se canaliza entre las rocas graníticas horadadas con su fuerza. Luego, para la zona cervical, se

procede de igual manera, aunque situando la nuca en la pequeña ola constante que se forma a lo largo del vado de Casa de Piedra. Paralelamente, otros sitios son apropiados para ciertos tipos de meditaciones o ceremonias. En ocasiones en ellos, estar en soledad y sin vestimenta, para facilitar la experiencia sensorial de contacto con estos sitios, puede facilitar el “sentir las energías del lugar” o el “escuchar el mensaje” (notas de campo 2020). Otras veces, para aliviar ciertas afecciones o complementar con otras prácticas, a su vez se recomienda la ingesta de alguna preparación con hierbas, frutos, semillas o trozos de corteza recolectados del monte.

En un encuentro casual entre distintas personas que residen gran parte del año en la zona, Bianca, profesora de yoga y prestadora de distintas terapias alternativas, consultaba al resto sobre “cómo hacen para armonizarse”. Como respuestas, prevalecen el estar en silencio y soledad, el seguir las enseñanzas de libros sagrados de diversas religiones, la práctica del yoga, el uso de alucinógenos o algunas hierbas de la zona –como el incayuyo, que sostienen que al fumarlo tiene un efecto “psicodepresor”–, junto a diversas técnicas de meditación en ciertos lugares considerados energéticos. Además, en línea con lo que venimos desarrollando nos interesa remarcar que, de acuerdo con un holismo cosmológico presente en las espiritualidades alternativas (ver Carozzi 1999; Semán 2001; Steil y Toniol 2011), el cuidado de sí mismos –en términos físicos, mentales y espirituales– y de la naturaleza –con la que se contienen mutuamente– son indisociables.

Con el surgimiento de estas espiritualidades se da una redefinición de creencias, rituales y objetos religiosos. En ese proceso es clave la recuperación e hibridación de los postulados de la tradición romántica y trascendentalista con el esoterismo, el budismo, sufismo o el chamanismo, entre otros (de la Peña Martínez 2018: 64). Luego, como sostienen Steil, de la Torre y Toniol (2018), la imbricación entre ambientalismo y Nueva Era genera un contexto en que “los dioses dejan sus lugares fuera del mundo para regresar a habitar el corazón de la materia y lo más íntimo de los sujetos humanos”. Así, “los dioses se convierten en energías, fuerzas naturales, y la religión se transforma en espiritualidad” (48-9). De esta manera, Carvalho y Steil (2008: 290) exponen que complementariamente se dan procesos de “sacralización de la naturaleza como de naturalización de lo sagrado”. Entonces, otras cosmologías, resignificaciones y producciones del espacio son posibles. Tal es así que, como ya mostramos, algunos de los residentes ocasionales e integrantes de este grupo se conectan con lo sagrado mediante el contacto con una naturaleza portadora de fuerzas e “inteligencias”, atravesadas por lo indígena y otras tradiciones no occidentales, que pueden ser incorporadas por ellos. Para lograrlo, es determinante la ascesis personal en contacto estrecho con lugares

considerados naturales y sitios en los que se evidencian, o pueden imaginarse, rasgos de presencia indígena pasada.

Es interesante señalar que estas personas entienden y experimentan a las fuerzas del lugar principalmente como producto de eventos pasados responsables de que “la energía de los chamanes más elevados” permanezca en la zona. Recurrentemente se vincula el origen de las fuerzas a matanzas sufridas por el pueblo comechingón a cargo del ejército colonial.¹⁰⁵ Destacan los relatos asociados al salto en masa desde el Cerro Colchiqui en Ongamira. En el año 1574, ante el avance del ejército español sobre 1800 comechingones refugiados en el cerro, estos habrían saltado al vacío, prefiriendo eso antes que la rendición. De acuerdo con algunas historias míticas respecto de ese acto de inmólación, Freddy y otros cuentan que “los chamanes más elevados se desmaterializaron antes de llegar al piso, por eso su energía se manifiesta en estos valles”. Esto se apoya en la supuesta falta de restos humanos en la base del cerro.

Retomando el eje de esta sección, en que se busca mostrar cómo las fuerzas del lugar son determinantes en la vida de estas y otras personas, resulta imprescindible abordar la reciente compra de las tierras. Como ya vimos, el lugar es cómplice de la presencia de Freddy y otras personas en el sitio. Incluso, puede considerarse que, tal como hace el Estado, el lugar también retiene o expulsa. En suma, es un actor más en la disputa por la conservación, al ser que expresa su voluntad, señala qué debe ser protegido y elige quiénes deben llevar a cabo esa tarea.

En la operación de compra de las 114 hectáreas consumada a fines de 2021, el lugar también ejerció un rol determinante. Al preguntarle a Freddy acerca de la adquisición de la tierra, primero me advirtió que, si bien él me contaría, sabía sobre la dificultad de contar a otros cómo se dieron el proceso de negociación y la compra: “es algo de no creer, y muchos quizás no lo crean, pero no importa... Si vos me contaras algo así yo te creería, porque sé quién sos, pero no podría sentirlo vivencialmente” (entrevista personal 2022).

Fundiéndose en el humo blanco de su fogón y cerrando los ojos, recuerda:

Yo hablo el lenguaje del lugar, los guías me hablan... Y bueno... yo estaba sentado acá y de repente entré en trance, involuntariamente. A veces lo busco, pero esa vez no. En medio del trance los guías me hablaron, escucho la voz del lugar: ‘tienen que conseguir estas tierras porque otros las quieren comprar’. Al otro día, crucé el vado para pedirle el celular a un chico que estaba acampando del otro lado. Busqué señal para mandarle un mensaje a [mi amigo] Pedro. Pedro me atiende y me dice que me tiene que contar algo, que ayer a la tarde escuchó voces que le decían lo mismo. No lo podíamos creer, era la primera vez que le

¹⁰⁵ Desde este grupo no se alude al avance sobre estos pueblos por parte del Estado nacional, desde donde se desconocieron o irrespetaron acuerdos y reconocimientos previos, como por ejemplo el de la restitución territorial tratada en el capítulo anterior.

hablaban a Pedro. Después de eso yo fui a Casa de Piedra, porque siempre voy cuando me llaman para darme un mensaje. Entonces fui y pregunté, y me dijeron que tenía que ir también Pedro. Fue Pedro y le dijeron que quedábamos solos en esto, que lo teníamos que hacer, que teníamos que conseguir las tierras. También le dijeron que él tenía que ir a Casa de Piedra una vez al mes, y desde ahí lo empezó a hacer. A Pedro le dijeron que yo lo tenía que preparar y que él tenía que hacer que nunca me falte nada. [...] A ver... yo no soy ejemplo de nada, aunque reconozco que hablo el lenguaje del lugar, que sé del lugar. Y ahí empezó todo (entrevista personal 2022).

Pedro es un productor agropecuario de Salsipuedes, Córdoba. Él y su familia poseen campos dedicados a la producción de soja y maíz principalmente, y justamente de los ingresos generados por esa actividad surgieron los fondos para adquirir estas tierras y poder protegerlas. Aquí es interesante recordar los orígenes y las lógicas propias de la conservación que han dado lugar al dualismo que separa entre naturaleza para conservar y naturaleza para la producción extractiva, siendo que los fondos que mayormente solventan la conservación surgen de actividades no sustentables en términos ambientales ni sociales (ver Chapin 2004; MacDonald 2010; Klier y Folguera 2017; Ferrero 2018; Ferrero y Arach 2019a; Rodríguez *et al.* 2023). No obstante, Pedro sostiene querer transformar progresivamente la producción a su cargo, incorporando la producción agroecológica, producir sus propias semillas, reducir el uso de agrotóxicos y “fomentar que la gente vuelva al campo a sacar los yuyos” (entrevista personal 2022). Esta búsqueda por la transformación productiva junto a los intereses de proteger el lugar por parte de Pedro son reconocidos y valorados por Freddy, quien tras la compra quedó de “casero”, y por Tincho, también de Salsipuedes y amigo de Pedro, quien trabajó en el alambrado del perímetro de las tierras compradas y quien vive en la zona desde el momento de la adquisición.

Respecto de la compra, Freddy sostiene que “Pedro seguramente va a disolver la propiedad privada”. Esto se debe a dos razones. Primero, al “llamado” y “la voluntad del lugar”. Segundo, al proyecto compartido para llevar a cabo en esas tierras. En palabras de Freddy: “Acá queremos crear algo nuevo, distinto... ¿Una nueva raza? No sé... Una reserva de humanidad para los tiempos difíciles que vienen, así de utópico” (entrevista personal 2022).

4.4. La reserva de humanidad

Como ya problematizamos en el primer capítulo, de acuerdo con algunas perspectivas críticas (Gudynas 2010; Ferrero y Gomitolo 2017; Klier y Folguera 2017; Núñez *et al.* 2018; Blaser 2019; Rodríguez *et al.* 2023), entendemos que las AP en poco cuestionan el orden establecido y la racionalidad de maximización utilitaria y mercantilización del entorno, en gran parte

responsable de la crisis socioambiental. En cambio, asumiendo una postura derrotista, en estas se conservan “muestras de naturaleza” en “islas” (Ferrero y Arach 2019a), a modo de “catálogo” (Klier 2018), entendiéndose a las AP como “canastas de recursos” (Gudynas 2010). Mientras tanto, por fuera de las mismas se da avance a un proyecto de profundización extractivista. Así, generalmente la conservación mediante AP no habilita la discusión sobre los orígenes o condicionantes estructurales de las problemáticas sociales y ambientales, sino que incluso hace viable que la contaminación, el desmonte y los extractivismos continúen por fuera.

Como dijimos, debido a la antinomia moderna que distingue entre naturaleza y sociedad, piedra angular desde donde se erigen las lógicas dominantes de conservación a través de AP, se supone que la mejor conservación se hace en lugares no habitados o, en su defecto, donde las actividades de las poblaciones locales son restringidas y reguladas de acuerdo con conocimientos técnicos institucionalmente legitimados para tal fin. Sin embargo, este grupo de ascetas entiende que habitar el lugar es la forma de cuidarlo, al mismo tiempo que de cuidarse a sí mismos. En efecto, para estas personas lo más importante no sería conservar recursos. Crear “algo nuevo, distinto”, “una reserva de humanidad para los tiempos difíciles que vienen, implica crear y recrear formas de ser humanos compatibles con su proyecto de mundo alternativo. En términos de Ingold (2000), esto supone romper las fronteras de demarcación material y simbólica de las AP.

Alertas de las problemáticas sociales y ambientales presentes, y observando un futuro cercano no esperanzador, mediante la reserva de humanidad estas personas buscan asegurar la persistencia de la especie humana en la Tierra, objetivo que cobró mayor relevancia y se puso de manifiesto en el contexto de pandemia de Covid-19. Entonces, desde esta se buscaría una potencial posibilidad de repoblar el planeta con humanos capaces de construir otros mundos.

Acerca del proyecto, Freddy expresa algunos de los primeros objetivos e ideas:

Queremos hacer comunidad, que la gente pueda entrar sin pagar, todo el que quiera, pero de forma ordenada. Donde pusimos la tranquera más arriba es para que la gente deje ahí sus autos, para que no lleguen hasta acá. Ahora queremos hacer una minga para abrir el camino hasta el camino grande [camino que une a SMS con Cuchi Corral]. Vamos a ver la forma de hacerlo casi sin tirar árboles. Eso sería una forma de evitar que Azucena cobre el paso o que le cobre a la gente por dejar el auto en el camping. [...] Acá queremos volver a tener huertas, algunos animales. Habrá que cerrar las huertas para que no se vengán los animales de Orlando, porque las cabras saltan el alambre. Algunos se harán sus casitas acá. Yo no creo, ya estoy acostumbrado a la carpa, estoy cómodo así. [...] Hay una fuerte ambición inmobiliaria en otras zonas, pero por suerte esto no sirve para la soja, sino hubiera sido más caro y no podríamos haber estado en la negociación. El turismo sí puede llegar a ser un problema, pero bueno...ahí está bueno que se queden en el camping, en lo de Azucena. Si quieren caminar y conocer por acá, van a poder (entrevista personal 2022).

Freddy también me contó que tras la compra se fue más de 10 días a Santa Fe a dar unas charlas sobre la adquisición de las tierras y el proyecto para el lugar. Me cuenta:

Me trataron muy bien. Pronto tengo que volver, aunque prefiero quedarme acá... extrañé mi casita en el monte, pero lo hago como un servicio. No puedo no hacerme eco del dolor ajeno. Si me pasara eso sería un muerto en vida, así que tengo que ir a contar a otros sobre lo que planificamos para este lugar, compartirlo (entrevista personal 2022).

Por su parte, Azucena –una de las vendedoras–, me cuenta que es una tranquilidad para su familia que los que compraron quieran “mantener el lugar”. Entretanto, la preocupación de Orlando gira en torno a que a los nuevos dueños no le molesten sus animales, principalmente las cabras “criadas a monte” (entrevistas personales 2022).

