

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

La experiencia del. Qullamarka en el NOA.

María Celeste Castro García y Gustavo Daniel González.

Cita:

María Celeste Castro García y Gustavo Daniel González (2009). *La experiencia del. Qullamarka en el NOA. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/2218>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La experiencia del Qullamarka en el NOA

María Celeste Castro García

Grupo de Estudios Rurales- IIGG

Universidad de Buenos Aires

celestecastrogarcia@yahoo.com.ar

Gustavo Daniel González

Grupo de Estudios Rurales- IIGG

Universidad de Buenos Aires

diablocondal@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN:

Durante el último tercio del siglo XX la interfaz territorial ha sido el nudo central de las disputas emprendidas por comunidades campesinas y de Pueblos Originarios. La lucha por la tierra y el territorio tuvo en ese período la capacidad de instalar en la agenda pública de los distintos gobiernos y sociedades del continente una diversidad de problemáticas que se derivan del derecho a la tenencia de la tierra y a la autodeterminación territorial por parte de comunidades campesinas e indígenas. Entre ellas se destacan la defensa y conservación de los bienes naturales vía impugnación de los modelos de desarrollo hegemónicos, el derecho a una educación intercultural y bilingüe, el reconocimiento de la preexistencia de los pueblos originarios a la constitución de los Estados-Nación, entre otras cuestiones. En muchos países estas problemáticas fueron incorporadas como derechos de las comunidades y obligaciones de los Estados en las respectivas legislaciones, al

tiempo que desde organismos internacionales se creaban declaraciones tendientes a la consolidación de estos derechos que requerían de la ratificación estatal en cada país.

Entre los múltiples procesos que acompañaron y en muchos casos permitieron estos avances en la conformación de los Pueblos Originarios como movimiento político, encontramos algunos hitos de visibilidad continental que (en el marco del derrumbe del bloque socialista) se han constituido en una referencia simbólica y política de gran relevancia: el levantamiento de los indígenas en Ecuador a inicios de la década de los noventa y el congreso continental en Quito; la campaña de los quinientos años en torno a 1992; el levantamiento zapatista de enero de 1994; la Declaración del Decenio de los Pueblos Indígenas de la ONU; el desarrollo de la doctrina internacional de derechos humanos; procesos que afectaron las nociones tradicionales de soberanía estatal.

Sin embargo, entendemos que los logros alcanzados en materia de legislación nacional e internacional no han tenido un correlato material en cuanto a la efectivización de estos derechos. No obstante ello, en el camino recorrido por las comunidades, en estas últimas décadas, encontramos un punto de no retorno: la constitución de los pueblos originarios como sujetos políticos que demandan (en cuanto tales) al Estado y la sociedad civil el reconocimiento de su *modo de vida*, una categoría que excede la tenencia comunitaria y legal de sus tierras para incluir el reconocimiento de una otra educación, una otra forma de asumir la salud, la cultura, la relación con los bienes naturales; en fin, una otra cosmovisión que difiere del modelo de relaciones sociales capitalistas que profesan los Estados modernos y sus modelos de “desarrollo”.

En este sentido entendemos que la lucha por la autodeterminación territorial cobra radicalidad al definir y exigir el reconocimiento de otro tipo de sociedad, atacando el nudo central del modelo de producción y desarrollo capitalista en sus diferentes aspectos:

- el régimen de propiedad (poniendo en discusión el privilegio de la propiedad privada por sobre los derechos comunitarios)
- la constelación de un conjunto de relaciones sociales basadas en la lógica del mercado (apelando a la posibilidad de otro tipo de relacionamientos con la naturaleza y los hombres)
- el monopolio estatal de la organización del territorio (cuestionando el ordenamiento jurídico-administrativo del territorio por parte del Estado y exigiendo el reconocimiento de territorios que no admiten las fronteras impuestas por los Estados)
- la primacía de la ciencia como modo de conocimiento y entendimiento inapelable, tanto como proyecto civilizatorio (promoviendo prácticas basadas en saberes ancestrales que exigen un status de igualdad con el modo de conocimiento científico moderno).

Así, entendemos que estos elementos que, a grandes rasgos, componen los modos de vida de las comunidades indígenas, al mismo tiempo que apelan a la posibilidad de coexistencia con la sociedad capitalista (una problemática en torno a la cual difícilmente pueda arribarse a un acuerdo), interpelan a la sociedad en su conjunto acerca de la posibilidad de otro tipo de existencia, irrumpiendo en el espacio público a través de un cuestionamiento radical al proyecto civilizatorio homogeneizador de la modernidad y que continúa vigente a través de prácticas ancladas en la colonialidad, a pesar del fin del colonialismo. A su vez, esa interpelación le ha permitido al movimiento indígena concretar alianzas con distintos actores involucrados en la trama de conflictos territoriales (movimiento campesino, organizaciones ambientalistas, etc.). En verdad, el discurso político de los movimientos indígenas no rechaza en principio el legado de la modernidad sino que propone emprender un verdadero diálogo de saberes y de racionalidades diferentes, bajo la pretensión de enriquecer los contenidos emancipatorios de ese legado. Pero lo constitutivo del proyecto de la modernidad es su pretensión normativa universal, civilizatoria, que impide la construcción de condiciones de igualdad para prácticas y discursos anclados en lógicas diferentes. Lo propio de la modernidad es la colonialidad, es decir, asimilar lo diferente bajo la lógica de la razón occidental, encubrirlo para dominarlo. Es así que el debate que plantea el movimiento indígena se vuelve profundamente desestabilizador para la modernización.

El status de la Alteridad es un status que entraña peligro porque su reconocimiento implica la relativización de los alcances civilizatorios y de todas sus prescripciones normativas y analíticas. (...) El poder no puede relativizar los contenidos de su discurso a riesgo de perder la legitimidad de su dominación (...) (Dávalos, 2005: 24).

Es éste, creemos el carácter que asume la interfaz territorial en nuestro continente, que implica procesos de confrontación directa, negociación y reconfiguración de las disputas, generando procesos de des-re-territorialización permanentes que impugnan el sentido unívoco de territorialidad que impuso el Estado Moderno en sus procesos de independencia y que actualiza constantemente mediante su reproducción en las relaciones sociales capitalistas.

Ahora bien, luego de esta suerte de intento por encontrar un piso sobre el cual podamos comprender analíticamente los procesos desencadenados en el continente a partir de la interfaz territorial, nos detendremos en las características específicas que asume esta interfaz en nuestro país, analizando una singular experiencia: la de la Coordinadora de Organizaciones Kollas Autónomas, conocida como el Qullamarka. Es preciso para ello comprender que los distintos pueblos originarios de la Argentina, al tiempo que comparten semejanzas entre si, poseen características propias y distintivas que es necesario remarcar. Lo mismo sucede con las

concepciones políticas que realiza cada pueblo y el sentido que le da a la lucha política en sus territorios. No es lo mismo el planteamiento que hace el pueblo Mapuche respecto a su relación con el Estado argentino, que el que realiza el pueblo kolla o el wichí, etc. De allí que decidamos por un lado, partir de ciertas características comunes que nos permiten definir a grandes rasgos la interfaz territorial continental; y, por otro lado problematizar una experiencia concreta: la del pueblo kolla.

LA EMERGENCIA DE LA LUCHA POR EL TERRITORIO: EL MOVIMIENTO INDÍGENA COMO SUJETO POLÍTICO

En esta politización de la etnicidad, la tradicional lucha por la tierra se trocó en reclamación territorial y de derechos autónomos. El tránsito ocurrido en estas últimas décadas, desde las reclamaciones de tierras a territorios, no es sorprendente, pues se corresponde a un nuevo ciclo largo de presión sobre los espacios indígenas.- Víctor Toledo Llancaqueo, 2005

El sociólogo salteño Raúl Javier Yudi, ubica esta emergencia en la pérdida de centralidad que ha tenido el mundo del trabajo como organizador de la vida y proveedor de identidades sociales y por lo tanto, de las disputas en torno a dicho mundo. El autor desarrolla su argumento en clave de disputas por el tiempo y del espacio: “El territorio (espacio) vuelve a estar puesto en cuestión cuando el trabajo (tiempo) ha perdido centralidad en la organización de la vida.” (Yudi, 2008: 3). De allí se desprende el hecho de que hayan aflorado una amplia diversidad de motivos para las luchas sociales (la sexualidad, el género, el medio ambiente, las identidades, el derecho de las minorías etc.), en cuyo contexto ubica el auge de las disputas territoriales y por los derechos de las comunidades indígenas en el norte argentino.

Haciendo foco en la especificidad de los reclamos indígenas, intelectuales vinculados a los movimientos del continente explican la sólida emergencia de los mismos en las últimas décadas del siglo XX, en base a otros acontecimientos. Así, Dávalos (2005) sostiene que, si bien a lo largo de los siglos XIX y XX ha sido constante el enfrentamiento de los pueblos indígenas con el proyecto violento y excluyente de la modernidad (construido en la matriz epistemológica del pensamiento liberal y que se propone *reducirlos a una matriz cultural que les es ajena*), en los tiempos de consolidación del neoliberalismo y de ejecución de reformas estructurales, la confrontación asume dimensiones de una guerra, que pone en riesgo la supervivencia misma de los pueblos indígenas. Se trata de pueblos y naciones *invisibilizadas en peligro de asimilación*, que no significa otra cosa que su destrucción.

