

# Espectrografías nómades del “desierto” del NE de Mendoza, República Argentina<sup>1</sup>

LETICIA KATZER

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (UNCUYO) / RED DE BIOPOLÍTICA  
RED LATINOAMERICANA DE ANTHROPOLOGÍA DE LA BIOPOLÍTICA / RED PATRIMONIOS  
CULTURALES, COMISIÓN NACIONAL DE ENERGÍA ATÓMICA (CNEA)  
RED DE ETNOGRAFÍAS IRREVERENTES Y COMPROMETIDAS,  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES (MÉRIDA, VENEZUELA)  
MENDOZA, ARGENTINA  
Correo electrónico: lkater@mendoza-conicet.gov.ar

## RESUMEN

A partir del registro etnográfico reunido entre los años 2004 y 2018 en el secano de Lavalle, provincia de Mendoza, República Argentina, buscamos mostrar dinámicas nómades en diálogo con estudios y enfoques teóricos diversos sobre el nomadismo en otras partes del mundo. Para ello articulamos planteos de la filosofía nómada junto con los estudios de la antropología inglesa en un esfuerzo por abordar el nomadismo con todo su alcance y complejidad, en términos epistémicos, culturales y económicos. Apuntamos también al análisis de las micropolíticas de la sensibilidad, traducido en nuestro trabajo en una espectrografía, es decir, la cartografía de las huellas y de los registros espectrales.

PALABRAS CLAVES: Nomadismo, desierto, espectros, etnografía, Huarpes.

---

<sup>1</sup> En este artículo estamos usando el sistema de referencia de las Normas APA.

## PRESENTACIÓN

Hay maneras de estar en el espacio, dicen Deleuze y Guattari (1980) modos de viaje, modalidades de situarse en lo real, modos de estar en la materialidad del mundo, y se puede viajar en “liso” o en “estriado”. Liso quiere decir abierto, circulante, móvil, marcado por trazos y huellas; estriado quiere decir cerrado, analítico, estático, calculado, regulado. Liso y estriado no constituyen una simple oposición ni remite a ámbitos objetivos o ámbitos de objetividad, sino que son modos, diagramas de fuerzas, “modos de espacialización”, “maneras de estar en el espacio”. El potencial de la distinción reside más bien en la exploración de sus combinaciones, superposiciones múltiples y complejas. Si bien esto está muy reconocido en ciertas filosofías, no tiene el mismo eco en la producción antropológica hegemónica americana. Además el nomadismo no sólo no está reconocido jurídicamente sino que es objeto de discriminación y racismo. En la mayoría de las sociedades las poblaciones nómades sufren un persistente extrañamiento, descalificación, desconfianza y violencia racista.

En Argentina, y nos animamos a afirmar, en toda América (excepto en Amazonia brasilera<sup>2</sup>) el nomadismo es una práctica no reconocida ni en los estudios académicos ni en los marcos jurídicos; “nómada” es una palabra ausente. En los numerosos registros de sociedades pastoras contemporáneas de diferentes regiones sólo se habla de “trashumancia”; no de nomadismo. Se sobredimensiona el aspecto ecológico/económico, para caracterizar un modo de producción vinculado a la actividad pastoril.

Hay un supuesto naturalizado de que la sedentarización es un proceso evolutivo natural. En esta narrativa, el nomadismo se hace presente de manera espectral: nómada es una huella, una palabra presente que se insinúa apenas diferida como “movilidad” o “trashumancia”, pero nómada parece ser innombrable, secreto. Se insiste en y se generaliza la idea de que los humanos somos sedentarios. De lo contrario, defendemos aquí la idea de que la sedentarización no sólo no es natural ni inevitable sino que en casos

---

<sup>2</sup> Rival, L. (2006). Amazonian Historical Ecologies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, S79-S94.

es producto de una relación de poder colonial, de una imposición forzada y violenta.