De forma seguida a la compra, a modo de agradecimiento se realizó una ceremonia en Casa de Piedra. Me enteré de esto al preguntarle a Freddy sobre el altar ceremonial que hallé en mi visita al sitio en marzo de 2022 (ver imagen 25). Entre los distintos objetos que sirvieron de ofrenda –piedras, yuyos, fragmentos de mica, caracoles, una chakana¹⁰⁶ elaborada con barro y una piedra pintada con el Intipuca, el sol rojo comechingón– divisé una nota plegada con las palabras que hacen de epígrafe en este capítulo:

Creando la realidad y los momentos que quiero vivir con plena conciencia de que todos SOMOS UNO CON la naturaleza, esencia sagrada que brota firme DESDE antes, trascendiendo cuerpos, sanando el alma brillante y liviana, única HEREDERA de la galaxia que nos habita dentro y por fuera. ¿Cuál es el LIMITE de tiempo y espacio. En sintonía puedo repetir esta historia cientos de VECES.

Como queda de manifiesto en esta nota y en las prácticas que vamos detallando a lo largo del capítulo, se produce una búsqueda por crear realidades alternativas, rechazándose toda jerarquía y ortodoxia a la vez que sacralizándose la naturaleza y la autonomía individual. Esto es central en el conjunto de prácticas y creencias asociadas a la Nueva Era. Según la definición de Carozzi (1999), esta se corresponde con un movimiento de maximización autonómica, como una religión de la autonomía individual. Nutrida por distintas religiones, conocimientos y



Imagen 25: Altar ceremonial en Casa de Piedra como agradecimiento a la compra de las tierras
Fuente: fotografía tomada personalmente (2022)

¹⁰⁶ Cruz típica de los pueblos andinos, aunque también presente en las comunidades comechingonas. Simboliza, entre otras cosas, una escalera hacia lo más elevado a la vez que un puente entre opuestos, como pueden serlo el cielo y la tierra, el norte y el sur, el sol y la luna, etc.

cosmovisiones actuales y pasadas, el sí mismo se vuelve un lugar privilegiado para la experiencia, la “evolución humana” y el encuentro con una naturaleza divina y la armonía cósmica que trasciende límites físicos y temporalidades. Así, y como mostramos respecto del descreimiento en las políticas estatales de conservación –y sus conocimientos asociados– por parte de este grupo, la experiencia se sitúa en las experiencias de sujetos individuales, que se vuelven el último fundamento de verdad más allá de cualquier institución jerárquica (ver Carozzi 1999; Viotti 2010; Steil y Toniol 2011; de la Peña Martínez 2018; Steil *et al.* 2018).

Además de lo anterior, y como anticipamos, en el movimiento trascendentalista del siglo XIX, también desde una fuerte exaltación de la singularidad y la experiencia individual, se rechazó a la naturaleza devenida objeto y a toda jerarquía por ser considerada opresora. Además, con influjo orientalista e ideas utopistas se dio lugar a la primacía de lo sensible por sobre la racionalidad analítica. Por su parte, Thoreau (2014 y 2016) recurrentemente relataba sobre el gozo generado al alejarse de lo civilizado, yéndose al bosque o caminando al oeste en soledad para encontrarse con una naturaleza propicia para la superación intelectual y espiritual. A su vez, desinteresado en la ciencia puramente técnica, este rechazó la posibilidad de presentar sus observaciones a la Sociedad de Historia Natural. Sostenía que despojar a sus observaciones del vínculo con su espíritu sería quitarle veracidad y el valor que estas tenían para sí mismo, convirtiéndolas en un sinsentido (Thoreau 2006: 25).

Más allá del acercamiento y búsqueda individual de cada una de las personas que conforman este grupo, aspecto central en el trascendentalismo y la Nueva Era, es destacable que esa búsqueda individual se termina colectivizando. El casamiento en el “templo indígena” por fuera del poder estatal y eclesial, la huerta comunitaria que hace unos años existió y las que se proyectan para un futuro cercano, la pequeña biblioteca compartida, los hornos de barro realizados para cocinar y compartir lo obtenido mediante la pesca con arpones a cargo



Imagen 26: Pesca y artesanía
Fuente: fotografía tomada personalmente (2018)

de uno de los residentes ocasionales (ver imagen 26), la música ejecutada por algunas de las personas que asiduamente visitan y transcurren varios días en el sitio, las distintas ceremonias en lugares considerados “clave” o “energéticos”, la elaboración e ingesta grupal de preparados con hierbas y frutos del monte, la renuncia al consumo desenfrenado o a las formas de vida urbanas, además de las continuas alusiones a la “hermandad”, son justamente resultado de una búsqueda individual en un lugar sacralizado

que se colectiviza en el intento por crear un mundo *otro*. Así, la individualidad como centro privilegiado para la experiencia, o como acceso al conocimiento y certificación de verdad, es parte indisociable de un entramado de relaciones en que personas transitando procesos similares se acompañan y generan colectivo, produciendo y retroalimentando mundos intersubjetivos junto a formas de existir en ellos.

Si bien mediante estas búsquedas individuales se produce comunidad y se disputan el territorio y sus sentidos, su conservación y las formas de existir en él, quienes participan del grupo de ascetas practicantes de espiritualidades contemporáneas no se consideran actores políticos. Esto se relaciona, en parte, a que sus prácticas, entendidas como de “huida” o “escape”, se centran en experiencias individuales en los márgenes, negando todo indicio de poder o carácter de movimiento político. Tal es así que estas personas nunca fueron consideradas para los talleres en el marco del proyecto de ANPQ ni tenidas en cuenta en el diseño de la RAQ, desde la cual son ignoradas o, en todo caso, pensadas como un problema. A pesar de esto, constituyen uno de los actores que, aunque desapercibidos, más fuertemente disputan el territorio y su manejo. Al punto de proyectar una “reserva de humanidad”, con otras lógicas, respondiendo a otros intereses, saberes y concepciones de mundo, dentro del territorio protegido por la RAQ, figura a la que la mayoría de las personas del grupo de ascetas también desconoce.

Luego, en relación con la dimensión política y la potencialidad transformadora de estas personas, resulta clave reconocer el contenido crítico del trascendentalismo del siglo XIX y su influencia sobre los movimientos contraculturales de 1960 y 1970, y de estos sobre las prácticas y espiritualidades cercanas a la Nueva Era (ver Carozzi 1999; MacDonald 2008; Viotti 2010; Georas Santos 2016; Gutiérrez Zúñiga 2018; Comunello y Carvalho 2018). En esta línea, es posible pensar que el apartarse de las ciudades para entrar en íntima relación con la propia interioridad y la naturaleza de un lugar con abundantes manifestaciones indígenas a las que se hace constante referencia, puede ser entendido como una forma de rechazo a constreñimientos de la modernidad occidental y las visiones predatorias del ambiente, aparejadas estas a la creciente mercantilización de la existencia devenida recurso, como sucede incluso dentro del ámbito conservacionista. Algunas de las formas en que se expresa este rechazo es a través de la apertura a concepciones del ambiente no objetivistas, a experiencias religiosas por fuera de un catolicismo secularizado, a ritmos de vida no urbanos, a prácticas curativas que se alejan de la medicina occidental, a la obtención e ingesta de alimentos no industrializados o frutos del modelo extractivista y al renunciamiento a servicios como los de electricidad, gas, agua, entre otros.

Respecto de las disputas por el territorio y la relación entre el grupo de ascetas con las comunidades originarias, corresponde señalar que todas las personas con las que conviví y entrevisté tienen un fuerte interés manifiesto por la cuestión indígena. Sin embargo, la lucha actual de las comunidades Tulián y Tay Pichin, centrada en la recuperación territorial y la revitalización de sus saberes, es desconocida por casi la totalidad de estas personas. Incluso, muchas de ellas se sorprenden cuando aludo a la lucha indígena actual. Sucede lo mismo cuando me refiero a algunos de los miembros de las comunidades originarias de la zona, que en algunos casos son personas a las que conocen y con las que han tratado en SMS, pero sin haber reparado en la posibilidad de que efectivamente puedan *ser* comechingones.

A propósito de lo anterior, entendemos que el no reconocimiento de estos sujetos como indígenas es justamente el resultado de un proceso de actualización e invención de nuevos esencialismos en torno al mito roussoniano del “buen salvaje”. Esta idea mítica acerca de la otredad se expresa de forma renovada dentro de los discursos ambientales globales de las últimas décadas, en que se imagina a lo indio, generalmente, como un “nativo” o “salvaje ecológico”, autosuficiente, apolítico, con un estilo de vida preindustrial y, naturalmente, en armonía con el ambiente (Ulloa 2005). Otras actualizaciones del mito se dan en las más recientes apropiaciones novoeristas, que hacen del indio, ahora, una especie de “buen salvaje cosmológico”, construyendo estereotipos indígenas con cosmovisiones, capacidades y atributos que son, más bien, propios de estas espiritualidades (ver Rodríguez 2019).

Para el grupo de ascetas, indígenas fueron quienes habitaron en el pasado, quienes podían curarse en Casa de Piedra y otros sitios, quienes tenían la habilidad para comunicarse telepáticamente, hacer contactos extraterrestres, realizar viajes astrales e incluso carecer de su cuerpo físico al desmaterializarse, entre otras habilidades. Estos no se organizaban políticamente, eran autosuficientes y simplemente vivieron en armonía entre etnias y el ambiente hasta que fueron exterminados por el gobierno colonial. En suma, lo indígena siempre es cosa del pasado. En el presente, como se dijo en la sección anterior, lo que queda de estos nobles indígenas es su energía, la cual se manifiesta a través del lugar en que habita este grupo. Entonces, los encuentros se limitan a apariciones espectrales. Como ejemplo, dos personas provenientes de Buenos Aires que visitan o residen ocasionalmente en la zona de Casa de Piedra y alrededores, me han contado sobre un encuentro con serpientes y mujeres comechingonas tras haber consumido un preparado con el cactus alucinógeno conocido como “San Pedro”, propio de la medicina tradicional andina. Así, es notable cómo, nutridos por el sincretismo novoerista, y en un contexto de preterización de lo indígena, lo originario queda circunscripto al pasado, a prácticas chamánicas y decididamente a espacios no urbanos. Como

consecuencia, difícilmente son advertidos como indígenas legítimos quienes no se ajustan a estas representaciones del *otro*.

Sumado a lo anterior, recuérdese que, como se comentó en el capítulo anterior, Freddy sostiene que quienes hoy luchan por el territorio “no son verdaderos comechingones”, “no son verdaderos Tulián”. Incluso, si bien Freddy se interesa por el reclamo territorial actual, en parte debido a que representa una amenaza para su proyecto, también comenta que “los Tulián no saben lo que es Casa de Piedra”. Agrega:

La otra vez me trajeron a uno para que le explique un poco. Porque no saben... nunca vienen a cuidar, a hacer ceremonias. Los verdaderos comechingones no son posesivos. Hace años vinieron con la policía a sacar gente, no son así las cosas... Yo entiendo, que el hombre blanco... que todo lo que les hizo... pero ya está... Hay que dejar atrás eso y hay que cuidar este lugar entre todos, no cerrarlo (entrevista personal 2022).

En relación con esto, desde el área de PC de la ACC, Uribe comenta: “ahí en SMS la gente que viene de Buenos Aires termina siendo más comechingón que los propios Tulián” (entrevista personal 2022). En sintonía, como ya adelantamos, el guardaparques Vergara entiende a estos grupos de personas que viven en el monte como el resultado de una “reconstrucción incipiente de la cosmovisión comechingón que hoy se encuentra ausente” (entrevista personal 2021).

Más allá del desconocimiento de la lucha territorial indígena en SMS, las prácticas de este grupo de ascetas, que como dijimos pueden ser entendidas como una actualización renovada del trascendentalismo norteamericano del siglo XIX y el *hippismo* de los sesentas y setentas, en algunos aspectos se compatibilizan con sentidos y reclamos de las comunidades originarias locales. Al respecto, Pablo Reyna, profesor e historiador *camiare*¹⁰⁷ de Cerro Azul, de la comunidad “Timoteo Reyna” –desplazada del actual SMS tras el avance militar a fines del siglo XIX–¹⁰⁸, me diría que lo que tienen en común con las personas practicantes de espiritualidades contemporáneas que se alejan de las urbes para vivir en el monte es “una concepción de naturaleza no objetivada, con agencia, y el no querer contaminar”. En relación, Freddy me ha comentado acerca de su disgusto al encontrar “profanaciones que se han hecho en nombre de la arqueología”. No obstante, si bien Pablo e integrantes de otras comunidades perciben el interés por la protección del territorio, señala que el problema es que la mayoría no reconoce su lucha, “que no escuchan y son todos de Buenos Aires y otras grandes ciudades”. Igualmente, aclara que “provenir de las grandes urbes no implica necesariamente

¹⁰⁷ *Camiare* es una opción decolonial, entre otras, de autopercepción indígena en Córdoba, considerándose que *comechingón*, creado por la colonia, buscó reducir la complejidad y diversidad étnica del siglo XVI. *Camiare* significa serrano/a o habitante de las sierras (Reyna 2020: 84-93).