Es quizá por ello que a la consolidación de un neoliberalismo agresivo a partir de la década de los noventa se haya respondido con una eclosión de movimientos indígenas cada vez más fuertes y más protagónicos. Se trata de una resistencia a una coyuntura histórica que repite aquella de los primeros años de la conquista. (...) En los últimos años han desaparecido más etnias y culturas que en todo el siglo pasado.” (Dávalos, 2005: 20)

Pero entonces cabe preguntarse cómo se explica en semejante contexto las victorias alcanzadas en materia de derecho indígena. Aquí Dávalos agrega otro elemento explicativo de tales circunstancias: la profunda crisis política que guarda relación con las políticas de ajuste y reforma neoliberal del Estado, en cuyo contexto la presencia de los movimientos indígenas se ha legitimado no sólo por la defensa identitaria y cultural que portan, sino también por la propuesta de reformulación del régimen político, de *otorgarle nuevos criterios a la democracia*, posicionando la necesidad de *reconocimiento de la diferencia*.

Lo cierto es que la eclosión del movimiento indígena como sujeto político recrea un escenario que problematiza los contenidos mismos del Estado-Nación al posicionar en la agenda pública la cuestión acerca de cómo debe procesar el Estado la demanda de soberanía de los pueblos y naciones indígenas, de autonomía y libre determinación. Una cuestión que no se resuelve en el posicionamiento discursivo de la pluralidad jurídico-política, sino que ejerce una pretensión de mayor alcance al incluir dimensiones simbólicas y materiales de las configuraciones socioterritoriales de sus mundos sociales y culturales, apelando al reconocimiento de modos distintos de asumir y ejercer la salud, la educación, el manejo y la conservación de los bienes naturales, la cultura, la producción, la memoria, etc.; esto es, en términos de Long (2007), los distintos *dominios* de la vida en las comunidades que disputan en *arenas* que involucran a una diversidad de actores. Para comprender las dimensiones de este cuestionamiento que se encuentra en la base de la interfaz territorial creemos necesario hacer un recorrido por las distintas nociones que atraviesan el término *territorio* en el reclamo por la autodeterminación territorial.

En este sentido, el entramado conceptual que involucra la noción de territorio se verifica en distintos aspectos de dicha noción que podemos identificar con Toledo Llancaqueo (2005) en el siguiente esquema:

- Como *jurisdicción*: una zona geográfica bajo control político de una comunidad.
- Como *espacios* de tierras a ser *demarcados* y titulados.
- Como *hábitat* o conjunto de recursos indispensables para la existencia colectiva.
- Como *biodiversidad* y *conocimientos* indígenas sobre la naturaleza y su expresión en derechos de propiedad intelectual.
- Como espacialidad simbólica e históricamente construida, vinculada a la identidad colectiva (*etno-territorialidad*).

Todas estas dimensiones hacen a los reclamos territoriales de libre determinación y autonomía, y abren múltiples frentes de conflicto para las comunidades. A su vez, analizar la interfaz territorial en base a una sola de estas dimensiones implicaría caer en un reduccionismo tal que opacaría el complejo entramado de procesos que se desencadena en estas arenas y en los que se enfrenta la reproducción material de la vida en las comunidades.

Por otro lado, advertimos que algunos aspectos han recibido más atención que otros en la agenda pública de los Estados y los organismos internacionales, siendo algunas de estas dimensiones más difíciles que otras de elaborar para el poder político y económico.

Luego de un primer momento en que el movimiento indígena logró posicionarse como sujeto político a nivel continental, parece constatarse un cambio en el ciclo de luchas emprendidas por los Pueblos Originarios desde fines del siglo XX, en el cual se lograron grandes avances en materia de derecho indígena¹. En la actualidad pareciera que lo que se pone en juego es la capacidad de las organizaciones indígenas de ejercer la suficiente presión como para lograr definiciones sustantivas en materia de derechos territoriales, superando la mera declaración de principios que emprendieron algunos gobiernos y organismos internacionales y asegurando su efectivo cumplimiento en los territorios. Lo decisivo y novedoso de los contemporáneos procesos de globalización económica reside en su capacidad de modificar incesantemente las territorialidades, des-re-territorializando espacios sociales, económicos y políticos, transformando las bases sobre las que se asienta el capitalismo (Toledo Llancaqueo, 2005) y rompiendo los vínculos sociales.

Y es en este contexto que se verifica una amplia variedad de experiencias de recuperación de territorios como locus de identidad y relaciones sociales, de construcción de etno-territorios, en respuesta a fuerzas que afectan los derechos territoriales. Un ejemplo de ello es la experiencia de las comunidades que componen el Qullamarka, al enfrentarse a emprendimientos turísticos, mineros, educativos, de saqueo de bienes naturales, e incluso al protagonizar conflictos con modelos de intervención territorial que cargan consigo programas de desarrollo y organismos estatales². Al decir de un dirigente kolla, hoy el Estado tiene varias maneras *sútiles* de actualizar el saqueo de los territorios indígenas: *basta con introducir en las comunidades programas sociales o de desarrollo que niegan el sistema de conocimiento local de las propias comunidades, destruyendo cotidianamente sus modos de vida basados en*

¹ Para un desarrollo exhaustivo al respecto dirigirse al anexo del corpus de derecho indígena que acompaña esta presentación.

² En este sentido, la multiplicidad de dominios en los que opera la interfaz territorial ha sido identificada de un modo preciso en la última movilización que emprendió el Qullamarka en noviembre de 2008 (*La tercer marcha del pueblo Kolla*) en la cual los kollas se dirigieron a los organismos que simbolizan el ejercicio de la dominación hegemónica que ejerce el Estado en sus territorios, denunciando prácticas concretas de violación de los derechos territoriales en términos de política ambiental, de conservación del hábitat y la biodiversidad, de recuperación y respeto por la memoria colectiva de las comunidades, de titularización de tierras, de representación, de manejo y uso de bienes naturales, de jurisdicción administrativa, en fin, de avasallamiento de sus territorios en sus dimensiones materiales y simbólicas. Esto será desarrollado con mayor detalle en líneas posteriores.

prácticas ancestrales. Esto mismo ha sido planteado por Raúl Zibechi en términos de la reconfiguración que asume la dominación al enfrentarse en las últimas décadas a poblaciones insurrectas, lo que hace que adopte formas de control más sutiles, *a distancia*, “que trabajen en relación de inmanencia respecto de las sociedades, y para eso los movimientos juegan un papel fundamental. De ahí la necesidad de contar con ellos, ya no reprimirlos y marginarlos.” (Zibechi, 2008: 8). Estas nuevas formas de dominación biopolíticas, más allá de quiénes las ejerzan, lo que ponen en juego es la supervivencia misma de los movimientos y sus territorios como *potenciales espacios de emancipación*. Y lo novedoso aquí es que esta tensión es extensiva tanto a los movimientos territoriales urbanos, como a los campesinos e indígenas. No es que ya no sea necesaria la represión, de hecho los desalojos y la violencia sobre estos territorios y sus pobladores son constantes. Sin embargo, han sido diseñados nuevos y más sutiles instrumentos para el ejercicio de la dominación ante los cuales los movimientos de afirmación del territorio deben permanecer alerta.

Comprender la dimensión que asumen estos procesos implica entender que los territorios se encuentran imbricados con estructuras y discursos hegemónicos con los que la disputa es permanente. Esto configura un escenario en el que la lucha excede el reclamo por la propiedad comunitaria de las tierras, para asumir el carácter de contiendas cotidianas en arenas en las que se disputan modos antagónicos de construir territorio, y que involucran todos los dominios de la vida comunal (el productivo, el cultural, el educativo, el sanitario, la biodiversidad, el control del hábitat) en una multiplicidad de conflictos.

EL ESCENARIO PROVINCIAL DE EMERGENCIA DEL QULLAMARKA

La provincia de Salta, de acuerdo a los datos del Censo Nacional Agropecuario (CNA) 2002, posee el 3,1% de las explotaciones agropecuarias del país (EAPs) y es una de las provincias con mayores índices de concentración de la propiedad. Del total de las explotaciones agropecuarias de Salta el 46% tiene límites indefinidos, lo que se constituye en una clara muestra de los altos índices de precarización de la tenencia de la tierra en la provincia. Respecto a su distribución, de las EAPs con límites definidos podemos decir que quienes tienen entre 0,1 y 25 has, representan el 57% de los productores (3176 EAPs) y abarcan el 0,4% de la tierra (un total de 17557 has). Mientras los grandes productores, aquellos que tienen mas de 5000 has, representan el 3.1% de los mismos (175) y tienen el 63% de la tierra (2.702.000 has). Esto significa que la distribución de la tierra en Salta, es aún más desigual que a nivel nacional: mientras en Salta las EAPs menores de 5 has tienen, al igual que a nivel país, el 0,1% de la tierra, representan el 38% del total de EAPs con límites definidos, en

tanto a nivel nacional representan el 12,3%. (Datos obtenidos de Van Dam, 2008 y Domínguez, 2005, ambos en base al CNA 2002).