En el mismo sentido, creemos que existe una distinción fundamental entre nomadismo y trashumancia. Para ello presentamos argumentos teóricos y registros empíricos. El nomadismo es una categoría más global, que puede incluir o no a una práctica trashumante (un caso paradigmático es el pueblo Rom, que no es trashumante),<sup>3</sup> que puede incluir o no a una actividad ganadera/pastora. Nosotros mostramos que el nomadismo es mucho más que una práctica económica y que se expresa en una multiplicidad de otras prácticas (en las formas de sociabilidad, en las prácticas de liderazgo, en las rutinas religiosas). Por ende, hablar de trashumancia para nuestro caso etnográfico sería reductivo y empobrecedor.<sup>4</sup>

La evidencia de prácticas nómades en la población indígena Huarpe del secano de Lavalle, provincia de Mendoza, Argentina, abre una tesis central de trabajo, y es que la propia colonialidad del saber (en el sentido de Lander (2000), la dominación, jerarquización e invisibilización de formas de conocimiento) reproduce y estabiliza formas de categorizar la vida humana desde el modelo urbano/sedentario, invisibilizando y volviendo irreconocibles e inexpresables en el universo académico, formas de vida nómades. Las geopolíticas del conocimiento centrfican y entronizan lugares de enunciación y tipos de saberes producidos, a la vez que subordinan/inferiorizan e invisibilizan saberes producidos en otros lugares. En este marco es notorio cómo epistemologías de vida y prácticas nómades restan aún sin espacios concretos de reconocimiento tanto teórico como jurídico/político. A diferencia del mundo asiático y africano, las categorías de adscripción étnica nómade se encuentran completamente invisibilizadas y sin ningún reconocimiento jurídico/político.

---

<sup>3</sup> La producción europea sobre el pueblo Rom es muy voluminosa. Nosotros en el año 2004 y 2005 realizamos una investigación etnográfica con la comunidad Rom de La Plata (Katzer, 2005).

<sup>4</sup> Además de las evidencias teóricas y empíricas, conversaciones recientes con dirigentes indígenas de la organización "Malalweche" confirman que al interior de las organizaciones indígenas están poniendo en debate crítico la idea restringida de "trashumancia" que siempre se ha sostenido como mera práctica económica de arreo de animales.

Nuestro trabajo se encuentra vertebrado por tres hipótesis:

1. La sedentarización y la invisibilización/negación de las lógicas nómades constituyen procesos propios de la colonialidad moderna, tanto en las formas jurídico-políticas como en las configuraciones de saber académicas. La gubernamentalización de la vida-en-común étnica excluye la lógica nómade en su misma definición como elemento de identificación, a la vez que la centra en la vida sedentaria sobre la base de “pautas culturales” de “radicación”.
2. La lógica nómade estructura la vida-en-común de los pobladores del “desierto”. Lo que organiza central, epistémica y vivencialmente las rutinas de los nativos es la lógica nómade, manifestándose una clara identificación entre Huarpe/indio y “campero”.
3. El nomadismo no se restringe ni es reductible a la forma de la movilidad que implica el pastoreo animal, más bien en tanto modo de vida y forma de identidad cultural articula otras rutinas y prácticas.

A partir del registro etnográfico reunido entre los años 2004 y 2018 en el secano de Lavalle, provincia de Mendoza, buscamos mostrar dinámicas nómades en diálogo con estudios y enfoques teóricos diversos sobre el nomadismo en otras partes del mundo. Para ello articulamos planteos de la filosofía nómade junto con los estudios de la antropología inglesa en un esfuerzo por abordar el nomadismo con todo su alcance y complejidad, en términos epistémicos, culturales y económicos. Apuntamos también al análisis de las micropolíticas de la sensibilidad, traducido en nuestro trabajo en una espectrografía, es decir, la cartografía de las huellas y de los registros espectrales.

#### ESTUDIOS Y ENFOQUES TEÓRICOS DEL NOMADISMO

Un supuesto muy naturalizado es que los nómades desaparecieron, que el colonialismo aniquiló por completo el nomadismo de las poblaciones indígenas, que se supone eran “bandas primitivas” en cuyo proceso de evolución fueron convirtiéndose gradualmente en sedentarios y reemplazándose por estos.