¹⁰⁸ Por este desplazamiento y dispersión, en el contexto actual de revitalización étnica se perciben ahora como una comunidad “multiterritorial”.

una forma colonial o invasiva de habitar los territorios ni una falta de respeto hacia la causa originaria (entrevista personal 2022).

En suma, los intereses del grupo de ascetas y su objetivo de crear la “reserva de humanidad” no pasan por la conservación de recursos naturales ni del patrimonio arqueológico indígena. Si bien reconocen que el manejo activo de un AP podría facilitar la conservación del ambiente y los distintos sitios, también observan limitaciones en los enfoques de conservación a cargo del Estado, además de que estos ponen en peligro la vida que llevan allí. Tampoco reconocen la lucha de las comunidades. En cambio, buscan producir o restablecer vínculos entre sus búsquedas personales y un mundo prehispánico que entienden que no se perdió o que no fue completamente interrumpido.

En relación con lo anterior, además de los ejemplos dados al respecto a lo largo del capítulo, en la reserva de humanidad, Tefy, quien se casó en Casa de Piedra por Freddy, y quien estudia para ser doula,¹⁰⁹ se ha interesado en el sitio llamado parideras (ver imagen 21), considerando la posibilidad de realizar un parto en él. De manera similar, una pareja de músicos del sur de Chile, cuyos nombres provienen del mapudungun y el quechua, han transitado una gran parte de un embarazo en 2018 acampando en la zona de las Parideras. Su hijo fue bendecido con las aguas del río San Gregorio. En 2021 tuvo lugar el “primer nacimiento” en el sitio. Por otro lado, uno de los visitantes esporádicos, que trabaja haciendo prácticas de acupuntura en la ciudad de Córdoba y que estudia medicina china, se acerca a los sitios para incorporar a sus prácticas los conocimientos y energías del lugar. El mismo Freddy, junto a otras personas, se interesa por rescatar saberes acerca de los yuyos del monte. Al acompañarlo durante jornadas de recolección, pareciera que su caminar busca acoplarse con pasos invisibles para mí pero reconocidos por él para continuar rumbos que no habrían sido interrumpidos por completo. De modo similar, las distintas experiencias vividas por él, como las que han hecho que se quede en el sitio, dan cuenta de que para estas personas no hay un pasado finalizado, del cual se puedan conservar objetos o sitios arqueológicos. En cambio, se procura restablecer la conexión y flujo con un orden cosmológico que perdura y que amerita ser recreado y refortalecido por ellos, como una forma de posibilitar la creación de otro mundo.

¹⁰⁹ Mujer que guía y acompaña a otras mujeres durante el embarazo, el parto y el puerperio. Su acompañamiento es paralelo al clínico-médico.

Capítulo 5:

CONSIDERACIONES FINALES

Después de todo lo transitado hasta aquí, volvamos a algunas de las incomodidades e interrogantes, detallados en el capítulo 1, que hicieron de punto de partida: experiencias vividas, en diálogo con varias de las críticas realizadas a la conservación a través de reservas, invitan a observar que con su creación, como herramienta para el gobierno y administración de poblaciones y territorios, se tiende a promover una unificación en cuanto a los modos de concebir el mundo y de ser en él. Aunque en los discursos relacionados con la conservación se enaltezca el valor otorgado al resguardo de lo diverso, por las lógicas inherentes a la creación de AP, las cuales se arrastran del contexto geopolítico en que tuvieron origen –la expansión de los Estados nacionales y el establecimiento del capitalismo–, mediante éstas, paradójicamente, se puede canalizar una continuidad colonialista. Así, con su creación, nuevas territorialidades son producidas, mientras que se privilegian ciertos modos de concebir y leer el entorno, formas de ser persona y de relacionarse con lo no humano. Entonces, nos hicimos la pregunta acerca de si lo que se conserva en las AP no es más que resultado de una particular institución de sentidos –indisociables de la historia y la ubicación geopolítica de los grupos sociales y conocimientos legitimados para su administración– que se busca hacer prevalecer por sobre otros. Dicho de otra manera, ¿pueden las AP perpetuar una censura cosmológica y política al imponer una versión de la realidad frente a otros mundos posibles?

Más allá de lo expuesto, y acordando con diversos autores y autoras (Li 2007; Vaccaro 2007; Ferrero 2013 y 2014; Ferrero y Arach 2019; Trentini 2015 y 2019), acerca de que las políticas de conservación a través de AP no se materializan en terreno de forma cerrada y acabada, interesó observar cómo estas devienen en campos de lucha mediante los que distintos actores, aunque con capacidades desiguales, disputan los sentidos y la administración territorial de acuerdo con ciertos intereses y modos de existir. De acuerdo con lo dicho, el caso de la tesis cobró interés al ser que quienes habitan el área de SMS y alrededores –donde primero se proyectó la creación del ANPQ, y donde más tardíamente se sancionó la creación de la RAQ– tensionan y disputan las políticas de conservación, estableciendo acuerdos, resistencias y desafíos estratégicos. Por ejemplo, es una singularidad que aquí el proyecto de ANPQ haya sido impulsado por pedido de la sociedad civil, como una forma de reclamar la intervención del Estado en pos de regular actividades que, con denunciada complicidad estatal, atentan contra el ambiente y sus formas de vida.

Fue a partir de lo señalado que nos propusimos el objetivo de investigación, orientado a dar cuenta de la trama en que se articulan conocimientos, prácticas y disputas por el territorio y su conservación por parte de distintos actores clave: técnicos especialistas en la conservación de recursos naturales, técnicos especializados en la conservación del patrimonio cultural arqueológico, comunidades indígenas en proceso de revitalización y residentes ocasionales practicantes de ascetismo y espiritualidades contemporáneas. Igualmente, para el caso de estudio resultó de importancia considerar a otros actores, como a la familia criolla que conjuga economía campesina con un incipiente aprovechamiento de la actividad turística en las cercanías de un sitio neurálgico en el área, a productores de la zona, vecinos de SMS y emprendedores turísticos, entre otros. Asimismo, procuramos analizar cómo los distintos actores producen y habitan el territorio en que se enclavan los proyectos de AP. También indagamos sobre las relaciones entre los diversos actores de Estado y la sociedad civil que disputan el territorio y las políticas de conservación. Hicimos esto sin dejar de atender a los sentidos propios de los mundos intersubjetivos de los actores en cuestión; “el ecosistema”, “el patrimonio arqueológico”, “el territorio ancestral” y “el lugar para sanar”-. Recuperemos entonces, sucintamente, lo tratado a lo largo del trabajo.

En el capítulo 2 hemos examinado cómo, más allá de las numerosas y disímiles formas en que en SMS son concebidas las problemáticas socioambientales y se proponen soluciones posibles, proyectar la creación de un AP a cargo del Estado implicó, ineludiblemente, alinear la definición de problemáticas, objetivos de conservación y modos de abordaje según ciertos lenguajes y estructuras de gobierno. Es decir, no obstante la diversidad de maneras de conceptualizar y vivir lo problemático, movilizar la implementación de una herramienta de Estado –como son las AP– *obligó* a leer al territorio y las poblaciones de acuerdo con saberes, concepciones de mundo y abordajes institucionalmente legitimados. Estos se encuentran asociados al modo en que actualmente se condensa lo considerado como problema en el ámbito conservacionista, tanto a nivel nacional como internacional; léase, para el caso del ANPQ, “pérdida de biodiversidad y degradación de ecosistemas”.

Al presentar y analizar el proyecto de creación del ANPQ –impulsado participativamente y en el ámbito de la SAC–, y la posterior creación de la RAQ –motorizada a partir de necesidades del gobierno provincial y con la participación de funcionarios y técnicos de la ACC–, observamos cómo, aunque desde distintos sectores, organismos y enfoques, a través de las políticas de conservación, se luchó por definir qué es lo que debe conservarse, la identificación de amenazas, teorías y abordajes apropiados, reclamándose potestades para ejercer su manejo. En este proceso, conocimientos y roles históricamente legitimados

institucionalmente, pertenencias disciplinares, estructuras de gestión, intereses particulares de algunos grupos con mayor poder para expresarse al respecto, y coyunturas político partidarias singulares prevalecieron frente a los intereses y formas de existir de otros actores. Entonces, a las personas que en un comienzo solicitaron la intervención del Estado para poner freno a las amenazas sobre su entorno y modos de vida, la conservación mediante un AP –aunque buscando instrumentalizarla de acuerdo con sus propios proyectos y necesidades–, les implicó tener que facilitar dos conquistas sobre sus territorios: la científica y la del gobierno estatal. Por ejemplo, los intereses de la familia campesina por “mantener el lugar”, de vecinos y vecinas que procuraban “conservar la identidad del pueblo”, o de las comunidades indígenas por “revivir el territorio ancestral”, requirieron ser traducidos al lenguaje de la conservación de los recursos naturales o, de acuerdo con las particularidades de cada caso, del patrimonio arqueológico. No obstante, prestamos atención a cómo los distintos actores negocian, en la medida de lo posible, con las políticas de conservación y los responsables de su diseño e implementación. Sumado a esto, al mismo tiempo que observamos cómo el personal técnico de distintos organismos se disputa el manejo del territorio mientras se impugnan otros proyectos de conservación –señalándolos como ineficaces o directamente mal planteados–, atendimos a cómo estos establecen acuerdos con otros actores. Por ejemplo, en el caso de la RAQ, los técnicos de la ACC encargados de su diseño, intentaron que por medio de la misma se otorgue lugar a una serie de reivindicaciones indígenas con las que se han comprometido.

En el capítulo 3, haciendo foco en las distintas prácticas y luchas de las comunidades indígenas Tulián y Tay Pichin de SMS, analizamos las relaciones estratégicas que estas establecen con el Estado y las políticas de conservación. Desde las comunidades se persigue no solamente conservar desde una lógica ecológica o propia de la arqueología. Estas persiguen lograr el reconocimiento de su territorio ancestral y volver a *ser* en él, implicando esto una revitalización de sentidos, saberes y relaciones para habilitar otros fines –difícilmente conmensurables al lenguaje de la conservación a través de AP–, como lo es “revivir el territorio ancestral”. Especialmente, en este capítulo se problematizó la tensión entre el objetivo de ampliar la autonomía, producir transformaciones y ejercer reclamos históricamente negados por el poder estatal, pero teniendo que recurrir a las formas, lenguajes y dispositivos de la dominación para poder ser escuchados. Así, por ejemplo, dar lugar a la dimensión histórico política –no atendida por quienes impulsaron el ANPQ, enfocada en fenómenos ecológicos– y poner en valor la memoria de la comunidad sobre la recuperación territorial mediante juicio a la corona española en 1806 –posteriormente desconocida por el Estado provincial y nacional–, requirió del cotejo con las fuentes documentales de

instituciones estatales. De ese modo, la *validación* de lo recordado se limitó a la posibilidad de contrastación con las fuentes escritas oficiales. Por otro lado, las distintas acciones para frenar el avance minero y otras amenazas sobre sitios de importancia histórica y espiritual, devinieron en la creación de la RAQ sobre lo reclamado como “territorio comunitario indígena”. Si bien de esta manera se logró el reconocimiento de preexistencia, recayeron sobre estos sitios denominaciones ajenas a los saberes y mundos que buscan recrear. Simultáneamente, la creación de la RAQ implicó una forma de administración de la revitalización étnica, por momentos requiriendo el aplazo de sus aspiraciones más fundamentales y los órdenes cosmológicos que buscan revitalizar.

Más allá de lo señalado, en el tercer capítulo también hemos atendido a cómo, aprovechando la heterogeneidad y las inconsistencias que atraviesan a la organización estatal, y creando novedosas relaciones con funcionarios y organismos de Estado, se producen lugares de ruptura. Desde ahí, donde la hegemonía no es completa, es posible producir transformaciones de acuerdo con sus proyectos reivindicatorios. Así, como diría un joven durante la presentación del trabajo de mapeo participativo descrito en el capítulo, se halló la posibilidad de “expropiarle al Estado las herramientas que tiene para oprimir, poniéndolas al servicio de la gente que está oprimida por el mismo Estado”. De esta manera, sobresale cómo, a partir de las relaciones establecidas con organismos e instituciones estatales, y aprovechando el marco legislativo vigente junto con el lenguaje asociado a la creación de la RAQ, desde las comunidades se logró el procesamiento del intendente de SMS por la destrucción del *patrimonio arqueológico*. Además, se mostró la forma en que las mismas concepciones de “sitio arqueológico” o “patrimonio” también son disputadas. En suma, el Estado y las políticas de conservación son vistas como un lugar privilegiado para la lucha política. Entonces, aunque accionando *desde* o *con* el Estado, en sintonía con lo expuesto por Ramos (2018), se procuran cambiar los marcos ontológicos, epistémicos y éticos en que se incrusta la gubernamentalidad sobre el territorio y estos pueblos.