En este contexto de alta concentración de la tierra los ingenios azucareros son un actor fundamental, ya que controlan amplias extensiones territoriales pobladas por Pueblos Originarios. Desde principios del siglo XX estas regiones fueron consolidándose como reservorios de mano de obra indígena que permitía la afluencia masiva de trabajadores para la zafra. Para ello los ingenios desarrollaron estrategias de control territorial mediante el establecimiento de relaciones de dominación con un fuerte anclaje colonial, aseguradas por diferentes mecanismos de coacción económica o extraeconómica. Considerados como arrendatarios, los pobladores kollas estaban obligados a concurrir a la zafra cañera como “contraprestación” de la ocupación de sus tierras. En el último tercio del siglo XX tuvo lugar una cierta reconversión tecnológica en la agroindustria azucarera, que afectó los términos de su relación con las comunidades. Fundamentalmente se produjo una drástica reducción de la demanda de mano de obra estacional para la zafra y cambios en los usos del territorio signados por la intensificación de la explotación forestal y la conciencia de la importancia que adquiere el control sobre las fuentes de agua. En este sentido, los ingenios comenzaron a cobrar utilidades por el uso que las comunidades hacían de los recursos de las fincas, anteriormente saldado con la mano de obra en las zafras. Esta situación fue generando una serie de enfrentamientos entre las comunidades y los ingenios ante la imposibilidad del pago de los arriendos. Por ejemplo, en Finca San Andrés (FSA), Patrón Costas (en ese momento dueño del Ingenio San Martín de Tabacal) intentó confinar a las poblaciones kollas que habitaban la finca con la “donación” de las partes altas de la misma, ya que para el ingenio estratégico era el monte (para permitir la explotación forestal, entre otras cuestiones) y no el cerro. Sin embargo, para los trashumantes kollas, el monte y el cerro constituyen una *totalidad* que configura su modo de vida: la diversidad de los recursos presentes en el territorio son esenciales para la reproducción material y simbólica de la vida y la identidad. Lo que impulsó su negativa y una mayor tenacidad en la lucha por la titulación comunitaria de todo el territorio que compone FSA.

En este escenario, se producen cambios de importancia en el significado dado al territorio tanto por parte de los kollas como por los representantes del agronegocio, lo que a su vez modifica las bases sobre las que se asienta la interfaz territorial.

ANTECEDENTES DEL QULLAMARKA

Es realmente difícil rastrear los antecedentes de los reclamos de los pueblos originarios de la Puna y la Yunga en su totalidad. Sin embargo creemos pertinente resaltar algunos hitos en la larga historia de luchas que viene afrontando el pueblo kolla en el NOA, y que consideramos pertinentes para contextualizar el surgimiento del Qullamarka. En este sentido nos parece que más que buscar un episodio fundacional podemos señalar diversos momentos en los que distintos grupos compuestos por indígenas kollas se movilizaron para oponerse al atropello de sus derechos.

En plena época de constitución del Estado nacional (1875), las poblaciones kollas de los departamentos jujeños de Rinconada, Cochinocha y Yavi se alzaron contra el gobierno nacional que pretendía vender sus tierras a particulares. Atrincherados en el *Abra de Quera* resistieron con lanzas, palos y flechas pero fueron reprimidos violentamente, dejando un saldo de dos centenares de kollas muertos, un gran número de prisioneros y el exilio boliviano para las familias de los líderes fusilados. Resulta interesante que la demanda presentada en aquella época por los manifestantes fuese firmada como “pueblo indio” en defensa de sus tierras.

Más conocidos son los acontecimientos que rodearon al llamado *Malón de la paz por las rutas de la patria*, que indígenas kollas de Jujuy y Salta llevaron adelante para reclamar en la propia Plaza de Mayo en 1946. Entre el 15 de mayo y el 3 de agosto de ese año, 174 kollas (65 de origen salteño) marcharon a pie a Buenos Aires para reclamar por la restitución de sus tierras, bajo la esperanza de que el flamante presidente Perón pondría fin a siglos de injusticias y despojo. “Tendrán las tierras que necesitan los abnegados trabajadores de la puna” (Ahora 31/08/46); “¡Por fin los coyas tendrán tierra!” (Ahora 06/08/46); “¡La patria los reivindicará!” (El Laborista 27/07/46); son algunos de los titulares con los que, en letra de molde, la prensa porteña anunciaba la llegada de la justicia social para los más antiguos “explotados por la oligarquía de la república”, los verdaderos “descamisados del Norte”. En aquellos tiempos consiguieron promesas, recogieron aplausos y hasta abrazos del líder en el balcón de la Casa Rosada. Más tarde fueron confinados en el Hotel de Inmigrantes, luego secuestrados y finalmente envagonados para ser devueltos a sus tierras por la fuerza.

Es necesario remontarse hasta las últimas tres décadas del siglo XX para que se vuelvan a visibilizar los reclamos kollas. El fin de la dictadura militar en 1983 coincidió con el paulatino reconocimiento de los derechos indígenas mediante la promulgación de leyes y la reforma constitucional, en un contexto internacional favorable. Se reactivaron los reclamos fundamentalmente en torno a la recuperación del territorio, que en ciertos ámbitos locales alcanzó dimensiones extraordinarias. Tal es el caso de la Comunidad Indígena del Pueblo kolla de Finca Santiago, la primera en el NOA a la que se le restituyó su territorio ancestral luego de la reforma constitucional de 1994 y se le otorgó el

título de propiedad en carácter de “comunal”. Desde la vuelta de la democracia en 1983, los kollas de Finca Santiago habían retomado el contacto con otras comunidades y reiniciado un arduo proceso de organización política. Los vínculos con las comunidades de la vecina FSA adquirieron relevancia cuando viajaron juntas a Buenos Aires para exigir la devolución inmediata de sus territorios. Lo propio puede decirse de la Comunidad Indígena Pueblo Kolla Tinkunaku (CIPKT). El poblamiento kolla del territorio conocido en buena parte del siglo XX como FSA, al noroeste de Orán (Salta), se hunde profundamente en el tiempo. La lucha por la recuperación del territorio apropiado por el Ingenio San Martín del Tabacal (ISMT) desde la década de 1930, reconoce momentos altos sobre todo con las caravanas, los cortes de ruta, los enfrentamientos con la policía y la gendarmería, diversas presentaciones legales, etc. Las movilizaciones a la ciudad de Salta y a la lejana Buenos Aires (sobre todo en 1993, 1995 y 1997) recuperan la herencia del Malón, para hacer visible su situación en el ámbito metropolitano. El año 1997 permanece muy presente en la memoria del pueblo kolla gracias a los episodios de Cuesta Chica. Aprovechando las condiciones climáticas de las yungas, las crecidas estacionales de los ríos, los kollas impidieron la entrada de los vehículos del ISMT, lo que los enfrentó por más de dos meses con la policía y la gendarmería. El triunfo en Cuesta Chica sirvió para fortalecer la unidad de Tinkunaku y dotarlo de una gran confianza que le permitió salir del ámbito local y proyectarse a nivel provincial y nacional.

Ya en marzo de 1989 comunidades kollas de Santa Victoria, Finca Santiago y Finca San Andrés habían realizado en Orán las Segundas Jornadas por la Tierra, en la que solicitaban la expropiación de las tierras que ocupaban desde la colonia. Casi diez años después dirigentes kollas y mapuches se reunieron en Buenos Aires para protestar contra la construcción de gasoductos en sus territorios. En esa ocasión marcharon al obelisco y a las sedes de YPF y del Ente Nacional de Regulación del Gas. En estas movilizaciones Tinkunaku tuvo una fuerte presencia mediática, y logró tejer vínculos con diversos sectores de la sociedad civil a nivel nacional (como los contactos con sectores sindicales de la CTA) e incluso con organismos internacionales (Greepeace, Comuna de Luxemburgo). En el 2004 el Consejo de Organizaciones Indígenas de Salta junto con el Consejo de Ancianos de Finca Santiago y la Asociación indígena ISNAT, con sede en Tartagal, exigieron la normalización del Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS), así como una redistribución de los fondos de coparticipación de hidrocarburos. Por estos numerosos antecedentes no resulta sorprendente que la conformación de una coordinadora como el Qullamarka en el año 2007, se transformara en una manera de fortalecer sus conquistas y extenderlas a toda el pueblo kolla salteño.

EL QULLAMARKA: COORDINADORA DE ORGANIZACIONES KOLLAS AUTÓNOMAS DE SALTA.

...Es nuestro gobierno en la región donde ésta será la voz viva de nuestro pueblo.

Agencia de noticias de la CTA, Lunes 17 de diciembre de 2007

Como ya señalamos, durante los últimos años las diversas comunidades kollas de la provincia de Salta llevaron adelante numerosos reclamos ante los gobiernos provincial y nacional. En estas movilizaciones se fueron encontrando y compartiendo experiencias y estrategias, lo que terminó por fortalecer lazos en torno de la necesidad de adoptar medidas comunes.

Es así que en los dos últimos años reuniones tras reuniones talleres tras talleres fue el fruto de dos marchas a la capital salteña donde los ánimos y la furia de tanta marginación nos llevó como pueblo kolla, caminado mas de 500 Km. desde norte sur este oeste. (www.agenciacta.org.ar/article7005.html)

En términos de los propios impulsores de la Coordinadora, ésta surgió como una vuelta a los orígenes, a tiempos en que las comunidades kollas se encontraban sin que existieran fronteras geográficas provinciales y nacionales. Motivados e inspirados en el Malón de la Paz, en los sueños de los Tatas a los que aun sienten vivir en su recuerdo y sentir, se propusieron transformar a sus comunidades en “el ojo de Salta en defensa de los derechos indígenas”.

Desde unos años atrás se vino trabajando y articulando actividades con diferentes comunidades y organizaciones dentro lo que es el Valle y la Puna dentro de la Provincia de Salta con los departamentos Orán, Iruya y Santa Victoria Oeste, donde aproximadamente una superficie de un millón y medio de hectáreas está en manos del Pueblo Kolla, que en estos últimos años fueron protagonistas de un reclamo justo ante el gobierno provincial y nacional. (David Sarapura, dirigente de la CIPKT y el Qullamarka)

El día 2 de diciembre de 2007 los comuneros kollas reunidos en el IV Qullamarkatinkunakuy, en Santa Victoria Oeste, constituyeron formalmente el Qullamarka, como la máxima organización de gobierno a nivel del pueblo kolla. Cada comunidad se comprometió entonces a elegir a sus representantes para conformar la mesa directiva de la Coordinadora.