En el imaginario científico latinoamericano (excepto en Amazonia brasilera) y argentino, las formas de vida nómade se remontan al pasado remoto; carecen de referencias actuales; sólo se encuentran registros en trabajos arqueológicos y etnohistóricos,<sup>5</sup> pero no en producciones etnográficas contemporáneas. Esto nos resuena a lo que Trouillot (1995) definiera como los “silencios” de la narrativa etnográfica en tanto operadores ideológicos de la colonialidad. Hay un cálculo del secreto y un efecto del secreto. El nomadismo, las prácticas y lógicas nómades se encuentran entre estos secretos y silencios. El nomadismo parece haber sido sepultado por la antropología. Objeto de arqueólogos, bajo tierra, las bandas nómades de cazadores y recolectores “pertenecen” a otro tiempo, al paleolítico.

Tanto en las formas jurídico-políticas como en las configuraciones de saber académicas, hay una explícita invisibilización y negación de las lógicas nómades. Las categorías de adscripción étnica nómade carecen de reconocimiento jurídico/político (lo cual no quiere decir que sean inexistentes, nuestro caso etnográfico lo demuestra) y por lo tanto la relación gobierno-nómada es una relación de negación, puesto que las formas generales de clasificación administrativa, aun cuando desde 1994 incluyen la adscripción étnica, excluyen en su misma definición categorías de adscripción nómada. Los estudios sobre nomadismo en tanto categoría de identificación étnica contemporánea, son prácticamente inexistentes.

Muy diferente es el contexto de los estudios asiáticos y africanos y de la antropología inglesa, que desde una perspectiva etnográfica crítica de la dinámica colonial, problematiza la relación gobierno-nómada en tanto cuestión política y económica a la vez. En esta línea podemos remarcar como referente inicial a Barth (1961), y en la actualidad, destacamos los trabajos de De Wijeer (2002), Tapper (2008) y la voluminosa producción reunida en la

---

<sup>5</sup> Incluso es tema de debate dentro del mismo campo arqueológico. Medina (2015) menciona la necesidad de despojarse del “síndrome agrícola” desde el cual se entiende la caza-recolección como una actividad marginal a la vez que se insiste en la estrategia agrícola sedentaria, obstaculizando comprender con rigurosidad la flexibilidad y movilidad residencial con que las sociedades tardías definían sus patrones de vida.

revista *Nomadic peoples*. En este contexto geopolítico las prácticas de categorización étnica nómada, y la relación con el gobierno son radicalmente diferentes. En algunos casos “nómada” es una categoría de adscripción étnica reconocida por el Estado y, en ciertos casos, los nómades mantienen relaciones políticas fluidas con el Estado o directamente ocupan cargos en el espacio gubernamental (por ejemplo, el caso Kuchi en Afganistán).

En estos estudios, dirigidos geográficamente a “desiertos”, la cuestión de la constitución de las identidades nómadas pastoriles está claramente bajo revisión. Se analizan las formas múltiples de articulación entre nomadismo e identificación étnica, se incluyen las prácticas de categorización étnica nómada y las relaciones gobierno-nómada en los debates antropológicos sobre etnicidad. Se analiza el sistema socio-cultural pastoril en tanto práctica comunitaria así como las tensiones con la ideología neoliberal/capitalismo y la integración de los nómades al mercado capitalista (Casciarri, 2009). Este punto incluye también los impactos del ecoturismo respecto al desplazamiento y marginalización de las comunidades (Gilbert, 2011). También se aborda la especificidad que adquiere la relación entre etnicidad y territorio en los nómadas (Schlee, 2013). Otro punto trabajado es el de los conflictos territoriales respecto a los modos de ocupación de los nómades y las leyes de acceso a la tierra, en el derecho internacional y nacional así como el colonialismo, la violencia y la discriminación hacia las poblaciones nómades (Schweitzer *et al*, 2000; Gilbert, 2007, 2012).