En el capítulo 4 nos centramos en la forma en que el grupo de residentes ocasionales practicantes de ascetismo y espiritualidades contemporáneas se apropia simbólica y materialmente de parte del territorio y algunos de los sitios protegidos por la RAQ. Esto sucede tras una búsqueda individual de personas que, alejándose de modos de vida considerados problemáticos, hallan en un lugar considerado natural, con abundantes manifestaciones indígenas y donde la presencia del Estado se expresa débilmente, la posibilidad encontrarse a sí mismas y de sanarse física, mental y espiritualmente. Como mostramos a lo largo de toda la tesis, aquí tampoco se da de forma acabada la imposición de

marcos conceptuales y jurídicos, regulatorios de las enunciaciones y acciones posibles en los territorios sobre los que recae la implementación de un AP. Lo mismo sucede con las dimensiones valorativas, epistemológicas y ontológicas, entre otras, que se ponen en juego. Así, observamos que el grupo de ascetas produce resignificaciones de acuerdo con otros proyectos existenciales y cosmologías que también desbordan las lógicas de conservación a través de AP. Un ejemplo fue el repentino devenir de Casa de Piedra en un *templo* donde realizar un casamiento, aludiendo a su “espiritualidad”. Como vimos, estas acciones se insertan en una búsqueda por crear realidades alternativas, sacralizándose la naturaleza y la autonomía individual como fundamento de toda experiencia. A la vez, estas prácticas pueden ser entendidas como una negación a toda jerarquía externa al grupo –de la autoridad de aplicación de la RAQ, de la autoridad eclesial, de la propiedad privada, de las comunidades originarias, y otras–. Respecto de esto último, interesa recordar que, aunque con puntos en común con las comunidades indígenas, en cuanto a las concepciones de naturaleza no objetivada, este grupo desconoce o desconfía de la autenticidad de su lucha por el territorio ancestral. Detectamos que esto se debe principalmente a que quienes actualmente reclaman no terminan de adecuarse a los novedosos estereotipos acerca de lo indio, que actualizan el mito roussoniano del *buen salvaje*, presentes en el conservacionismo y las espiritualidades contemporáneas. Entonces, para estas personas, indígenas fueron los del pasado, cuyas fuerzas aún están presentes en el lugar, y quienes ocasionalmente aparecen como espectros.

En relación con las políticas de conservación a través de AP, para el grupo de ascetas, cuyas búsquedas y prácticas en relación con la naturaleza encontramos relacionadas con el movimiento trascendentalista, a lo que se suman la influencia del periodo contracultural y de la corriente novoerista, no se trata de conservar recursos naturales o el patrimonio arqueológico. Su objetivo es crear un mundo alternativo en un lugar portador de fuerzas extraordinarias que pueden ser incorporadas por quienes allí habitan. En vínculo con estas fuerzas, también mostramos cómo el lugar expresa su agencia, volviéndose este un actor político más en la lucha por la conservación. El lugar expulsa o retiene personas, indica qué debe ser conservado, de qué manera y por quiénes. Por esto, para quienes buscan *escaparse* del Estado y de modos de vida percibidos como responsables de las crisis actuales, no resulta de interés participar de las discusiones institucionales en torno a la conservación. Básicamente, entienden a las herramientas propias de las ciencias vinculadas a la conservación y al gobierno estatal como incompatibles con el cuidado y la necesidad de crear otro mundo, con ellos viviendo allí. A diferencia, establecen relaciones de complicidad con el lugar, cuidándose mutuamente.

Por último, y como resultado de los entramados mencionados, presentamos el proyecto de reserva alternativa que toma lugar dentro de la RAQ. De acuerdo con la voluntad del lugar, este grupo procura “crear una reserva de humanidad para los tiempos difíciles que vienen”. Tras haber comprado una importante fracción a la familia campesina en un sector clave de la RAQ, se da curso a un proyecto desde el cual, según estas personas, tal vez sea posible repoblar la Tierra tras los actuales tiempos de crisis. En suma, persiguen crear vínculos con un pasado prehispánico que consideran no completamente interrumpido, generando una reconexión cosmológica que posibilite la creación de otro mundo y otra humanidad.

Al recuperar los distintos capítulos, nos encontramos con que para los distintos actores involucrados en la investigación, las políticas de conservación y la presencia del Estado a través de estas, devienen centrales en los rumbos que toman sus vidas en el territorio que producen y habitan. Sin embargo, aparecen diferencias significativas en cuanto a las formas en que los diversos grupos aprecian las herramientas y políticas de conservación o se relacionan con lo estatal. Por esto, nos interesa señalar los tres posicionamientos que más fuertemente se expresan y realizar una serie de consideraciones.

Más allá de la diversidad interna propia de cada uno de los grupos, a modo de síntesis, se puede sostener que distintos pobladores de SMS y alrededores, en conjunto con especialistas en la conservación de recursos naturales, han procurado motorizar la intervención del Estado –a través del impulso del proyecto de ANPQ– para poner freno a actividades que los y las afectan –por ejemplo, el turismo sin regulación, la actividad minera, el desmonte, la apropiación privada de la tierra, el aumento de población, las crisis hídricas, la pérdida de la tranquilidad del lugar, etcétera–. Si bien desde otro lugar, y con distintos enfoques e intereses, también el personal técnico de la ACC ha propiciado la intervención y control estatal sobre el territorio a través de la creación de la RAQ. Igualmente, corresponde recordar que la mayoría de los actores que se involucraron con la conservación –tanto con el impulso del ANPQ o con la creación de la RAQ–, si bien buscaron motorizar la intervención estatal, lo han hecho reconociendo que el Estado es responsable de las distintas problemáticas que los aquejan. Es decir, como vimos, la recurrentemente señalada “ausencia del Estado” es entendida como “cómplice” de las actividades que más peligrosamente amenazan la continuidad de la vida que desean tener. Así, la ausencia del Estado frecuentemente es vista como una particular presencia del mismo, la cual se reconoce atravesada por un proceso de neoliberalización. Entonces, procurar la intervención estatal es, también, una forma de disputar el rol del Estado. Por esto, movilizar la creación de un AP puede ser entendido como la apelación a una herramienta estatal para protegerse del mismo Estado.

En el caso de las comunidades indígenas que luchan por el reconocimiento de su territorio ancestral y por volver a *ser* en él, estas sostienen la necesidad de conservar los sitios de importancia para su pueblo “a pesar del Estado”. Aquí el Estado es entendido como el principal responsable de su empobrecimiento y subordinación histórica –al punto de haberlas declarado extintas–. A esto se suma que la creación de la RAQ, por ejemplo, fue entendida como una forma de disciplinar el proceso de revitalización étnica. No obstante, el Estado y sus políticas de conservación a la vez devienen en un lugar privilegiado para la lucha política, buscándose generar alianzas, resistir y, sobre todo, producir transformaciones de acuerdo con otros proyectos político existenciales. Obteniendo provecho de la heterogeneidad estatal, estableciendo novedosas formas de relación con funcionarios estatales y hallando lugares de contradicción, se producen grietas desde donde ejercer transformaciones. Igualmente, como se mostró, para producir resignificaciones y ampliar la autonomía, fue necesario, en varias ocasiones, utilizar los lenguajes y dispositivos provistos por la dominación. Como ejemplo, lograr imputar al intendente requirió referirse a su territorio ancestral y a los sitios de la memoria en términos de “patrimonio arqueológico”, teniendo que acudir a los marcos regulatorios de la RAQ y otras leyes provinciales y nacionales en relación.

De forma sensiblemente distinta, el grupo de ascetas y practicantes de espiritualidades contemporáneas directamente evita o resiste la presencia del Estado. Como se dijo, estos no participan de las discusiones formales sobre la conservación, ya que desconfían de la legitimidad institucional y de la capacidad estatal para brindar soluciones. Para estas personas, “hablar con el gobierno siempre es peor”. En este caso, el Estado es percibido como un todo homogéneo. En consonancia con lo señalado por Bourdieu (1997), pareciera que es entendido como el resultado de un proceso de desposesión, concentración y monopolización de fuerzas y capitales mediante los que se sostiene un orden de cosas a la vez que la incapacidad de los individuos para decidir libremente sobre sus vidas. Por esto, su proyecto de mundo alternativo es llevado a cabo en un sitio marginal respecto de la presencia estatal. Para estas personas, cuyas prácticas encontramos relacionadas con el trascendentalismo romántico y el contenido cercano al anarquismo primitivista que influyó en ese movimiento, las políticas de conservación devienen en una amenaza. A diferencia de quienes han optado por la conservación a través de un AP, más allá de que mediante estas algunas de sus actividades sean restringidas, las regulaciones estatales son siempre un problema para quienes optan por estar en los sitios a proteger, establecer acuerdos explícitamente no jerarquizados entre individuos y en complicidad con la voluntad del lugar.

Además de lo señalado sobre los posicionamientos en relación con las políticas de conservación y la presencia del Estado, nos interesa realizar unas breves consideraciones en cuanto a la tensión que se genera con estas al encontrarse involucradas formas disímiles de concebir aquello que se desea conservar y diversos modos de existir. Particularmente queremos reflexionar acerca de cómo algunos actores procuran, en mayor o menor medida, que sus proyectos y mundos intersubjetivos en juego no sean completamente absorbidos por las políticas de conservación y sus presupuestos asociados.

Como acabamos de detallar, salvo para los y las técnicas en conservación de recursos naturales, que casi en su totalidad consideran que la creación de un ANP es la única manera de asegurar la efectiva conservación del territorio, para el resto de actores, la conservación a través de un AP se vuelve solamente una opción entre otras. Entonces, cuando se opta por esta herramienta, se lo hace por ser la que, respaldada institucionalmente, puede recibir asignación de recursos y personal a cargo para administrar y controlar el territorio de acuerdo con marcos regulatorios existentes. Incluso, como vimos, algunas personas pueden optar por someterse a la regulación de su territorio y sus actividades como una forma de evitar otras transformaciones que decididamente perciben como ocasionadoras de daños más graves y difícilmente reversibles. Ahora, en tanto solución por la que se escoge estratégicamente, a la vez se intenta incidir en su diseño, para así evitar que sus modos de vivir se vean drásticamente transformados por la implementación de un AP.

Como mostramos a lo largo de los capítulos, no todas las personas tienen igual poder para incidir en las políticas de conservación. Por ejemplo, algunas de ellas, como quienes integran la familia campesina del camping “Casa de Piedra”, principalmente participaron de los talleres del proyecto de ANPQ como una forma de sostener cierto control sobre su territorio. No obstante, desde el personal técnico que impulsó el proyecto, se ha procurado zonificar el área y encontrar categorías de conservación que no impidan estas actividades, entre otras, que son consideradas de bajo impacto ecológico. Algo similar han hecho quienes se encargaron del diseño de la RAQ. Empero, resulta de interés resaltar que, la continuidad de sus modos de vida se encuentra en gran parte mediada por la condición de que especialistas se interesen en buscar formatos de protección que así lo permitan. En el caso de la familia campesina en cuestión, observamos cómo su sitio familiar, las actividades de ganadería y otras de sus prácticas económicas en relación con el turismo, pasaron a ser evaluadas y valoradas según sea percibida su compatibilidad con la conservación de la biodiversidad o de los sitios arqueológicos. Es decir, es desde las propuestas de conservación que se establecen los límites entre los que estos pobladores pueden pretender reproducir su vida.

Es distinto el caso de las comunidades indígenas. Sus líderes han aprovechado la permeabilidad de algunos sectores interesados en su causa, además de incorporar lenguaje técnico en relación con la conservación, lo que les permite influir más fuertemente sobre las políticas que se emanan desde los ámbitos de la RAQ y la ACC. También observamos cómo se han establecido novedosas formas de relación con el Estado, desde las que se han habilitado posibilidades de discutir qué es lo que se conserva, disputando lo estrictamente arqueológico y dotándolo de otras dimensiones y trayectorias. Para las comunidades originarias, no hay conservación posible si no es junto con el reconocimiento de territorio comunitario y saldando una serie de deudas históricas. A diferencia de lo sostenido por los técnicos de la SAC, acerca de que para hacer conservación “no importa quién sea el dueño de la tierra”, las comunidades proponen volver a entretelar lo escindido. Así, se busca repolitizar la conservación. Además, esta lucha que persigue transformar los criterios hegemónicos que definen lo posible, como vimos, también tensiona aspectos éticos, epistémicos y ontológicos propios de las políticas de conservación y la gubernamentalidad estatal sobre pueblos y territorios. En sintonía con Ferrero y Gomitolo (2017) y di Pasquo y colaboradores (2021), se puede sostener que repolitizar la conservación, implica también resituar las nociones de “naturaleza”, “ecosistema” y de “patrimonio arqueológico” asociadas al manejo de AP. Las comunidades nos muestran que estas nociones, que son en sí mismas hechos políticos que emergen en determinados contextos y tipos de sociedades, requieren ser discutidas y no arbitrariamente impuestas.

Como hemos mostrado, para lograr el procesamiento del intendente fue necesario referirse a sus sitios sagrados en clave de “patrimonio arqueológico”, además de constatar el daño mediante la intervención de expertos en la materia. De todas maneras, el personal técnico de la ACC ha incorporado la dimensión intangible en la ley de creación de la RAQ. Con esto se buscó que las comunidades puedan dotar a los sitios de sentidos y prácticas propias de la cosmovisión que buscan revitalizar, disputando lo estrictamente arqueológico o lo que pueda verse plasmado en un objeto. Queda abierto el interrogante de hasta qué punto será posible frenar una actividad que amenaza mundos a partir de lo considerado como “intangible” desde una óptica patrimonial.