El Qullamarka está actualmente conformado por la Asociación de Comunidades Aborígenes de Nazareno (OCAN), la Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas (UCAV), la Comunidad Indígena del Pueblo Kolla Tinkunaku (CIPKT), el Consejo Indígena Kolla de Iruya (CIKDI), la Comunidad Indígena “Alta Cuenca del Río Lipeo” y demás comunidades que están en proceso de organización y van acercándose paulatinamente a la coordinadora.

Si bien en reiteradas oportunidades el Qullamarka se manifestó en términos de ser un pueblo que no tiene límites geográficos ni fronteras, característica que, aseguran, viene de sus propias prácticas ancestrales, al mismo tiempo plantea la necesidad vital de tener su propio territorio al que definen en términos amplios (el Qollasuyu, parte del Tawantinsuyu). La propia elección del término compuesto Qullamarka implica esta potencia: *“Marka es la región que nos une como pueblo kolla y acá no hay límites geográficos, es decir el pueblo kolla en general en la región.”* (Héctor Nieba, dirigente de la CIPKT y del Qullamarka)

Qullamarka sería entonces sinónimo de territorio del pueblo kolla (de una extensión que supera largamente el millón de hectáreas de tierra), al mismo tiempo que se constituye en su máximo sistema de gobierno. En el VII Qullamarkatinkunakuy realizado en la Comunidad Indígena “Alta Cuenca del Río Lipeo”, ubicada en el Parque Nacional Baritú, durante octubre de 2008, se presentó el *mapa del Qullamarka* confeccionado por la propia organización y que ubica una multiplicidad de aproximadamente 90 comunidades y pueblos kollas que habitan la provincia de Salta.

El objetivo del Qullamarka es, en palabras de sus dirigentes, formar una figura representativa como Pueblo Kolla para hacer frente a las diversas problemáticas que lo afectan, en búsqueda de la autonomía del territorio en cumplimiento del derecho indígena. Es decir que pretende constituirse como una *herramienta única de ejercicio* para conseguir la tenencia comunitaria de la tierra y la autodeterminación territorial, al mismo tiempo que exige la participación en el Estado provincial y nacional.

Entre las problemáticas comunes a todas las comunidades el tema de recuperación de las tierras es el de mayor importancia, y en torno al cual se centran los reclamos más frecuentes. En cada ocasión que se les presenta plantean la necesidad del urgente reconocimiento y entrega de todos los títulos comunitarios que, consideran, les corresponden en virtud del derecho ancestral. En los diferentes Qullamarkatinkunakuy reivindican su “territorio ancestral indígena”, entendido como el espacio que comprende no solamente la suma de los bienes naturales, sino los elementos físicos, espirituales y culturales que les permiten “practicar desde tiempos milenarios nuestra cultura como pueblo kolla”. Entienden que el territorio “es un todo en el que la vida se basa en el derecho cósmico donde la integridad, la reciprocidad y la complementariedad no permiten separar o dividir las partes o componentes integrantes”.

La situación de los territorios de las comunidades es muy diversa desde el punto de vista dominial, ya que mientras algunas poseen los títulos comunitarios de prácticamente toda la tierra que ocupan

y trabajan (como es el caso de Finca Santiago³, en menor medida de Tinkunaku), otras son consideradas arrendatarias u ocupantes de extensiones de las que pretenden ser dueños legales terratenientes locales y empresas, tanto nacionales como extranjeras. El llamado *mapa del Qullamarka*, confeccionado a partir de imágenes satelitales y que grafica el territorio kolla a nivel provincial, muestra de manera homogénea una realidad de mucha mayor complejidad⁴, lo que hace difícil vislumbrar un reconocimiento total en el corto plazo (tan sólo a modo de ejemplo: las comunidades de la Alta Cuenca del Río Lipeo viven dentro del Parque Nacional Baritú, lo que plantea una superposición jurisdiccional que no deja de presentar tensiones).

Consideramos que una de las facetas más interesantes de los encuentros es la manera en que los kollas comparten la experiencia de lucha por la recuperación del territorio, aprovechando lo vivido por las comunidades que llevan mucho más tiempo disputándolo y construyendo instancias organizativas más duraderas. Párrafo aparte merece, en este sentido, la experiencia de lucha llevada adelante por la CIPKT por más de sesenta años. Dicha comunidad, tras construir un amplio repertorio de formas de lucha, consiguió los títulos comunitarios de 70.000 hectáreas de su territorio, y estaría en vísperas de lograr el resto del que conformaba la Finca San Andrés (129.000 hectáreas). En los Qullamarkatinkunakuy se exponen frecuentemente los distintos recorridos promoviendo la necesidad de lograr la titulación comunitaria de sus tierras para reafirmar el derecho a la autodeterminación territorial.

Una muestra de la importancia que para la coordinadora tienen las reivindicaciones territoriales lo constituyó la “3º Marcha del Pueblo Kolla: Ejerciendo Autodeterminación Territorial. Los Pueblos Originarios seguimos caminando”, que llegó a la ciudad de Salta el 18 de noviembre de 2008. Si bien el objetivo final era entrevistarse con el Gobernador (Juan Manuel Urtubey) el Qullamarka definió una estrategia muy interesante para visibilizar la amplitud de sus reivindicaciones: la caravana recorrió los lugares que simbolizaban (y materializaban a la vez) la continuidad del saqueo a sus territorios de manos del poder económico y político. Luego de realizar una ofrenda a la Pachamama, la caravana se dirigió hacia el al ministerio de Turismo, donde se reunieron con su titular y denunciaron el modelo turístico imperante, que avasalla los derechos y modos de vida de las comunidades, irrumpiendo en sus propios territorios. Luego se dirigió hacia el Museo de Antropología de Alta Montaña, donde repudiaron la exhibición de los *niños de Lullaillaco*. En la Secretaría de Política Ambiental denunciaron la ausencia de participación de las propuestas de los

³ La Comunidad Indígena del Pueblo Kolla de Finca Santiago, a la que ya nos referimos en reiteradas oportunidades (por ser pionera en la lucha y recuperación de sus tierras) no pertenece plenamente al Qullamarka, aunque habitualmente comuneros de ese origen participan de los Qullamarkatinkunakuy.

⁴ “Los mapas son distorsiones reguladas de la realidad que, como dice Boaventura de Sousa Santos, crean ilusiones creíbles de correspondencia, representaciones distorsionadas como el conjunto de representaciones sociales, instituciones, y leyes; es decir, elementos que guían nuestro modo de imaginar la realidad.” (Giarracca, N., et al; 2003:6)

pueblos originarios en materia de protección de los bienes naturales, en el marco de la Ley Nacional de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques nativos (Ley N° 26.331, conocida como “Ley de Bosques”). Luego, en la Legislatura, fueron recibidos por el presidente de la Cámara de Diputados, Manuel Santiago Godoy y por integrantes de la Comisión de Legislación, a quienes exigieron la consulta a las comunidades y su participación efectiva en la confección del proyecto de ordenamiento territorial previsto por la misma Ley. En el IPPIS, luego de clausurarlo simbólicamente con un cartel, denunciaron la falta de representatividad de dicho organismo, al afirmar que quienes lo conformaban no eran sino punteros políticos del gobierno, que no respondían a los legítimos reclamos de los Pueblos Originarios. Finalmente, la caravana llegó a la Casa de Gobierno provincial, donde terminaron realizando un acampe de tres días ya que exigían que debía ser el mismo gobernador quien los atendiera, y no funcionarios de segunda o tercera línea. Recién el segundo día fueron recibidos por Urtubey, y luego por funcionarios de distintas carteras (Ambiente y Desarrollo Sustentable, Desarrollo Social, Dirección de Inmuebles, secretaría del Interior). A su vez, el último día del acampe, en la Casa de Gobierno, se realizaba la presentación del proyecto oficial para el ordenamiento territorial, en el marco de la aplicación de la “Ley de Bosques”, que sería presentado luego en la Legislatura. Los kollas, aprovecharon la oportunidad para ingresar al acto y realizaron un escrache en el cual denunciaron que se les había negado toda participación en la confección de dicho mapa, a pesar de haber acercado a las autoridades pertinentes sus propuestas y el reclamo de que el ordenamiento territorial contemplara las particularidades de los territorios indígenas y sus modos de vida. Durante el escrache al acto oficial, David Sarapura, representante del Qullamarka, señaló:

No estamos en contra de la Ley, pero queremos que respeten las decisiones que tomamos nosotros dentro de nuestro territorio. El Gobierno dice que nos dio participación y con eso se refiere a invitarnos a un par de reuniones donde no hicimos más que ocupar una silla. Nunca nos permitieron opinar.

En el mapa presentado por el Gobierno provincial los territorios habitados ancestralmente por las comunidades kollas, quedaban pintados de amarillo, lo que significaba que podría haber desmontes en ellos. Ante esta aberración, otro representante del Qullamarka, Héctor Nieba, manifestó que “lo que se está salvando del desmonte o de la explotación forestal, es lo que ya está como área protegida.”, lo que demuestra la falta de propuestas que realmente apunten a prohibir los desmontes que se vienen realizando en toda la provincia.

El Qullamarka exigió asimismo a las autoridades provinciales y nacionales la inmediata ejecución de la Ley N° 26.160 (de Emergencia de Tierras de las Comunidades Originarias), antes de que quedara sin vigencia, y administrar directamente los recursos necesarios para hacer efectiva la propia

autoridad territorial a los efectos de llevar a cabo dicho relevamiento (este reclamo se articula con el conflicto entre la coordinadora y el IPPIS, organismo mediante el cual el gobierno salteño pretendía ejecutar los recursos).