Hay quienes aluden al nomadismo sólo en referencia a la vida pastoril. Barth (1961) ha definido al nomadismo como forma de organización política, de producción y consumo, vinculado a la movilidad de los animales y condiciones de pasturas. La actualización activa de un modo de vida económico-social localmente singular es, siguiendo a Anton Burgos (2000), un criterio que se mantiene en las áreas en las que se practica el nomadismo ganadero, dado en que son áreas en las que no es posible otra actividad económica y porque posibilita el resguardo de saberes históricos vivos. Para De Wiejer (2002) “nómada” es una categoría étnica que se compone de tres dimensiones centrales: modo de vida-migratorio, modo de producción (dependiente del ganado, pastoril)

y forma de identidad cultural. Sin embargo, varios autores han advertido que la definición del nomadismo como la movilidad de un lugar a otro en razón de la actividad pastoril debe ser criticada, puesto que "nómada" como categoría analítica es irreductible a pastoreo (Katzer, 2005; Katzer *et al*, 2017; Tapper, 2008; Marchi, 2010). Hay muchos grupos que no son pastores y se reconocen como nómadas (caso Rom), hay prácticas nómades sin pastoreo y otras que implican mucho más que este, puesto que es un modo de vida.

Siguiendo a Deleuze y Guatarri (1980), el nómada no es trashumante ni migrante, aunque puede serlo por consecuencia, por contingencia pero no por esencia. Porque estos dos no siguen un flujo, sino que trazan un circuito, son itinerantes por vía de consecuencia. La determinación primaria de nómada es que acecha un "espacio liso", entendiéndolo por este al espacio que carece de división, de regulación, de medida calculada, que se expresa en trazos y huellas, como energía fluyente. Como sostiene también Massimo Cacciari (2009 [1985]), para el nómada del desierto migrar no es una contingencia sino la misma raíz. En cambio "trashumancia" responde a un modelo económico y a un ciclo ecológico estacional; constituye un término usado para caracterizar poblaciones pastoras, vinculadas a la actividad económica ganadera. Y en todo caso "trashumancia" es una forma de nomadismo, pero no la única ni necesariamente.

Con todo, existe cierta unanimidad en definir el nomadismo como un modo de vida (Schweitzer *et al*, 2000; Gilbert, 2007, 2012; Marchi, 2010). El modo de vida o estilo de vida nómada "refiere a la vida organizada alrededor de un patrón cíclico o estacional" (Gilbert, 2007, p. 682) y "lo que conecta las diferentes formas de nomadismo es la idea del movimiento de un lugar a otro por fuera de la existencia de un territorio fijo o permanente (Gilbert, 2007, p. 684). Siguiendo a Gilbert, las investigaciones antropológicas sugieren que hay tres categorías principales de poblaciones nómades: nómades pastores, nómades cazadores-recolectores y nómades de labor itinerante; pueden ser nómades absolutos o semi-nómades, es decir, que se mueven estacionalmente a la vez que tienen un hogar permanente la mayor parte del año (Gilbert, 2007, pp. 683-684).

Siguiendo a Tapper (2008) luego de media centuria de congresos y publicaciones sobre nomadismo, se ha marcado en líneas generales una distinción entre aquellos que se focalizan en los aspectos políticos y culturales del nomadismo, como movimiento, y aquellos que examinan el pastoreo como economía y ecología. Nosotros nos alejamos de esta dicotomía y buscamos complejizar la categoría “nómada”, reconociéndola como categoría analítica disociada de trashumancia y en sus múltiples dimensiones: como modo de vida, como modo de producción, como modo de organización social y política, y como forma de identidad cultural, es decir, atendiendo tanto los aspectos ecológicos y económicos como los aspectos culturales y políticos.

De este modo, nuestra posición teórica sobre el nomadismo es la siguiente: 1) nos ubicamos en la perspectiva de pensar “nómada” en tanto categoría analítica, disociada de pastoreo; 2) sostenemos una distinción entre migración, lógica nómada y trashumancia; 3) entendemos el nomadismo como episteme, modo de vida, forma de organización política y económica, y forma de identidad cultural; 4) anclamos el nomadismo en la noción de “desierto” despojada de sus connotaciones geográficas y coloniales.