Por último, respecto de cómo los distintos grupos buscan que sus modos de vida, proyectos existenciales y mundos intersubjetivos no sean completamente absorbidos por las políticas de conservación, queda considerar lo concerniente al grupo de practicantes de ascetismo y espiritualidades contemporáneas. Como repetidamente hemos dicho, estas personas no buscan disputar las políticas de conservación a nivel institucional, ya que

consideran que ese tipo de discusiones son irrelevantes. De la misma manera, y de acuerdo con sus convicciones, desoyen cualquier forma de autoridad estatal. No obstante, aunque exaltando la autonomía individual y la voluntad del lugar, su proyecto de mundo alternativo sólo es viable en un sitio donde el Estado y sus instituciones no tienen presencia efectiva. Es decir, de crearse e implementarse el ANPQ, o en el caso en que se asigne personal en terreno para la RAQ, es esperable que sobre sus prácticas recaiga una fuerte regulación.

Respecto de lo anterior, recuérdese que –con pocas excepciones– quienes impulsaron el proyecto de ANPQ sostuvieron que “generan impacto, no son inocuos”, y que “en algunos lugares hay cultivos, que no tiene nada que ver con los frutos de monte que ellos dicen que consumen”. En sintonía, desde la ACC, al enterarse de los sentidos y prácticas de estas personas en el territorio, se manifestó que “la gente no debería ni pisar ese lugar sin autorización de la provincia y sin autorización de las comunidades”. Es decir, desde ambos sectores se espera que con la efectiva implementación de un AP se obturen prácticas y sentidos ajenos a los promovidos por el personal a cargo de su administración. En otras palabras, desde la conservación se amenazan mundos. Y no únicamente los mayormente responsables de las crisis sociales y ambientales. Luego, como opción válida de acuerdo con su proyecto, el grupo de ascetas encuentra la necesidad de escaparse del Estado y sus políticas, hacia los márgenes.

Como observamos hasta aquí, la creación de AP implica dar lugar a un proceso alienante. Mediante este, si bien se procuran formas de protección de algunos valores y sentidos sobre aquello que se supone que amerita ser conservado –incluso siendo movilizad participativamente o instrumentalizado como parte de una reivindicación histórica–, fácilmente se quita la posibilidad de que distintos grupos –a veces los más afectados– decidan cómo desean vivir la vida. Entonces, este complejo proceso alienante, que se da en múltiples direcciones y escalas, no es sufrido igualmente por todos los actores, ni tampoco únicamente por los grandes responsables de las problemáticas socioambientales.

Llegado a este punto, reemerge un fuerte interrogante. Desde las AP se promueve una unificación epistémica y ontológica, amenazándose formas de existir, las cuales no son, *a priori*, necesariamente menos válidas que las propias del conservacionismo institucional. Entonces, ¿cómo hacer para que su creación no implique la extinción o la indeseada transformación de mundos? Como hemos observado a lo largo del trabajo, no solamente “la biodiversidad”, “el ecosistema” o los “sitios arqueológicos” están en juego, sino también otros modos de vida y lugares existenciales, como lo son, en este caso, “el territorio ancestral” o “el lugar para sanar”, entre otros.

Atravesados por el interrogante recién planteado, ya en la introducción se dijo que esta investigación adquirió, entre sus propósitos, la intención de acercar mundos y actores en relación. Entonces, más allá de los argumentos en juego, para que la conservación –en lugar de amenazar modos de existir– posibilite el encuentro creativo entre personas desde donde imaginar rumbos en conjunto, se procuró desarrollar este trabajo enunciando desde donde los mundos intersubjetivos se entrecruzan y tensionan. También en este sentido, como se dijo al comenzar, de acuerdo con la propuesta de Bartolomé (2003), en estas páginas se pretendió evitar alimentar el monólogo de las tradiciones dominantes. En cambio, se buscó dar lugar a una argumentación intercultural. Desde la actividad antropológica, entendida como experiencia antiexótica, se intentó promover que *lo lejano* se vuelva *cercano*.

Probablemente, más allá de cualquier proceso participativo, democratizar la conservación, en el más profundo imaginado sentido, implique la necesidad de co-producir, mediante el diálogo horizontal, otras versiones posibles de realidad. Para lograrlo, será necesario un descentramiento similar al que sucedió a los “zoolingüistas” del cuento de Ursula Le Guin (1987). Estos, para reconocer lenguajes como el vegetativo, por ejemplo, primero tuvieron que reconsiderar las bases mismas de su ciencia y la propia definición de lo que efectivamente es un lenguaje. Entonces, para que la conservación dé lugar a esas otras realidades posibles, se requerirá de un ejercicio semejante, solo realizable tras puesta en duda, al menos temporal, de las certezas más fundamentales de quienes en ella trabajamos. De esta forma, coligadamente, la creación de AP podría dejar de funcionar como una herramienta para atender problemas técnicos o de gobierno y, a la vez, pasar a responder más plenamente a las necesidades de las personas, modos de existir y territorios vulnerados.

BIBLIOGRAFÍA

- Agnew, J., y Oslender, U.** (2010). "Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina". *Tabula Rasa*, (13): 191-213.
- Álvarez Ávila, C.** (2020). "Zoncoipacha, desde el corazón del territorio. Enmarcando memorias, fuentes y luchas Comechingonas". En A. Ramos y M. Rodríguez (eds.). *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*. Ciudad de Buenos Aires: Teseo, pp. 323-352.
- Álvarez Ávila, C.** (2022). "Mapeos participativos: afectaciones, compromisos y efectos. Relevando territorio comechingón en el noroeste cordobés, Argentina". *Runa*, 43(1): 247-266.
- Álvarez Ávila, C., y Palladino, L.** (2019). "Lo que el GPS no registra. Diálogo de saberes y mapeo colectivo del territorio ancestral indígena de San Marcos Sierras, Córdoba". +E: *Revista de Extensión Universitaria*, 9(10): 17-37.
- Angenot, M.** (2012): *El discurso social: Los límites históricos de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- APN [Administración de Parques Nacionales]** (2007). *Las áreas protegidas de Argentina. Herramienta superior para la conservación de nuestro patrimonio natural y cultural*. Buenos Aires: Administración de Parques Nacionales.
- Balbi, F.** (2010). "Perspectivas en el análisis etnográfico de la producción social del carácter ilusorio del Estado". *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*, 3 (3): 171-179.
- Bartolomé, M.** (2004). "En defensa de la Etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural". *Avá. Revista de Antropología*, (5): 69-89.
- Bellelli C.** (2012). "Arqueología y Patrimonio. Reflexiones desde la práctica". *Comechingonia. Revista de arqueología*, (16): 273-279.
- Beltran, O., Pascual, J., y Vaccaro, I.** (2008). "Introducción: Espacios naturales protegidos, política y cultura". En Beltran, O., Pascual, J., Vaccaro, I. (eds.), *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. Donosti: Ankulegi, pp. 11-26.
- Bergman, S.** (2016). *Estrategia Nacional sobre la Biodiversidad. Plan de acción 2016-2020*. Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación, Argentina.
- Blaser, M.** (2013). "Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe. Toward a conversation on political ontology". *Current Anthropology*, 54(5): 547-568.
- Blaser, M.** (2019). "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales". *América Crítica*, 3(2): 63-79.
- Blois, P.** (2017). *Ciencia, glifosato y formas de vida. Una mirada antropológica sobre el debate en torno a los agroquímicos* [tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Boixadós, M.C.** (1999). "Expropiación de tierras comunales indígenas en la provincia de Córdoba a fines del siglo XIX. El caso del pueblo de La Toma". *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, (2): 87-113.
- Bompadre, J. M.** (2016). *(Des) Memorias de La Docta. De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba* [tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Bourdieu, P.** (1997). "Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático". En: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

- Bowie, F.** (2013). "Building Bridges, Dissolving Boundaries: Toward a Methodology for the Ethnographic Study of the Afterlife, Mediumship, and Spiritual Beings". *Journal of the American Academy of Religion*, 81(3): 698–733.
- Briones, C.** (2005). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Brockington, D.** (2004). "Community conservation, inequality, and injustice: Myths of power in protected area management." *Conservation and Society*, 2: 411-432.
- Brockington, D., e Igoe, J.** (2006). "Eviction for conservation: a global overview". *Conservation & Society*, 4(3): 424-470.
- Brosius, P. y Russell, D.** (2003). "Conservation from above: An anthropological perspective on transboundary protected areas and ecoregional planning." *Journal of Sustainable Forestry*, 17 (1/2): 39-65.
- Brosius, P., Tsing, A. y Zerner, C.** (eds.) (2005). *Communities and conservation: histories and politics of community-based natural resource management*. Nueva York: Altamira Press.
- Cabrera, A.** (1976). "Regiones fitogeográficas argentinas". En ACME (ed.) *Enciclopedia Argentina de Agricultura y Jardinería*. Fascículo 1. Buenos Aires: Argentina, pp. 1–85.
- Callicott, J.B.** (1990) "Whither Conservation Ethics?", *Conservation Biology*, 4(1): 15–20.
- Carman, M., y González Carman, V.** (2020). "Los límites de la divergencia entre saberes populares y expertos: el debate en torno a la conservación del delfín franciscana y las prácticas pesqueras sustentables". *MANA*, 26(3): 1-39.
- Carozzi, M. J.** (1999). "La autonomía como religión: la nueva era". *Alteridades*, 9(18): 19-38.
- Carpinetti, B.** (2006). *Derechos indígenas en el Parque Nacional Lanín: de la expulsión al comanejo*. Buenos Aires: Administración de Parques Nacionales.
- Carvalho, I.** (2009). "Paisagem, historicidade e natureza: as várias naturezas da natureza. Confluenze". *Confluenze*, 1(1):136-157.
- Carvalho, I., y Steil, C.** (2008). "A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade". *Ambiente & Sociedade. Campinas*, 11(2): 289-305.
- Carvalho, J. J.** (1993). "Antropología: saber académico y experiencia iniciática". *Antropológicas, Nueva Época*, (5): 75-86.
- Castro, H. y Arqueros, X.** (2018). "Conflictividad ambiental y planteos territoriales en Argentina". *Estudios Rurales*, 8(15): 53-82.
- Cattáneo, R., Izeta, A., y Costa, T.** (2015). *El patrimonio arqueológico de los espacios rurales de la provincia de Córdoba*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Chape, S., Harrison, J., Spalding, M., y Lysenko, I.** (2005). "Measuring the extent and effectiveness of protected areas as an indicator for meeting global biodiversity targets". *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 360(1454):443-455.
- Chapin, M.** (2004). "Un reto a los conservacionistas". *Worldwatch Magazine*, pp. 1- 23.
- Clifford, J.** (1997). "Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology". En Gupta, A. y Ferguson, J. (eds.). *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press, pp.185-222
- Colchester, M.** (2003). *Salvaging Nature: Indigenous Peoples, Protected Areas and Biodiversity Conservation*. Moreton-in-Marsh: World Rainforest Movement, Forest Peoples Programme.

- Comunello, L., y Carvalho, I.** (2018). “Naturaleza, creación y perfectibilidad: prácticas ecológicas y espiritualidad en una ecoaldeia en el sur de Brasil”. En Steil, C., de la Torre, R., Toniol, R. (coord.). *Entre Trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: CIESAS.
- Conforti, N. y Schinquel, V.** (2019). “Actualización del mapa de Áreas Naturales Protegidas de la provincia de Córdoba. Una herramienta de planificación para el Ordenamiento del Bosque Nativo”. *La Investigación Jurídica en Políticas Públicas Ambientales III*. Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales UNC: 86-102.
- Corson, C., MacDonald, K.I. y Neimark, B.** (2013). “Grabbing ‘Green’: Markets, Environmental Governance and the Materialization of Natural Capital”. *Human Geography*, 6(1): 1–15.
- Cortés Vázquez, J. y Beltran, O.** (2019). “Introducción. Nuevos modelos de conservación, ¿nuevos modelos patrimoniales?” En Cortés Vázquez, J. y Beltran O. (coords.), *Repensar la conservación. Naturaleza, mercado y sociedad civil*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions.
- Costa, T. y Barri, F.** (2018). “Lama guanicoe remains from the Chaco ecoregion (Córdoba, Argentina): An osteological approach to the characterization of a relict wild population”. *PLOS ONE*: 1-17.
- Costa, T., Wehmüller, M. P., y Manzano-García, J.** (2021). “Cacería de guanacos en el Chaco Árido (Córdoba, Argentina): Una mirada desde la zooarqueología”. *Chungará (Arica)*, 54(1), 127-148.
- Crespo, C. (comp.)** (2013) *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Crespo, C.** (2005). “Qué pertenece a quién”: Procesos de patrimonialización y pueblos originarios en Patagonia. *Cuadernos de Antropología Social*, (21): 133-149.
- Criado-Boado, F.** (1999). “Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje”. *CAPA 6*. Universidad de Santiago de Compostela.
- Cruces, F.** (1998). “Problemas en torno a la restitución del Patrimonio. Una visión desde la Antropología”. *Alteridades*, 8(16): 75-84.
- Cuenca, V.** (2017). “La ley de bosques en la provincia de Córdoba como una disputa por el territorio” [ponencia]. Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo. Mendoza, Argentina.
- Das, V. y Poole, D.** (2008). “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”. *Cuadernos de Antropología Social*, (27): 19-52.
- de la Cadena, M.** (2020). “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»”. *Tabula Rasa*, (33): 273-311.
- de la Peña Martínez, F.** (2018). “Nueva Era, neochamanismo y utopía psicodélica”. En Steil, C., de la Torre, R., Toniol, R. (coords.). *Entre Trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: CIESAS, pp. 61-83.
- Del Castillo, D. Busan, T., Klier, G., Mahler, B., Rodríguez, E. y di Pasquo, F.** (2021). “Expertocracia y problemática ambiental”. En: Bernabé, F. (coord.), *Filosofía e historia de la ciencia y sociedad en Latinoamérica (vol I)*. Associação de Filosofia e História da Ciência do Cone Sul (AFHIC), Buenos Aires e São Carlos, pp. 52-62.
- Descola, P.** (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, P., y Pálsson, G.** (2001) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. México DF: Siglo XXI.
- Devereux, G.** (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.