Uno de los puntos centrales en las conversaciones con los funcionarios fueron la aprobación de planos de mensura de las comunidades kollas de Nazareno–Santa Victoria, San Pedro, El Porongal, Santa Rosa, Arpero, Uchuyoj, Korpusñoc, Tipayoc y San José- Departamento de Iruya; y la instrumentación de los títulos de propiedad comunitaria para las mismas así como para las comunidades de Rodeo Colorado, de la Alta Cuenca de Río Lipeo–Los Toldos, y de las 19.000 hectáreas remanentes de Tinkunaku. En este sentido, se destacó la necesidad de persistir con estrategias comunes en el plano de las reivindicaciones territoriales y por la titularidad comunitaria de sus tierras, tanto para las comunidades que están iniciando el proceso, como para las que sólo restan remanentes de sus territorios en manos ajenas.

Por otra parte, el día 5 de noviembre de 2008 el Qullamarka había realizado una presentación ante el ministro de Ambiente y Desarrollo Sustentable, Julio Nasser, y la secretaria de Política Ambiental, Cristina Camardelli. En el documento presentado, afirmaban que aunque reconocían "la importancia de un ordenamiento territorial de bosques para contribuir a poner freno al gran desastre ecológico que se viene realizando desde hace mucho tiempo en nombre del desarrollo y del progreso", "todo el marco legal y técnico" del ordenamiento "está sustentado desde una cosmovisión muy distinta" a la de los pueblos originarios. El documento aludía a las dudas que se plantean desde su propia cosmovisión para entender la lógica del ordenamiento territorial (fundamentalmente económica), que prevé el pintado en un mapa para determinar el tipo de explotación que se puede hacer del monte. Por ello, les resultó "imposible participar en al cuestión técnica del pintado", una labor de los técnicos, a los que advirtieron que "primero (deben) reconocer que se trata de un territorio indígena en su totalidad y que allí rigen otras formas de `ordenar`, de relacionarse con el monte (que siempre ha estado protegido), entonces el color que deben buscar, es el que más acorde esté con el respeto a nuestra cultura". Para ellos "el monte no es un valor económico, no es un `recurso` a explotar", sino que existe una "relación de profundo respeto, cariño y reciprocidad". En este sentido, exigieron como prioridad para poder avanzar con el ordenamiento, "la regularización de la situación dominial de todas las comunidades que integran el territorio del Pueblo Kolla", ya que no se puede aplicar la Ley de Bosques independientemente del relevamiento de las comunidades indígenas previsto por la Ley N° 26.160. De modo que adjuntaron a esa presentación un diagnóstico social de las comunidades kollas de la provincia y un

mapa satelital del territorio del Qullamarka. Así, las comunidades kollas pretendían que el ordenamiento territorial previsto en la ley, contemplara la territorialidad y cosmovisión propias. Sus cuestionamientos estaban dirigidos no tanto a los términos de la Ley N° 26.331, sino a la forma en que en Salta se pretendía violar su espíritu y dejar sin efecto sus alcances en términos de protección del medio ambiente y de reconocimiento de los derechos indígenas. Por ello consideran que su aprobación “fue un avance en lo relacionado con la protección del medio ambiente por cuanto dispuso la suspensión de los desmontes y porque ratifica expresamente los derechos de los pueblos originarios reconocidos en el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional y el Convenio 169 de la OIT”. Su posición, lejos de constituir un total rechazo con respecto a la ciencia, destaca la importancia de sus avances en sus variantes más amables en relación al ambiente “de la que se preocupa por la ecología, de la que reforesta”.

EL QULLAMARKA Y LAS AGENCIAS ESTATALES

En este apartado nos proponemos analizar las relaciones que mantiene la coordinadora con las diferentes agencias estatales y demás instancias de intervención externa. Nos referiremos principalmente a los organismos de participación indígena como el IPPIS y el Consejo de Participación Indígena (CPI), dependiente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), la Administración de Parques Nacionales (APN) y el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA). Además repasaremos dos ámbitos (el turismo empresarial y la minería) en los que los comuneros advierten espurias intenciones estatales.

El Qullamarka mantuvo una relación altamente conflictiva con el IPPIS, y particularmente con su interventor y subsecretario de Pueblos Originarios, Fausto Machuca. En ocasión de la marcha de noviembre de 2008 el Qullamarka decidió entregar un duro documento a Machuca, en el que se cuestionaba el instituto por él intervenido en ese entonces, denunciando su inconstitucionalidad y negando todo carácter representativo sobre el pueblo kolla. Solicitaron su regularización "en relación a quiénes son sus autoridades, para que beneficie a los indígenas y no a otras personas, porque ese es el objetivo de esa institución" (El tribuno, 19 de noviembre de 2008). Para la coordinadora, el IPPIS nunca respondió a las demandas de los pueblos originarios de la provincia.

Podríamos citar algunos de los tantos reclamos de comunidades indígenas, las muertes por desnutrición de los niños del pueblo nichí, la pérdida de los territorios ancestrales (en consecuencia la pérdida de alimento) y a tales fines los desplazamientos de los diferentes pueblos o comunidades que durante estos últimos años se hicieron para favorecer los monocultivos, el abuso y el robo de los recursos naturales no renovables como el

petróleo, el gas, los minerales, el agua, la pérdida de la biodiversidad de flora y fauna.
(www.copenoa.com.ar/SALTA-El-IPPIS-es-una-institucion.html)

En virtud de estos problemas inabordados el IPPIS es denunciado como una institución pública violadora de derechos indígenas, que representa una farsa de participación que encubre su falta de representatividad y su antifuncionalidad. Resulta interesante la denuncia ya que contrapone a la cultura kolla una lógica política defensora de un modelo ajeno a sus intereses comunitarios (aunque ciertos “hermanos” formen parte, en complicidad con sus prácticas). En la misma se sostenía:

- *Que el IPPIS es una institución pública violadora de derechos indígenas, carece de representatividad legítima y es antifuncional.*
- *Que este instituto debiera ser de los pueblos originarios y en función de ello responder a sus demandas.*
- *Que la participación indígena esta impuesta por el mismo y no de acuerdo a las organizaciones y comunidades sin respetar nuestras propias pautas culturales.*
- *Que, al carecer de representatividad, este instituto no puede tomar decisiones sin previa consulta a los pueblos.*
- *Que los fondos recibidos por este instituto en regalías debe darse a conocer a los pueblos indígenas, no habiéndose realizado nunca hasta el momento.* (www.copenoa.com.ar/SALTA-El-IPPIS-es-una-institucion.html)

De esta manera el Quillamarca se posicionaba frente al IPPIS y reafirmaba su rol de representante independiente, único y legítimo del pueblo kolla en su conjunto, al menos a nivel provincial. En este sentido manifestaba una clara intensión autonómica, para intentar escapar del control del estado provincial.

- *El Quillamarca con su forma de organización y bajo el marco jurídico que tenemos como pueblo indígena por derecho adquirido constitucionalmente es la única institución representativa a nivel del Pueblo Kolla de la Provincia de Salta.* (www.copenoa.com.ar/SALTA-El-IPPIS-es-una-institucion.html)

Por lo tanto, la coordinadora se abstendría de participar en el proceso de regularización del IPPIS, evitando ser cómplice de una maniobra política del gobierno de Urtubey, y al mismo tiempo, denunciando que no estaban dadas las condiciones para una normalización real del instituto.

- *Que las organizaciones integrantes del Quillamarca y por lo tanto sus comunidades no seremos cómplices de una nueva burla a los pueblos originarios mediante el actual “proceso de regularización” y por ende no participaremos de las próximas elecciones de delegados por no estar dadas las condiciones de transparencia,*

legalidad y real participación en los términos del artículo 75 inc. 17 de la Constitución Nacional y el Convenio 169 de la OIT. (www.copenoa.com.ar/SALTA-El-IPPIS-es-una-institucion.html)

Más allá de la oposición del Qullamarka, el IPPIS empezó a quedar normalizado el 20 de diciembre de 2008, con las elecciones de delegados por etnia (un titular y un suplente). Para Machuca se trató de un verdadero éxito considerando, según sus propias palabras, el alto acatamiento (un 95%) de las etnias habilitadas. En este sentido aclaró que éstas son comunidades y no organizaciones “de segundo grado como Qullamarka, Tinkunaku, la OCAN o Lhaka Honhat” (Nuevo Diario de Salta, 2 diciembre 2008). Como dato adicional Machuca afirmó que tres representantes del Qullamarka (Elpidio Carrazana, Sebastián Peloc y Robustiano García) formaron parte de la comisión normalizadora del instituto, lo que no hace más que apuntalar la idea de las difíciles relaciones que la coordinadora kolla mantiene con los organismos estatales.

Hacia fines de enero de 2009 Ernesto Killo, representante del pueblo tapiete, fue electo presidente y, paradójicamente (o no tanto), la vicepresidencia recayó en Miguel Siares, delegado titular kolla, de San Antonio de los Cobres (como delegado suplente por la etnia kolla fue electo José Peloc, de Rodeo Pampa).

Para conformar el CPI el pueblo kolla de la provincia de Salta tiene reservados tres delegados a ser elegidos por la propia comunidad. Creado por el INAI, en cumplimiento con lo previsto en la Constitución Nacional y del Convenio 169 de la OIT, el CPI tiene por objeto “intervenir y actuar en forma inmediata, en varios asuntos urgentes que requieren la ineludible participación de los Pueblos Indígenas.” (Resolución INAI-50168-2004). Independientemente de las relativamente buenas relaciones que las autoridades del Qullamarka mantienen con el INAI, una cuestión permanece como potencial fuente de conflicto. La elección de los delegados kollas no se hace en el seno del Qullamarka, por cuanto se trata de representantes de la “etnia kolla”, lo que en la actualidad excede a las comunidades que componen la coordinadora. Por cuanto el Qullamarka pretende transformarse en el único organismo de gobierno del pueblo kolla, no puede más que exigir el monopolio de esta representación. En consecuencia los delegados pueden o no ser miembros de la coordinadora, y mantener relaciones de lo más diversas con ella. Actualmente dos delegados (Cornelio Herrera y Pastor Quipildor) pertenecen a comunidades que componen el Qullamarka, y se relacionan dificultosamente con el tercer delegado (Miguel Siares, vicepresidente del IPPIS).