- di Pasquo, F.** (2013). “Una historia de las condiciones de aparición de la problemática ambiental y de sus efectos sobre la matriz de la ecología disciplinar”. *Scientiae Studia*, 11(3): 557-581.
- di Pasquo, F.** (2014) *La norma global y la fractura ecológica. Una tesis de historia sincrónica* [tesis de doctorado]. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- di Pasquo F., Busan, T., Ocampo, C., Rodríguez, E. y Klier, G., del Castillo, D.** (2020). “Teoría del conocimiento, Ecología y Problemática Ambiental”. *Revista del Magíster en Análisis Sistemático Aplicado a la Sociedad MAD*, (42): 33-44.
- di Pasquo, F., del Castillo, D., Busan, T., Rodríguez, E., Klier, G.** (2021). “Hegemonía, Ecología y Problemática Ambiental”. *Revista Política y Sociedad POSO*, 58(1): 1-12.
- Diegues, A.** (1996). *O mito moderno da natureza intocada*. Sao Paulo: Editora Hucitec.
- Douglas, M.** (1992). “El nuevo ascetismo: cultura y medio ambiente”. *Revista de Occidente*, (137): 29-54.
- Douglas, M.** (1998). *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Barcelona: Gedisa.
- Durand, L.** (2014). “¿Todos ganan? Neoliberalismo, naturaleza y conservación en México”. *Sociológica*, 29(82): 183-223.
- Duranti, A.** (2010). “Husserl, Intersubjectivity and anthropology”. *Anthropological Theory*, 10(1): 1–20.
- Ebert, J.** (1992). *Distributional Archaeology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Emerson, R. W.** (2014). *Ensayos*. Madrid: Cátedra.
- Emerson, R. W.** (2020) [1836]. *Naturaleza*. Madrid: Nórdica Libros.
- Escobar, A.** (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC.
- Escobar, A.** (2007). *La invención del tercer mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo*. Venezuela: El Perro y la Rana.
- Escolar, D.** (2018). *Los dones étnicos de la Nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina* (2^{da} ed.). Buenos Aires: Prometeo.
- Fabian, J.** (2014). “Ethnography and intersubjectivity: Loose ends”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1): 199–209.
- Ferguson, J.** (1994). *The anti-politics machine: development, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. University of Minnesota Press.
- Ferguson, J.** (2006). *Global Shadows: Africa in the neoliberal world order*. Durham: Duke University Press.
- Ferrero, B.** (2013). “La conservación de la naturaleza como arena de acción política: dos conflictos en la provincia de Misiones”. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, (15): 33-54.
- Ferrero, B.** (2014). “Conservación y comunidades: una introducción”. *Avá: revista de antropología*, (24): 11-33.
- Ferrero, B.** (2018). “Tras una definición de las áreas protegidas. Apuntes sobre la conservación de la naturaleza en Argentina”. *Revista Universitaria de Geografía*, 27(1): 99-117.
- Ferrero, B.** (2023). “La lucha isleña. Periodización del conflicto socioambiental en el Parque Nacional Islas de Santa Fe (Argentina)”. *Etnografías Contemporáneas*, 9(16): 66-84.
- Ferrero, B. y Gomitolo, M.** (2017). “Cuando el árbol cubre al bosque. Sobre la despolitización de la naturaleza en las áreas naturales protegidas”. *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*, 11(1):233-254.

- Ferrero, B. y Arach, O.** (2019a). “Introducción”. En Ferrero, B. (comp.), *Islas de naturaleza. Perspectivas etnográficas sobre la conservación*. Rafaela: Ed. UNRaf, pp. 19-50.
- Ferrero, B. y Arach, O.** (2019b). “Conservación y desalojo. Un análisis a propósito de la creación del Parque Nacional Islas de Santa Fe”. En Ferrero B. (comp.) *Islas de naturaleza. Perspectivas etnográficas sobre la conservación*. Rafaela: Ed. UNRaf, pp. 369-407.
- Ferreya, P., Herrero, R., Peyroti, G. y Martínez, E.** (2011). *Proyecto Área Natural Protegida Quilpo. Resumen ejecutivo 2011*. Versión digital disponible en <http://cuencaquilpo.blogspot.com/2012/03/proyecto-area-natural-protegida-quilpo.html>
- Ferreya, P., Herrero, R., Peyroti, G., Martínez, E.** (2012). *Proyecto de creación: Reserva Hídrica Natural Orco Quebracho de la Cuenca del río Quilpo* [resumen ejecutivo no publicado].
- Fisher, R., Stewart, M., Jackson, W., Barrow, E., y Jeanrenaud, S.** (2008). *Pobreza y Conservación: Paisajes, Pueblos y Poder*. San José: UICN.
- Flores, F. y Oviedo, M.** (2017). “Imaginario turístico, construcción de atractivos y new age. El caso de San Marcos Sierras (Argentina)”. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 26: 493–508.
- Folguera G.** (2021). “Un problema no es sólo un problema. Posiciones, hermenéuticas y políticas públicas relativas a la salud de las abejas”. *REVISTA CUHSO*, 31(1): 496–521.
- Folguera, G. y Pallitto, N.** (2017). Guía teórica del curso “Soberanía Alimentaria y Salud como eje de las luchas ambientales en la región”. Diplomatura Superior en Educación y Pensamiento Ambiental Latinoamericano. Escuela para la Innovación Educativa. Universidad Nacional de Santiago del Estero.
- Foucault, M.** (1985) [1968]. *Las palabras y las cosas*. México DF: Siglo XXI Editores.
- GAN [Grupo Amigos de la Naturaleza]** (1990). “Salvemos el Patrimonio Cultural del Departamento Minas”. San Carlos Minas. Córdoba.
- Gaztañaga, J.; Piñeiro Carreras, J.; Ferrero, L.** (2016) “Afectos y efectos de Estado: procesos políticos en torno a la creación de infraestructura, planificación urbana y turistificación”. *Estudios Sociales del Estado*, 2(3): 125-153.
- Geisa, M., y Hilgert, N.** (2019). “The honey of Plebeia molesta and other melliferous insects in the peasant culture of the Northwest of Córdoba, Argentina”. *Ethnobiology and Conservation*, 8(11): 1-18.
- Georas Santos, A.** (2016). *Yermo: la relación entre la naturaleza y vida en los trascendentalistas norteamericanos del siglo XIX* [tesis de doctorado]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Giddens, A.** (1982). “Hermenéutica y teoría social”. En: *Profiles and Critiques in Social Theory*. Berkeley: University of California Press (traducción al español José Fernando García).
- Giorgis, M., Cingolani, A., Chiarini, F., Chiapella, J., Barboza, G., Ariza Espinar, L., Morero, R., Gurvich, D., Tecco, P., Subils, R., y Cabido, M.** (2011). “Composición florística del Bosque Chaqueño Serrano de la provincia de Córdoba, Argentina”. *Kurtziana*, 36(1), 9-43.
- Gómez-Pompa, A., y Kaus, A.** (1992) “Taming the wilderness myth”. *Bioscience*, 42(4): 271-279.
- Gordillo, G.** (2018). *Escombros del progreso*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gordillo, G., y Hirsch, S.** (2010). “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”. En Gastón Gordillo y Silvia

- Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e indentidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía, pp. 15-38.
- Grimaldi, P., y Trillo, C.** (2018). “Prácticas y usos tradicionales de ‘cerco’ y ‘monte’ por los criollos de san marcos sierras (Córdoba, Argentina)”. *Bonplandia*, 27(1): 81-97.
- Guber, R.** (2004). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Gudynas, E.** (2010). “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina”. En Montenegro, L. (ed.), *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico J.C. Mutis, pp. 267-292.
- Gusfield, J.** (2014) [1981]. *La cultura de los problemas públicos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gutiérrez Zúñiga, C.** (2018). “¿Grietas en el capitalismo? Etnografía de una ecoaldea efímera en el Teopantli Calpulli, México”. En Steil, C., de la Torre, R., Toniol, R. (coords.) *Entre Trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: CIESAS.
- Haesbaert, R.** (2013). “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15): 9-42.
- Haines, J.** (2019). *Las estrellas, la nieve, el fuego*. Madrid: Volcano.
- Hammersley, M., y Atkinson, P.** (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hidalgo, C.** (1998). “Antropología del mundo contemporáneo. El surgimiento de la antropología de la ciencia”. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, (22): 71-81.
- Igoe, J., y Brockington, D.** (2007). “Neoliberal conservation: a brief introduction”. *Conservation and society*, 5(4): 432-449.
- Ingold, T.** (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, T.** (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Iparraguirre, G.** (2017). *Imaginario del desarrollo. Gestión política y científica de la cultura*. Buenos Aires: Biblos.
- IPBES** [Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services] (2019). *The Global Assessment on Biodiversity and Ecosystem Services*. Bonn: IPBES.
- Isla, A.** (2003). “Los usos políticos de la memoria y la identidad”. *Estudios Atacameños*, (26): 35-44.
- Jackson, M.** (1998). *Mínima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jimeno, M.** (2005). “La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica”. *Antípoda*, (1): 43-65
- Klier, G.** (2018). *Tiempos modernos: un análisis sobre los discursos de la Biología de la Conservación* [tesis de doctorado]. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Exactas y Naturales.
- Klier, G. y Folguera, G.** (2017). “¿Caras de una misma moneda? Conservación de la biodiversidad y extractivismo en América Latina”. *Letras Verdes, Revista latinoamericana de Estudios Socioambientales*, (22):182-204.
- Klier, G., y Núñez, P.** (2019). “Verde que te quiero verde: una mirada feminista para la conservación de la biodiversidad”. *Intropica*, 14(2): 171-183.
- Krakauer, J.** (2003). *Hacia rutas salvajes*. México DF: Octaedro.

- Krotz, E.** (1988). “Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos”. *Nueva Antropología*, 9(33):17-52.
- Krotz, E.** (1993). “La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes”. *Alteridades*, 3(6): 5-11.
- Kusch, R.** (2007) *Geocultura del Hombre Americano*. Rosario: Fundación Ross.
- Lagos, M., y Callas, P.** (comps.) (2007). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: PNUD.
- Latour, B.** (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lázzari, A.** (2010). “Autenticidad, sospecha y autonomía: la recuperación de la lengua y el reconocimiento del pueblo rankülche en La Pampa”. En Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e indentidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía, pp. 147-172.
- Lemos, M. y Agrawal, A.** (2006). “Environmental governance”. *Annual review of environment and resources*, 31(1), 297-325.
- Leyva, X., Cumes, A., Macleod, M., y Krotz, E.** (2015). “Prisma de miradas situadas”. En: *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* [tomo II]. Guadalajara: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO.
- Li, T.** (2007). *The will to improve. Governmentality, development, and the practice of politics*. Durham: Duke University Press.
- MacDonald, K.** (2004). “Developing ‘nature’: global ecology and the politics of conservation in Northern Pakistan”. En: Carrier, J. (ed.) *Confronting environments: Local environmental understanding in a globalising world*. Walnut Creek: Altamira Press.
- MacDonald, K.** (2008). “American transcendentalism: an indigenous culture of critique”. *The Occidental Quarterly*, 8(2): 91-106.
- MacDonald, K.** (2010). “The Devil is in the (Bio)diversity: Private Sector ‘Engagement’ and the Restructuring of Biodiversity Conservation”. *Antipode*, 42(3): 513-550.
- Magnani, J.** (1999) *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade*. São Paulo: Studio Nobel.
- Manzano-García, J.** (2019). “Interacciones entre el guanaco (*Lama guanicoe*) y el ser humano en el Gran Chaco: datos etnozoológicos pasados y actuales del noroeste de la provincia de Córdoba, Argentina”. *Etnobiología*, 17(2), 25-40.
- Marcus, G.** (2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades*, 11(22): 111-127.
- Margules, C. R., Pressey, R. L., y Williams, P. H.** (2002). “Representing biodiversity: data and procedures for identifying priority areas for conservation”. *Journal of biosciences*, 27(4):309-326.
- Mari, N., Ahumada, M. y Pons, D.** (2021). *Incendios en la Provincia de Córdoba: año 2020*. Agencia de Extensión Rural Cruz del Eje, INTA.
- Martínez Alier, J.** (2004) *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona, España: ICARIA.
- Martínez Basallo, S. P.** (2013) “Hacia una etnografía del Estado: reflexiones a partir del proceso de titulación colectiva a las comunidades negras del Pacífico colombiano”. *Universitas humanística*, (75): 157-187.
- Maturana, H.** (2015). *La Objetividad. Un argumento para obligar*. Buenos Aires: Granica.
- Najmanovich, D.** (2016). *El mito de la objetividad. La construcción colectiva de la experiencia*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Nash, R. F.** (2014). *Wilderness and the American mind*. New Haven: Yale University Press.

- Núñez, A., Aliste, E., Bello, A., y Astaburuaga, J. P.** (2018). “Eco-extractivismo y los discursos de la naturaleza en Patagonia-Aysén : nuevos imaginarios geográficos y renovados procesos de control”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (35): 133–153.
- O’Connor, M.** (1994). “El mercadeo de la naturaleza. Sobre los infortunios de la naturaleza capitalista”. *Revista Ecología Política*, (7): 15-34.
- Odum, E. y Barrett, G.** (2006). *Fundamentos de ecología*. México DF: Cengage Learning.
- Olmos, C.** (2021). *Sustentabilidad en el turismo y la hotelería: el caso de San Marcos Sierras* [tesis de licenciatura]. Universidad Siglo 21.
- Onna, A., Monserrat, A., di Pasquo, F., y Folguera, G.** (2009). “La implementación de las áreas naturales protegidas entre dos tradiciones enfrentadas”. *Episteme*, (29): 23-34.
- Páez, J., Deón, J., y Camacho, C.** (2017). “Áreas desprotegidas. Análisis de la gobernanza en las áreas protegidas de la Provincia de Córdoba, Argentina”. *Cardinalis*, (9): 4-41.
- Palladino, L.** (2014). “Esencialismo indígena y autenticidad en disputa. Análisis de la tramitación de la personería jurídica en la reivindicación de la comunidad comechingón del pueblo de la toma (2008- 2009)”. *Intersticios de la cultura y de la política latinoamericana*, 3(5): 69-91.
- Palladino, L.** (2018). “Re-emergencias comechingonas en Córdoba. Aboriginalidad y procesos de comunalización de la Comunidad Comechingón del Pueblo de La Toma, ciudad de Córdoba (2008/2009)”. *Pelícano*, 4: 62-87.
- Palladino, L., y Álvarez Ávila, C.** (2018). “Experiencias y diálogos en el mapeo colectivo de territorios comechingones en San Marcos Sierras y alrededores”. *E+E: Estudios de Extensión en Humanidades*, 5(6): 96-111.
- Pálsson, G.** (2001). “Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo”. En Gísli Pálsson y Philippe Descola (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.
- Papalini, V.** (2018). “Sincretismo de la new age sudamericana: una amalgama sin integración. El caso de Capilla del Monte, Argentina”. *Scripta Ethnologica*, XL: 63-81.
- Pastor, S.** (2012). “Arte rupestre del norte de Guasapampa y Serrezuela: Construcción del paisaje y reproducción social en las sierras de Córdoba (Argentina)”. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 17(1), 95-115.
- Paz, M.** (2015). “Crisis de los sistemas productivos agrarios tradicionales. El acceso a los recursos y la dinámica de la población rural en tiempos de ‘bovinización’. Cruz del Eje, Córdoba”. *Runa*, 36(1): 109-124.
- Paz, M., y Aloranti, V.** (2023). “Dinámicas territoriales en el departamento Cruz del Eje: escenarios de la ruralidad fragmentada”. *Revista Reflexiones*, 102(1): 1-23.
- Pegoraro, M., Introcaso, R., y Di Franco, L.** (2013). “Análisis de los cambios en el uso del suelo en el departamento de cruz del Eje, Córdoba, Argentina”. *XVI Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto, Foz do Iguaçu, Brasil*, pp. 13-18.
- Phillips, A.** (2003). “Turning ideas on their head: The new paradigm for protected areas”. *The George Wright Forum*, 20(2): 8-32.
- Ramos, A.** (2011). “Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad”. *Alteridades*, 21(42): 131-148.
- Ramos, A.** (2016). “Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche”. *Avá*, (29): 131-154.
- Ramos, A.** (2018). “Los caminos sinuosos del kizugüneun (autonomía): reflexiones situadas en las luchas mapuche”. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, (23): 53-72.

- Ramos, A., y Rodríguez, M.** (2020). “Introducción”. En Ramos, A., y Rodríguez, M. (comps.) *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*. Buenos Aires: Teseo, pp. 11-42.
- Reyna, P.** (2018). “La expropiación de las tierras de la comunidad de indios de San Marcos a finales del siglo XIX: una mirada desde el presente y desde la construcción del territorio provincial”. En Ceballos, A., Navarro, C., Philp, M. (coords.). *Itinerarios recorridos por la historia de Córdoba*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 209-234.
- Reyna, P.** (2020). *Crónica de un renacer anunciado: expropiación de tierras, procesos de invisibilización y reorganización comechingón en Córdoba*. Córdoba: Ecoval.
- Ribeiro, G. L.** (2007). “Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo”. *Tabula rasa*, (6): 173-193.
- Ribeiro, G. L.** (2008). “Otras globalizaciones: Procesos y agentes alter-nativos transnacionales”. *Alteridades*, 18(36): 173-198.
- Ricoeur, P.** (1975). “Existencia y Hermenéutica”. En *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis.
- Ripoll, M. y Filadoro, A.** (2018). “Corredor turístico del norte cordobés”. En: *Aves Argentinas. Revista de Naturaleza y Conservación*. Año XVIII, (51): 12-13.
- Rodríguez de Anca, A.** (2013). “Políticas culturales y colonialidad. Acerca del régimen de visibilidad del pueblo mapuce en Neuquén”. En Crespo, C. (comp.). *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 21-38.
- Rodríguez, E., Del Castillo, D., di Pasquo, F., Busan, T., Lamberti, M., y Klier, G.** (2023). “Áreas naturales protegidas. ¿Solución o parte del problema? De la Patagonia al Chaco argentino”. *Sociedad y Ambiente*, (26): 1-31.
- Rodríguez, E. M., Ferreyra, P., Eula, M., Maniaci, A., y Camisasso, M.** (2018). “Construyendo multiactoralmente la gestión local en San Marcos Sierras”. *Revista EXT*, (8): 1-16.
- Rodríguez, M. E.** (2019). “Posfascio. El buen salvaje cosmológico y las apropiaciones new age”. En Montealegre, N. *El cóndor pasa. Sobre genocidios y metamorfosis*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, pp. 173-181.
- Roseberry, W.** (2007). “Hegemonía y el lenguaje de la controversia” En Lagos, M. L. y P. Calla (comps.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: PNUD.
- Rozzak, T.** (1981). *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Rushdie, S.** (1985). The location of Brazil. *American Film*, 10: 5-53.
- Sabatella, M.** (2013). “De la tradicionalización a la politización: analizando las políticas culturales y los procesos de alterización en una localidad bonaerense”. En Crespo (comp.) *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 39-66.
- Said, E.** (1989). “Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors”. *Critical Inquiry*, 15(2): 205-225.
- Santamarina Campos, B.** (2009). “De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIV (I): 297-324.
- Santos, C.** (2011). *¿Qué protegen las áreas protegidas? Conservación, producción, Estado y sociedad*. Montevideo: Trilce.

- Santos, C.** (2019). “Las áreas protegidas en Uruguay: Impotencias estatales, potencias instituyentes y nuevas impugnaciones a la conservación de la naturaleza”. En Ferrero B. (comp.) *Islas de naturaleza. Perspectivas etnográficas sobre la conservación*. Rafaela: Ed. UNRaf, pp. 333-367.
- Saur Palmieri, V., y Geisa, M.** (2019). “Las plantas comestibles empleadas por las comunidades comechingonas de San Marcos Sierras (Córdoba, Argentina). Primeras aproximaciones”. *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica*, (54): 295-309.
- Schneider, C.** (2020). “Situación de las Áreas Protegidas de la Provincia de Córdoba”. Asociación para la Conservación y el Estudio de la Naturaleza (ACEN). *Áreas Protegidas de la Provincia de Córdoba*, pp. 2-57.
- Scholte, B.** (1972). “Toward a Reflexive and Critical Anthropology”. En Hymes, D. (ed.), *Reiventing Anthropology*. New York: Pantheon Books, pp. 430-457.
- Scott, D.** (1989). “Locating the Anthropological Subject: Postcolonial Anthropologists in other Places”. *Inscriptions*, 5:75-84.
- Scott, J.** (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, J.** (1998). *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.
- Segura Peraita, C.** (2014). “Gadamer: la comprensión es anterior. Una alternativa al sujeto-objetualismo”. *Thémata*, (50): 229-245.
- Semán, P.** (2001). “Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, (3): 45-74.
- Spector, M. y Kitsuse, J.** (1987) [1977]. *Constructing social problems*. Nueva York: Aldine.
- Steil, C., de la Torre, R., Toniol, R.** (2018). “Introducción”. En Steil, C., de la Torre, R., Toniol, R. (coords.). *Entre Trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: CIESAS, pp. 25-58.
- Steil, C., y Toniol, R.** (2011). “Ecologia, corpo e espiritualidade: uma etnografia das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas”. *Caderno CRH*, (24): 29-49.
- Swyngedouw, E.** (2011): “¿La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada”. *Urban*, (1): 41-66.
- Taddei, R., e Hidalgo, C.** (2016). “Antropología posnormal”. *Cuadernos de antropología social*, (43): 21-32.
- Tell, S.** (2012). “Conflictos por tierras en los “pueblos de indios” de Córdoba. El pueblo de San Marcos entre fines del siglo XVII y principios del siglo XIX”. *Andes*, 23(1): 71-103.
- Tell, S.** (2014). “¿Quiénes son los comuneros? Formación de padrones y división de tierras de las ‘comunidades indígenas’ de Córdoba, Argentina (1880-1900)”. *Estudios sociales del NOA*, (14): 87-108.
- Tell, S. y Castro Olañeta, I.** (2011). “El registro y la historia de los pueblos de indios de Córdoba entre los siglos XVI y XIX”. *Revista del Museo de Antropología*, (4) 235-248.
- Thomas, D. H.** (1975). “Nonsite Sampling in Archaeology: Up the Creek without a Site?” En Mueller, J. W. (ed) *Sampling in Archaeology*. University of Arizona Press, pp 61 - 81.
- Thoreau, H.** (2006). *Desobediencia civil*. Buenos Aires: Leviatán.
- Thoreau, H.** (2014) [1854] *Walden. La vida en los bosques*. Buenos Aires: Andrómeda.
- Thoreau, H.** (2016) [1862]. *Caminar*. Buenos Aires: Interzona

- Toledo, M. V., y Barrera-Bassols, N.** (2008): *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Trentini, F.** (2015). *Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi* [tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Trentini, F.** (2019). “Tensiones entre un modelo ideal y la construcción cotidiana de un proyecto de co-manejo. Aportes desde un enfoque etnográfico”. En Ferrero B. (comp.) *Islas de naturaleza. Perspectivas etnográficas sobre la conservación*. Rafaela: Ed. UNRaf, pp. 197-253.
- Trentini, F.** (2021). “Habitar la participación, hacer política y producir mundo(s): reflexiones desde una perspectiva interseccional y ontológica”. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, (31): 37-57.
- Trigger, B.** (1989). *A history of archaeological thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trouillot, M.** (2001). “The Anthropology of the State in the Age of Globalization”. *Current Anthropology*, 42(1): 125-138.
- Tulián, M.** (2016). *Zoncoipacha: Desde el corazón del territorio. El legado de Francisco Tulián*. Córdoba: CICCUS.
- Tulián, M., y Palladino, L.** (2015). “Revivir el territorio sagrado: a los pazos de Francisco Tulián”. *Cardinalis, Revista*, (5): 232-255.
- Ulloa, A.** (2005). “Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible”. En D. Mato (coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedades en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp.89-109.
- UICN** [Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza]. (2021). *Naturaleza 2030. Una naturaleza, un futuro. Un programa para la Unión 2021-2024*. Marsella: UICN.
- UNEP** [United Nations Environment Programme] (2019). *GEO-6: Global Environment Outlook. Healthy planet, Healthy people*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Uribe, A. y Ochoa, S.** (2008). “Representaciones rupestres en el Noroeste de Córdoba, Argentina. Valoración patrimonial de la localidad arqueológica de La Playa”. *ARQUEOWEB*: 1-13.
- Vaccaro, I.** (2007). “Sovereignty, Collective Ingenuity and Moral Economies: The Confluence of Transnational Trends, States and Local Strategies in the Pyrenees”. *Environment and History*, 13(1): 25–46.
- Vaccaro, I., Beltran, O.** (2010). “Conservationist governmental technologies in the Western European mountains: the unfinished transformation of the Pyrenees”. *Journal of Political Ecology*, 17(1): 29-41.
- Vaccaro, I., Beltran, O., y Paquet, A.** (2012). “Antropología de la conservación. Naturaleza, Estado, mercado y cultura”. *Geopolíticas Patrimoniales*, 29-53.
- Viotti, N.** (2010). “El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires”. *Apuntes de Investigación del CECyP*, 18: 39-68.
- Viveiros de Castro, E.** (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores.
- Viveiros de Castro, E.** (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- West, P., Igoe, J. y Brockington, D.** (2006). “Parks and peoples: The social impact of protected areas.” *Annual Review of Anthropology*, 35: 251-277.
- Winch, P.** (1991). “Para comprender a una sociedad primitiva”. *Alteridades*, 1(1): 82-101.