En buena medida lo señalado para el IPPIS puede hacerse extensivo al CPI, por cuanto el Qullamarka no lo reconoce como representante genuino de los intereses de los kollas, y denuncian las intencionalidades políticas que pretenden disfrazar con un velo de participación indígena.

Por otra parte la coordinadora entabla relaciones con el INTA. A principios de este año se supo que el INTA, en el marco de un convenio de cooperación con un organismo español, planeaba llevar muestras de ADN codificado de maíces andinos del Banco de Germoplasma del EEA-Pergamino, al citado país. Ante este hecho el Qullamarka y en especial, la CIPKT, junto a una investigadora del CONICET, han venido denunciando la utilización indebida del patrimonio genético de las comunidades, sin el consentimiento libre, previo e informado a las mismas, tal como lo establecen leyes nacionales y convenios internacionales a los que ha adherido la Argentina. En una nota de fecha 2 de abril de 2009 dirigida al Presidente del INTA, la CIPKT manifestaba:

Tampoco los responsables de las colecciones deberían interpretar que poseen el dominio de este material. Sin dudas tener en custodia el material genético de los cultivos andinos manejados por prácticas ancestrales por el Pueblo Kolla de acuerdo a sus eco regiones, estos derechos del conocimiento tradicional y prácticas son propias de la comunidades y en consecuencia cualquier tipo de acción pertinente a estas recolecciones son de propiedad de la comunidad o del pueblo kolla en todo caso. (Nota de la CIPKT al INTA- 2 de abril de 2009- <http://qullamarka.blogspot.com>)

Estas colecciones forman parte del patrimonio genético de las comunidades y esta práctica viola los derechos territoriales de las comunidades, teniendo en cuenta especialmente la segunda y tercera dimensión del territorio que marcamos junto a Toledo Llanquedo. Según afirman los miembros del Qullamarka, de darse continuidad a esta acción, no encontrarán otra respuesta que la denuncia por vías legales y la prohibición de futuras entradas de representantes del organismo denunciado a los territorios kollas.

Por su parte, la investigadora del CONICET Norma Hilgert, afirma que su trabajo en varias oportunidades ha consistido en depositar material de referencia en colecciones, herbarios etc. *en custodia*, lo que no significa la sesión de dominio ya que *no se puede ceder algo que no se posee*.

En efecto, tomando en cuenta las diferentes disposiciones, convenios y leyes que rigen en nuestro país, entiendo que el dominio de ese material es de las comunidades de donde fueron colectadas. Puesto que estamos hablando de ejemplares asociados a usos, manejos y selecciones tradicionales. Es fundamental analizar si realmente es correcto exportar material genético, o realizar pruebas de mejoramiento a partir de los mismos, sin el consentimiento informado de los verdaderos propietarios (es decir los integrantes de las comunidades de donde provienen). (Nota de la investigadora Norma Hilgert al INTA, el 16 de febrero de 2009- <http://qullamarka.blogspot.com>)

Este hecho vuelve a poner de relieve no sólo la cuestión del territorio ancestral como hábitat que es parte de la vida de sus pobladores y la valorización de prácticas pertinentes a la conservación de la

biodiversidad, ligadas estrechamente a la conformación de la identidad para los pueblos originarios, sino también cuestiones referentes a la propiedad tanto de los bienes naturales que forman parte de sus territorios como de los conocimientos asociados a su manejo. Así resume el objeto de su denuncia el Qullamarka:

Desde varios sectores se está difundiendo y denunciando este hecho para que se mantenga en agenda la defensa de las semillas nativas, la preservación de la biodiversidad, el respeto al conocimiento de los pueblos originarios y al reconocimiento del conocimiento ancestral de las comunidades nativas respecto al cultivo de las especies autóctonas. (<http://qullamarka.blogspot.com>)

Nuevamente, la legislación es muy clara al respecto⁵ y los integrantes del Qullamarka, conscientes de ello, siguen luchando por hacer valer los derechos adquiridos.

Si bien resulta fecundo analizar las relaciones del Qullamarka (en general) con el Estado, es preciso señalar que cada comunidad mantiene tensiones y relacionamientos diferentes entre sí con distintos organismos estatales. Tal es el caso de comunidades con intensos lazos con representantes del Programa Social Agropecuario (PSA) o con los trabajadores de la APN. Gracias a ciertas transformaciones en la concepción que la APN tiene de su rol conservacionista (lo que habría derivado en la aceptación de la necesidad de coexistencia con las comunidades indígenas que habitan en áreas protegidas) se lograron acercamientos en cuanto a la administración de territorios y a la conservación de su patrimonio natural y cultural. Por otra parte los trabajadores de la APN colaboran activamente en la provisión de recursos humanos, como en la elaboración del Diagnóstico Social del Qullamarka (documento presentado en virtud del VII Qullamarkatinkunakuy realizado en la Comunidad Indígena Alta Cuenca del Río Lipeo). Otro ejemplo de estrechas relaciones lo constituye la colaboración entre trabajadores de la APN y la CIPKT en programas conjuntos para la colocación de paneles solares en los ayllus de la comunidad kolla.

EL QULLAMARKA FRENTE A LA MINERÍA Y EL TURISMO

Otras dos problemáticas son abordadas habitualmente en los encuentros del Qullamarka y merecen ser relevadas: la minería y el turismo. En relación a los emprendimientos mineros la coordinadora presenta una oposición contundente, ya que se trata de un modelo de desarrollo que se basa en el saqueo de los recursos no renovables, en la contaminación, en la pérdida de agua, la explotación y

⁵ Al respecto, es preciso considerar el Convenio sobre la Diversidad Biológica aprobado por la Argentina mediante la promulgación de la Ley N° 24.375/94 y el Corpus de Derecho Indígena desarrollado en el Anexo.

la muerte de muchos hermanos, avalado por el Estado, generando una situación similar a la que desencadenaron los Ingenios en sus territorios. En este sentido, para el Qullamarka decir *no a la mina* es una forma de defender el territorio, siendo que, además, la minería *rompe la vida comunitaria* y genera miseria. De manera que la cuestión minera está siendo problematizada a nivel local, en función del estado en que se encuentran las explotaciones y las actitudes que se adoptan frente a ello. El caso más concreto es el del yacimiento de zinc, plomo, plata y cobre que explota la empresa La Ciénaga S.A. en el departamento de Santa Victoria Oeste. El secretario de Minería de Salta, Ricardo Salas, visitó la minera en diciembre de 2008 para monitorear las obras y respaldar el proyecto minero. Comuneros kollas de Paltorco y San Marcos de Trigo han manifestado en varias oportunidades el malestar que introdujo en sus comunidades, ya que la minera promete empleos y algunas personas acceden ante la falta de trabajo en la zona. Además señalaron que no se hizo ningún estudio de impacto ambiental ni se pidió la licencia social de la comunidad para iniciar la explotación. En general parece haber conciencia de los efectos perjudiciales que la minería deja para las comunidades en las que se explota a cielo abierto, y se hacen referencias a otras experiencias desastrosas como la de San Antonio de los Cobres, la de Yavi y de otras a nivel nacional como Alumbreira: la minería deja tras de sí muerte y enfermedades, no progreso para las comunidades.

Como señala Rodrigo Solá, abogado de ENDEPA⁶ que asesora al Qullamarka, la legislación indígena no prohibiría expresamente la explotación minera en territorio ancestral. El Convenio 169 de la OIT, que en general establece una serie de cláusulas destinadas a proteger los derechos y la integridad de las comunidades (artículo 2), su cultura y medio ambiente (artículo 4), al tiempo que les otorga la posibilidad de decidir sobre sus propias prioridades en temas de desarrollo (artículo 7), terminaría por reconocer la potestad estatal de explotar el subsuelo. En este sentido es crucial su artículo 15, que a pesar de proteger especialmente los derechos a los recursos naturales existentes en sus tierras (inciso 1°), abre una brecha para la explotación del subsuelo. En el inciso 2° proclama:

En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en las tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades y percibir una indemnización equitativa

⁶ Equipo Nacional de Pastoral Aborigen.

por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.
(www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf)

En general el planteo es oponerse a la minería a cielo abierto, tratando de no caer en pedidos de informes y estudios, sino rechazarla de lleno sin concesiones.

A la hora de sentar posición respecto de la explotación turística en sus territorios sostienen la oposición al turismo “empresarial”, y concretamente se oponen a la apertura de una hostería en Nazareno, a la construcción de otra en Santa Victoria, y exigen el manejo de la Terminal Turística de Iruya. De todas formas no parece haber una posición única en cuanto al turismo, y al interior del Qullamarka han surgido por lo menos dos posturas bien definidas. De un lado quienes pretenden oponerse de lleno a toda forma de explotación turística, ya que representa un peligro para la vida y las prácticas comunitarias. Incluso destacan las ventajas que disponen las comunidades debido a las dificultades que se les presenta a quienes quieren visitarlas, y la posibilidad de interponer barreras que impidan su visita (sería una forma de ejercer la autonomía territorial por ellos defendida). Los dirigentes de Iruya, comunidad muy invadida por una verdadera explosión turística en los últimos años, dieron a conocer una serie de experiencias muy negativas para su forma de vida comunitaria. Frente a esta posición intransigente, otros dirigentes manifiestan que el fenómeno turístico ya está presente en las comunidades, que es imposible volver atrás, y que lo que deben hacer es tomarlo en sus manos y permitir sólo un turismo que respete las decisiones y la cultura kolla, y no se transforme en un negocio de terceros. Toman como ejemplo la experiencia de las comunidades mapuches que habrían conseguido transformar el turismo en un beneficio para sus familias y a los turistas en aliados políticos y difusores de su cultura. Frente al turismo vuelve a manifestarse la heterogeneidad que presentan las comunidades que forman el Qullamarka, y las diversas maneras que tienen de enfrentar lo que consideran son ataques a su forma de vida comunitaria.

CONCLUSIONES:

A modo de cierre nos gustaría abordar algunas dimensiones que atraviesan la experiencia del Qullamarka como herramienta de lucha unificada del pueblo kolla para la autodeterminación territorial.

En primer lugar, una cuestión central es la de los diversos y contradictorios modos en el que el Qullamarka se ha venido relacionando con el Estado. Si bien es claro que el Estado es uno de los actores centrales con los que el Qullamarka disputa el territorio, la reconfiguración de los términos en que ejerce la dominación ha variado en función de las transformaciones operadas a nivel

mundial por los procesos de globalización, fundamentalmente a partir de la constitución de formas de dominación biopolíticas, y no ya de la mera represión. Esto, como vimos, se manifiesta en novedosas formas de irrupción y control sobre los territorios comunales a través de organismos públicos (INTA, PSA, IPPIS, CPI, e incluso la APN, con el que se mantiene relaciones de cooperación y entendimiento). Por otro lado, si bien no hemos abordado la dimensión educativa, entendemos que la escuela cumple un rol central en este sentido, al funcionar como uno de los vehículos más importantes que tiene el Estado para hacer hegemónico el proyecto civilizatorio que se encuentra en la base de su constitución, centrado en la necesidad de invisibilizar la diversidad cultural presente en nuestros territorios. El hecho de no haber abordado esta dimensión en las líneas precedentes se debe a que, al menos por el momento, el Qullamarka no lo ha tomado como un dominio de disputa, aunque al interior de cada comunidad esto aparece como una tensión de primer orden, entre la cultura hegemónica y la cosmovisión kolla. En este sentido, más allá de que el Qullamarka ha venido reclamando por políticas tendientes a fortalecer la interculturalidad de manera de superar el simple reconocimiento de la diferencia para *gestionarla*, una cuestión que ha comenzado a surgir pero que se mantiene pendiente, es la construcción de una posición unificada del Qullamarka respecto de si abogan por la emergencia de un Estado plurinacional y de ser así, en qué sentido entienden dicho Estado. Esta discusión ha comenzado a emerger en los encuentros del Qullamarka, pero encontramos entre las comunidades que lo componen formas muy diversas de referirse a ello y de posicionarse en términos políticos.

Por otro lado, creemos pertinente reflexionar acerca de los alcances del Qullamarka como expresión del movimiento indígena a nivel continental y para ello consideramos importante recurrir a las categorías de movimiento social/societal y analizar la capacidad explicativa que tienen esos conceptos en nuestro estudio. En términos de Luis Tapia, los movimientos sociales no sólo critican alguna dimensión del Estado y de las estructuras de la sociedad civil, problematizando la reproducción del orden social, sino que son formas de recreación de la vida social en la que se desarrollan relaciones conflictivas con el Estado y la sociedad civil, a partir de la movilización, esto es, de la “desorganización parcial y temporal de los lugares, tiempos y fines de la política.” (Tapia, 2002: 38). Esta superación de la demanda hacia el Estado o la sociedad civil, en términos de recreación de la vida social, incluye formas de *factualización* de las alternativas en términos de modos alternativos de organizar, gestionar, apropiarse de recursos y procesos sociales, es decir, de vivir de otro modo.

Pero también es posible que lo que se esté moviendo no sea una parte de la sociedad sino otra sociedad, con su cultura, su forma de organización, creencias. Así, la categoría de *movimiento societal*

(Tapia, 2002) hace referencia a un movimiento que no sólo cuestiona una dimensión de la reproducción social, sino que emerge de otra sociedad (es el *movimiento de una sociedad o sistema de relaciones sociales en su conjunto*) que porta relaciones y modos de organización propios y diferentes a la hegemónica. Su movimiento recorre dos direcciones o propósitos: reformar parte de las relaciones que estructuran la sociedad dominante y el modo en que éstas *determinan la vida social en el seno de las dominadas* (Tapia, 2002). Es preciso comprender que al analizar el movimiento indígena en América Latina la situación es muy heterogénea en los distintos países y que no necesariamente sea posible diferenciar nítidamente entre movimientos sociales o societales, sino que mas bien, como en el caso del Qullamarka, encontramos rasgos de uno y de otro, constituyendo un movimiento que, al tiempo que irrumpe en el espacio público a partir de otro tipo de sociedad, no deja de demandar una mayor integración al Estado moderno en función de conquistar mayores grados de ciudadanía, apelando al reconocimiento de esa otra sociedad no en la clave homogeneizadora que opera en la lógica estatal, sino en pos de que sea reconocida la diferencia en condiciones de igualdad. La forma de organizar la vida en las comunidades kollas, emerge de un orden social distinto al hegemónico aunque profundamente imbricado en sus estructuras: se trata de la acción de sociedades subalternizadas por la colonización que cuestionan y pretenden reformar las estructuras de la sociedad dominante.

La relación colonial que conquistó y no destruyó la matriz social, hace que el núcleo importante como es la tierra- que no sólo es importante para el trabajo, sino también para su cosmovisión y el conjunto de su vida social- esté regulado por instituciones de otra sociedad, la dominante. El núcleo de su civilización está bajo el régimen de propiedad de otra civilización. Pero esa lucha por la tierra tiene connotaciones mayores que el simple régimen de propiedad, adquiere dimensiones de conflicto entre naciones y tipos de sociedad. (Tapia, 2002: 57)

En este sentido entendemos que, en definitiva, los reclamos por los derechos indígenas constituyen una apuesta por la decolonialidad, que no es ni mero retorno a un pasado dorado, ni mera transformación, sino una mezcla entre auto-conocimiento (autodeterminación, autoafirmación) y creación. Como afirma Catherine Walsh:

La decolonialidad implica partir de la deshumanización – del sentido de no-existencia presente en la colonialidad (del poder, del saber, del ser)- para considerar las luchas de los pueblos subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas por construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos. (Walsh, 2005: 24, citado en Albán Achinte, 2008: 70)

Es este, creemos, el significado último de la lucha por el territorio en sentido amplio y no sólo por la tierra en términos de propiedad: una lucha en términos de re-existencia⁷ (Albán Achinte, 2008) de reconstrucción de modos de vida violentados por el colonialismo y la lógica de la colonialidad aun vigente. Muchas veces, sobre todo en los términos del multiculturalismo que comenzaron a promover organismos internacionales y que luego se transformaron en políticas públicas, se asume que esta tarea impulsa la idea de diálogos entre culturas, saberes, modos de vida. Incluso en muchos discursos de pobladores kollas aparece esta pretensión dialógica en el concepto de interculturalidad. Sin embargo, entendemos, como lo hace Albán Achinte, que no es posible pensar en prácticas de interculturalidad, sin prácticas constantes de *decolonialidad* que *asalten la vida cotidiana*: no es posible pensar en un diálogo entre pueblos con culturas tan diferentes, sin cuestionar las condiciones sobre las que se construye ese diálogo. Esa es quizás la trampa sobre la que se han asentado las políticas públicas de reconocimiento de los derechos indígenas (manteniendo intactas las estructuras de desigualdades sociales y el modo de producción de silencios que encubre las trayectorias históricas de los “otros” reconocidos, impidiendo su visualización como parte de un nos-otros) y uno de los más grandes desafíos que tiene el movimiento indígena, en función de visibilizar la actualización constante del saqueo colonial. Es decir, la concepción liberal de la diferencia asume la diversidad como un hecho dado en función de legislar para *organizar la diferencia*, gestionarla, “pero a su vez deja incólume el proyecto hegemónico de sociedad que borra al mismo tiempo la diferencia, amparado en su pretensión integracionista o asimilacionista.” (Albán Achinte, 2008: 68). Esta interpretación de la diferencia que portan las concepciones hegemónicas permite evadir, en el reconocimiento del *otro*, la conflictividad que subyace a todas las relaciones sociales, las tensiones que revisten sus entrecruzamientos en configuraciones culturales complejas, y así organizar, gestionar en vez de transformar las desigualdades. Esta es la tensión que el movimiento indígena pone en cuestión al plantear que no alcanza con el pronunciamiento discursivo de la diversidad.

Como sostiene Boaventura de Sousa Santos, en la actualidad es preciso comprender que cuando hablamos de diversidad cultural hacemos referencia no sólo a dimensiones simbólicas de los mundos sociales, sino a procesos económicos y políticos, de manera que la cuestión de la diversidad cultural “nos enfrenta a cuestiones como la de la refundación del Estado y de la democracia” (Santos, 2007: 28) De allí que una cuestión de primer orden sea la de cómo vehicular por un camino emancipatorio la tensión y disputa entre las territorialidades indígenas y estatales en

⁷ El concepto de *re-existencia* es entendido como “los dispositivos que grupos humanos implementan como estrategia de visibilización y de interpelación a las prácticas de racialización, exclusión y marginalización en procura de re-definir y re-significar la vida en condiciones de dignidad y autodeterminación, enfrentando la biopolítica que controla, domina y mercantiliza a los sujetos y la naturaleza...” (Albán Achinte, 2008: 85-86)

esta nueva arena, este nuevo campo de conflicto y transformación que se abre en cuanto a la reconfiguración del Estado y de la democracia.