- Winer, N.** (2003). “Co-management of protected areas, the oil and gas industry and indigenous empowerment —the experience of Bolivia’s Kaalya del Gran Chaco”. *Policy Matters*, 12: 181–91.
- Wright, P.** (1994). “Existencia, Intersubjetividad y experiencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía”. *Runa*, 21(1):347-380.
- Wright, P.** (1995). “El espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, (16):191-204.
- Wright, P.** (2005). “Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica antropológica”. *Indiana*, (22): 55-74
- Wright, P.** (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
- Wright, P.** (2022). “Reflexiones sobre ontología de la etnografía. Entre la experiencia, el poder y la intersubjetividad”. *Runa*, 43(3): 317-344.
- Wynne, B.** (1996). “May the sheep safely graze? A reflexive view of the expert-lay knowledge divide”. En Lash, S., Szerszynski, B., y Wynne, B. (eds.). *Risk, Environment and Modernity: Towards a new Ecology*. Londres: Sage, pp. 44-83.
- Yegres Mago, A.** (2015). “Filosofía, Ilustración y Romanticismo”. *Revista de investigación*, 39(86): 11-38.

Otras fuentes consultadas

- Argentina Gobierno** (2022). *Áreas protegidas*. Consultado el 7 de julio de 2022 en: <https://tinyurl.com/9tcs8tnx>
- Bortolon, A.** (25 de noviembre de 2021). “San Marcos Sierras: procesaron al Intendente por daños al patrimonio indígena”. *El Resaltador*. Disponible en: <https://elresaltador.com.ar/san-marcos-sierras-la-justicia-proceso-al-intendente-por-danos-que-afectan-el-patrimonio-indigena/>
- Bortolon, A.** (5 de julio de 2022). “La autovía de Punilla avanza destruyendo sitios arqueológicos”. *El Resaltador*. Recuperado el 6 de octubre de 2022 de <https://elresaltador.com.ar/la-autovia-de-punilla-avanza-destruyendo-sitios-arqueologicos/>
- CCAIA** [Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena Argentina] (10 de abril de 2014). “Cierre definitivo de la mina Cerro Negro”. Consultado el 31 de mayo de 2022 en <https://cordobaoriginaria.wordpress.com/2014/04/10/cierre-definitivo-de-la-mina-cerro-negro/>
- Colautti, F.** (11 de enero de 2021). “Fuego: en todo 2020 se quemaron unas 340 mil hectáreas en Córdoba”. *La Voz*. Disponible en <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/fuego-en-todo-2020-se-quemaron-unas-340-mil-hectareas-en-cordoba/>
- Comercio y Justicia** (1° de diciembre de 2021). “Procesaron al intendente de San Marcos Sierras por daños que afectaron al patrimonio indígena”. Disponible en: <https://comercioyjusticia.info/derechos-humanos/procesaron-al-intendente-de-san-marcos-sierras-por-danos-que-afectaron-el-patrimonio-indigena/>
- El Diario CBA** (13 de enero de 2022). “Grave incendio en San Marcos Sierras: evacuados y viviendas afectadas”. Disponible en <https://www.eldiariocba.com.ar/provinciales/2022/1/13/grave-incendio-en-san-marcos-sierras-evacuados-viviendas-afectadas-64528.html>
- Esto es lo que hay** (26 de marzo de 2023). “Entrevista a César Briguera, Intendente de San Marcos Sierras”. *La Garabato* [emisora radial]. Disponible en:

- <https://estoesloquehay2013.wordpress.com/2023/03/26/entrevista-cesar-briguera-intendente-de-san-marcos-sierras/>
- Famá Hernández, R.** (3 de mayo de 2017). “¿Quién es Mariela Tulián? Entrevistamos a la mujer cacique, autora de 'Zoncoipacha’”. *Anoticiarte*. Disponible en: <https://archivo.argentina.indymedia.org/news/2017/05/906480.php>
- Fontaine, A.** (19 de noviembre de 2021). “San Marcos: Absuelven al intendente Briguera por las veredas y lo procesan por el basural”. *CDM Noticias*. Disponible en: <https://cdmnoticias.com.ar/2021/11/19/san-marcos-briguera-basural-veredas/>
- Hayon, A.** (5 de julio de 2017). “Un pueblo al borde de la demolición”. *Página 12*. Recuperado el 6 de octubre de 2022 de <https://www.pagina12.com.ar/48050-un-pueblo-al-borde-de-la-demolicion>
- INDEC** (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. Argentina* [base de datos en línea]. Disponible en: www.indec.gob.ar
- La Garabato** (1° de octubre de 2018). “La intervención de los vecinos no fue en contra del asfalto”. Consultado el 2 de agosto de 2022 en https://lagarabatonoticias.wordpress.com/2018/10/01/ambiente_-la-intervencion-de-los-vecinos-no-fue-en-contra-del-asfalto-sino-que-hacian-lo-que-el-estado-deberia-haber-hecho/
- La Mañana de Córdoba** (29 de junio de 2011). *Crean reserva ecológica en San Marcos Sierras*. Versión digital disponible en <https://noticias-ambientales-cordoba.blogspot.com/2011/06/crean-reserva-ecologica-en-san-marcos.html>
- La Tinta** (14 de noviembre de 2016). *Quilpo, reserva arqueológica para cuidar el legado comechingón*. Consultado el 19 de noviembre de 2022 en <https://latinta.com.ar/2016/11/quilpo-reserva-arqueologica-para-cuidar-el-legado-comechingon/>
- La Tinta** (6 de diciembre de 2017). *Frenan a empresa minera que irrumpió de manera ilegal en la zona del Río Pinto*. Disponible en: <https://latinta.com.ar/2017/12/frenan-explotacion-minera-ilegal-rio-pinto/>
- La Voz** (26 de agosto de 2021). “San Marcos Sierras: imputan al intendente por excavar en un sitio arqueológico”. Disponible en: <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/san-marcos-sierras-imputan-al-intendente-por-excavar-en-un-sitio-arqueologico/>
- La Voz** (30 de junio de 2011). *Crearían una reserva natural en San Marcos Sierras*. Disponible en: <https://www.lavoz.com.ar/san-marcos-sierras/crearían-reserva-natural-san-marcos-sierras/>
- Lag, N.** (29 de octubre de 2020). “Incendios: radiografía de un país en llamas”. *Tierra Viva*. Disponible en <https://agenciaterraviva.com.ar/incendios-radiografia-de-un-pais-en-llamas/>
- Ley Nacional N° 25.743**. Boletín Oficial de la República Argentina, 4 de junio de 2003. Disponible en: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-25743-86356>
- Ley Provincial N° 5.543**. –Córdoba, 27 de abril de 1973. Disponible en: <http://www.cemincor.org.ar/wp-content/uploads/2012/11/LEY-5543-PROTECCION-DE-LOS-BIENES-CULTURALES-DE-LA-PROVINCIA.pdf>
- Ley Provincial N° 6.974**. Boletín Oficial de la Provincia de Córdoba, 22 de agosto de 1983. Disponible en: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/provincial/ley-6964-123456789-0abc-defg-469-6000ovorpvel/actualizacion>
- Ley Provincial N° 10.308**. Boletín Oficial de la Provincia de Córdoba, 28 de octubre de 2015. Disponible en: https://boletinoficial.cba.gov.ar/wp-content/4p96humuzp/2015/10/28102015_BOCba_1sOVm8N6.pdf
- Maidana, A.** (26 de noviembre de 2021). “San Marcos Sierras: la Justicia Federal de Córdoba procesó al intendente”. *Conclusión*. Disponible en:

- <https://www.conclusion.com.ar/info-general/la-justicia-federal-de-cordoba-proceso-al-intendente-de-la-localidad-serrana-de-san-marcos-sierras/11/2021/>
- Medrano, L.** (22 de diciembre de 2022). “Entrevista a César Briguera”. *La Muni en el aire*. Disponible en: <https://acortar.link/6fFb9u>
- Municipalidad de San Marcos Sierras y Universidad Nacional de Córdoba** (2009). *Cuadernillo de Ordenanza de Planeación y Ordenamiento territorial N°596/09. Primera etapa. Ordenanza de ampliación de emergencia hídrica N°595/09. Plan de Trabajo Talleres de Planificación local. Segunda etapa 2010*. Municipio de San Marcos Sierras y Escuela de Trabajo Social - UNC. Córdoba, Argentina.
- Noticias Gobierno de Córdoba** (24 de abril de 2015). “El Plan del Noroeste presente en las iniciativas de los pueblos originarios”. Disponible en: <https://prensa.cba.gov.ar/informacion-general/el-plan-del-noroeste-presente-en-las-iniciativas-de-los-pueblos-originarios/>
- Noticias Gobierno de Córdoba** (26 de mayo de 2014). “Mil millones para el desarrollo del noroeste provincial”. Disponible en: <https://prensa.cba.gov.ar/gobernacion/mil-millones-para-el-desarrollo-del-noroeste-provincial/>
- Proyecto de Ley Provincial** (2015). *Proyecto de Ley de creación de las reservas arqueológicas Guasapampa y Quilpo* [proyecto de Ley con fundamentos de creación no publicado].
- San Marcos Sierras** (2022). *Cultura y Arte*. Recuperado el 6 de octubre de 2022 de <https://sanmarcossierras.com/cultura-y-arte/>
- Tay Pichin** (2022). “Cartografía interactiva. Tay Pichin, Tierra de Comechingones”. Disponible en <https://taypichin.ffyh.unc.edu.ar/index.html>
- Tulián, M. y Gut, E.** [Buena Prensa] (2018). “Cerro Blanco Cerro Negro” [video]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=9fUtUVK0c_E
- UICN** [Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza] (2020). *Qué es un área protegida*. Consultado el 21 de febrero de 2020 en <https://www.iucn.org/es/regiones/america-del-sur/nuestro-trabajo/areas-protegidas/%C2%BFque-es-un-area-protegida>

Anexo I:
SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAC: Agencia Córdoba Cultura
ANP: área natural protegida
ANPQ: Área Natural Protegida Quilpo
AP: área protegida
APN: Administración de Parques Nacionales
COTBN: Comisión de Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos
INTA: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria
INTI: Instituto Nacional de Tecnología Industrial
PC: Patrimonio Cultural (área de la Agencia Córdoba Cultura)
RAQ: Reserva Arqueológica Quilpo
SAC: Secretaría de Ambiente de Córdoba
SMC: Secretaría de Minería de Córdoba
SMS: San Marcos Sierras

Anexo II:
ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1: Río Quilpo.....	5
Imagen 2: Zona Reserva Arqueológica Quilpo. Algunos de los sitios mencionados	11
Imagen 3: “El agua de tu canilla nace en el monte”	37
Imagen 4: “Un pueblo entre vientos, con calles de tierra y puertas abiertas...”	37
Imagen 5: “Respirar, reparar, reutilizar, repensar...”	37
Imagen 6: Taller con propietarios en río Quilpo 2009	41
Imagen 7: Taller con propietarios en SMS 2011	41
Imagen 8: Proyecto y límites del ANPQ.....	43
Imagen 9: Loteo “Barrio Ecológico Reverdeser”	47
Imagen 10: Cabras en camping “Casa de Piedra”.....	49
Imagen 11: Avance minero sobre los cerros	56
Imagen 12: Desmonte por avance minero.....	56
Imagen 13: Casa de Piedra. Frente, vista exterior.....	80
Imagen 14: Propiedad de Caruso. Sendero a Casa de Piedra.....	80
Imagen 15: Basurero municipal. Ampliación	81
Imagen 16: Basurero sin clasificación	82
Imagen 17: Botijo en zona del basurero.....	82
Imagen 18: Representación de “Humanioc”	105
Imagen 19: “Soy la expresión de la abundancia del universo”	105
Imagen 20: “El portal”	106
Imagen 21: “Parideras”	107
Imagen 22: Pava colgante, fogón y sillón sobre el río	109
Imagen 23: “Lo de Freddy”. Cartel.....	109
Imagen 24: “Campamento grande”, listo para su uso	110
Imagen 25: Altar ceremonial como agradecimiento a la compra de las tierras	123
Imagen 26: Pesca y artesanía	124