No obstante no es esta una tarea que deban asumir los pueblos originarios exclusivamente, sino que es un desafío que interpela a la sociedad en su conjunto, en la producción-recomposición de memorias colectivas y proyecciones a futuro que asuman un carácter profundamente decolonial. Y ello involucra todos los dominios sociales: educativo, productivo, laboral, económico, familiar, cultural, etc. “La interculturalidad debe abogar tanto por el reconocimiento de las diferencias como por la superación de las desigualdades socio-culturales, económicas, políticas y epistémicas como un hecho de decolonialidad concreto.” (Albán Achinte, 2008: 83).

ANEXO

Corpus de derecho indígena

Uno de los últimos países en incorporar el Derecho Indígena a su Constitución fue Argentina. Y lo hizo fundamentalmente a través de la Reforma Constitucional de 1994 que en su Artículo 75 Inciso 17 reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, y en el Inciso 22 le otorga rango constitucional a varios de los Convenios y Tratados Internacionales ratificados por la Argentina, permitiendo que el Derecho a la Tierra pasara a ser un derecho amparado constitucionalmente. Entre los tratados y convenios internacionales mencionados encontramos la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, La Convención Americana sobre Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas. Con anterioridad a dicha reforma⁸ las comunidades campesinas e indígenas tenían como único recurso jurídico para acceder a la titularidad de la tierra la Ley de Propiedad Veinteañal del Código Civil que, entre otras dificultades, requería de un arduo proceso de comprobación de posesión ininterrumpida de la tierra durante veinte años. En cambio, la noción de Derechos Humanos que se desprende de estos tratados guarda estrecha relación con la promoción de la Dignidad Humana, que, en el caso de las comunidades, requiere del reconocimiento de que para subsistir como pueblo, como cultura, deben poseer el acceso a la tierra, en calidad y cantidad suficiente, y de acuerdo a sus costumbres. Esto implica reconocerles el Derecho al Territorio y a la Propiedad Comunitaria de sus tierras.

La Constitución de 1994, al tiempo que reconoce la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos”, ordena al Estado “reconocer la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan”, además de “regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano”, estableciendo que ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Sin embargo la Argentina, a diferencia de otros países (como Colombia, Ecuador o Venezuela) no reconoce el valor del derecho consuetudinario que emerge de las propias comunidades en términos de ejercicio de la jurisdicción indígena, es decir, de la facultad de los pueblos y comunidades para administrar justicia.

⁸ En décadas anteriores se registran algunas leyes aisladas que legislaban en esta materia. Tal es el caso de la Ley N° 14.932 sancionada en 1959, aprobatoria del convenio 107 de la OIT que en su Artículo 11 señalaba la obligación de reconocer “el derecho de propiedad, colectivo o individual, a favor de los miembros de las poblaciones en cuestión sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por ellas”; la Ley N° 23.302 sancionada en 1985 y reglamentada en 1989, que crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas que debería confeccionar el Registro Nacional de Comunidades Indígenas en que se inscribirían las personerías jurídicas de las comunidades en pos de poder ejercer su derecho a la titularización de las tierras. En el ámbito provincial, en 1986 fue sancionada la Ley N° 6.373/86 de Promoción y Desarrollo del Aborigen, que a su vez creaba el Instituto Provincial del Aborigen. La misma fue reformada en el 2000, año en que se crea el IPPIS.

Por otro lado, en julio de 2001 entró en vigencia el Convenio 169 de la OIT (ratificado por Argentina en 1992 mediante la Ley N° 24.071), considerado el instrumento más importante de la legislación internacional con respecto al Derecho Indígena. Aunque no posee rango constitucional, se considera que está por encima de las leyes nacionales. Este convenio al reconocer con máxima claridad el derecho a la existencia que tienen los pueblos indígenas, permite abandonar la idea de que los mismos deben ser “integrados” a la sociedad nacional, estableciendo una serie de obligaciones para el Estado, entre ellas, el asegurarles la propiedad comunitaria de la tierra. Otra modificación que incorpora es la de la noción de pueblos indígenas, sustituyendo la de poblaciones, lo que significa reconocerles que tienen una organización social propia y una cultura que los diferencia del resto de la sociedad, al tiempo que desde el punto de vista legal, se los reconoce como “sujetos de derechos”, es decir que pueden tener algunos derechos que el resto de la sociedad no tiene.

El concepto de tierras que se desprende de dicho Convenio está fuertemente ligado al de territorio, al reconocerlas como aquellas “a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia”, es decir, de acuerdo a su cultura, e incluso señalando que “se les deberá asignar tierras adicionales (...) cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su posible crecimiento numérico”. Aquí el derecho a la tierra es reconocido como forma de reconocimiento de la identidad y diversidad cultural de los pueblos indígenas, y no sólo como medio de producción. La importancia fundamental de este Convenio para los Pueblos Originarios reside en afirmar que si no se respeta su forma tradicional de ocupación y manejo del territorio, se los está condenando a desaparecer como cultura, como pueblo. A su vez, establece que deben ser consultados cada vez que algún proyecto afecte sus tierras o sus bienes naturales.

En tanto la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en su Sentencia del 31 de agosto de 2001, sentó un precedente jurídico de máxima relevancia a nivel internacional para los pueblos indígenas, al reafirmar los derechos de sus tierras ancestrales a la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni de Nicaragua, en el caso presentado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ante dicha Corte. La sentencia señalaba que los indígenas, por el hecho mismo de existir, tienen derecho a vivir libremente en sus territorios y que, para ello, es preciso comprender y reconocer que la estrecha relación que mantienen con la tierra se constituye en la base fundamental de sus culturas, su integridad y su supervivencia económica. Asimismo la Comisión solicitó a la Corte que estableciera la necesidad de crear el procedimiento jurídico que permitiera la pronta demarcación y el reconocimiento oficial de los derechos de propiedad de la Comunidad Awas Tingni.

Por último, en noviembre del año 2006 fue promulgada la Ley 26.160 (que fue reglamentada en agosto de 2007 vía el Decreto Nacional N°1.122/2007) de Emergencia en la Posesión y Propiedad Indígena, que declaró un período de emergencia de cuatro años para las comunidades cuyas personerías jurídicas estuvieran inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas. En ese plazo se suspendería la ejecución de sentencias de actos procesales o administrativos, cuyo objeto fuera el desalojo o desocupación de las tierras habitadas por dichas comunidades, al tiempo que en los tres primeros años de vigencia de la Ley el INAI debía realizar un relevamiento técnico – jurídico- catastral de la situación dominial de las tierras (el que a la fecha de esta ponencia no es encuentra plenamente concluido).

Bibliografía

- Albán Achinte, A. (2008); "¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia.", en Amaya, W. V. y Grueso Bonilla, A. (comp.) *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*; Universidad Pedagógica Nacional- Secretaría de Gobierno de Bogotá- Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá; Bogotá.
- Brown, A. D., García Moritán, M., Ventura B. N., Hilgert N. I. y Malizia L. R. (2007); *Finca San Andrés. Un espacio de cambios ambientales y sociales en el Alto Bermejo*; Ediciones del Subtrópico- Fundación Proyungas; Buenos Aires.
- Dávalos, P. (comp.) (2005); *Pueblos indígenas, estado y democracia*; CLACSO; Buenos Aires.
- Domínguez, D. (2005); "Trashumantes: la resistencia como vitalidad", en Giarracca, N. y Teubal, M. (Comp.) *El campo argentino en la encrucijada. Estrategias y resistencias sociales, ecos en la ciudad*; Alianza Editorial; Buenos Aires.
- Giarracca, N. (coord.) (2003); *Territorios y lugares. Entre las fincas y la ciudad. Lules en Tucumán*; La colmena; Buenos Aires.
- Long, N. (2007); *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*; CIESAS- El Colegio de San Luis; México.
- Santos, B. de S. (2007); "La reinención del Estado y el Estado plurinacional" en Revista OSAL N° 22; CLACSO; Buenos Aires.
- Tapia, L. (2002); "Movimientos sociales, movimiento societal y los no lugares de la política" en *Democratizaciones plebeyas*; Muela del Diablo; La Paz.
- Toledo Llancaqueo, V. (2005); "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización?", en Dávalos, P. (comp.); *Pueblos indígenas, estado y democracia*; CLACSO; Buenos Aires.
- Valko, M. (2007); *Los indios invisibles del Malón de la Paz*; Ediciones Madres de Plaza de Mayo; Buenos Aires.
- Van Dam, C. (2008); *Tierra, territorio y derechos de los pueblos indígenas, campesinos y pequeños productores de Salta*; Ministerio de Economía y Producción- Secretaría Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos- Dirección de Desarrollo Agropecuario- PROINDER; Serie Documentos de Capacitación N° 2; Buenos Aires.
- Yudi, R. J. (2008); "En Clave Espacial: Una reflexión en torno a las luchas de los nuevos movimientos territoriales en la Provincia de Salta", en IX Congreso Argentino de Antropología Social, Fronteras de la Antropología, Posadas, Misiones.
- Zibechi, R. (2008); "Mover-se" en *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*; La vaca; Buenos Aires.

o Periódicos

- El Tribuno- Salta
- Nuevo Diario- Salta

- **Páginas de Internet**
- www.agenciacta.org
- www.copenoa.com.ar
- www.oit.org
- www.qullamarka.blogspot.com