#### MODELO URBANO/SEDENTARIO Y MODELO NÓMADE/DESÉRTICO: “HABITAR” VERSUS “MERODEAR”

Mendoza se constituye como provincia en el año 1820. En este proceso, a lo largo de todo el siglo XIX, se jerarquizó la vida urbana, se legisló el cultivo y poblamiento de campos considerados “vacíos” mediante diferentes reglamentaciones y se criminalizó la vida nómada/pastoril de las “campañas” (Katzer, 2009). Sarmiento (1970 [1850], p. 38) señalaba que “la riqueza de los pueblos modernos es hija sólo de la inteligencia cultivada. Fomentanla caminos de hierro, vapores, máquinas, fruto de la ciencia, no labriegos o pastores”. Se entiende que la concentración en los centros urbanos aglutina la razón, la actividad industrial, la multiplicación y complejización edilicia (pública y privada) y se constata que

...la atracción de los grandes centros es cada día más poderosa, contribuyendo á favorecer este hecho, los mismos sucesivos triunfos de la civiliza-

ción y de la inteligencia, que en definitiva se aglomeran en ellos preferentemente (Primer censo argentino, pp. XXIV) [es] en los grandes centros donde se acumulan todos los recursos que ofrece la civilización [...] con detrimento de las campañas. (II censo argentino, pp. XXIV)

En este marco la provincia queda polarizada en un oasis (zona irrigada, cultivada, con ciudades) y un “secano” (zona no irrigada, de ganadería extensiva –fundamentalmente caprina, seguido de ovina y bovina– y dispersión poblacional). Así, el casco urbano mendocino, al aglutinar el Parque del oeste, el verde público, las obras de irrigación, las calles anchas y adoquinadas y los servicios públicos, es semantizado como portador de un gran potencial patrimonial moderno y civilizado. En cambio en el Secano, la campaña, el desierto, donde prima la lógica nómada, donde la edificación es de quinchas y no de hierro; donde los servicios públicos, las calles adoquinadas, las obras de irrigación son nulas; es significado como signo de inferioridad, atraso, miseria y primitividad; su erradicación mediante la colonización se convierte, en esta coyuntura, en necesidad y responsabilidad social:

Suprimid el desierto: este desierto que por todas partes se entromete y nos compromete, ligándose casi con las orillas de las ciudades, y el indio, como el montonero, desaparecerán sin más esfuerzo “el desierto no ha sido aún invadido, combatido por nosotros [...] para expansión indefinida de la civilización, para nuestro mayor crecimiento”. (Primer censo nacional, pp. LV, LVI)

Ya desde los relatos de cronistas, el registro de viviendas móviles se hace patente como así también la descripción de su cualidad de “rastreadores”:

(...) sus casas son portátiles de pellejos y se pasan a la otra, donde vuelven a armar su ranchería...son todos estos indios tímidos, pusilánimes, humildes y nada belicosos... aunque por ser tan bárbaros y no tener lugar señalado, que cada día se mudan, no han entrado los predicadores evangélicos... (Ovalle, 1646)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Historia General del reino de Chile. En Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza. Tomo VIII N° 19 y 20, 1937, p. 250.

Los indios de las provincias de Cuyo no son tan limpios ni cuidan tanto de hacer casa en donde vivir y las que hacen son unas chozas muy miserables [...] no dejaré de decir una singularísima gracia [...] y es un particularísimo instinto para rastrear lo perdido o hurtado... un hermano de los nuestros fue luego en busca de un guarpe, que así se llaman estos indios [...] (Ovalle, 1646)<sup>7</sup>

Civilizar implicaba entonces colonizar, “habitar” y producir el “desierto” en articulación con la regulación de las formas de habitación. De la mando de las demarcaciones territoriales/jurisdiccionales se reglamentaban asignaciones de tierras y se operativizaba el disciplinamiento del acceso a la tierra y las formas de habitación/edificación. Sobre la base de un presupuesto de “propiedad habitable” y en la forma de ley de venta de tierras públicas, a largo de todo el siglo XIX se realizaron operaciones de compra-venta de todas las tierras que merodeaban los indígenas sin “título de propiedad” alguno como garantía de préstamos bancarios para inversión en la zona de agricultura intensiva (Katzer, 2009).

La preocupación por la edificación (privada y pública) y los patrones arquitectónicos constituyen componentes que ocupan un lugar central. Cuando Sarmiento (1970[1850]) describe la provincia de San Juan se refiere a la “iglesia de los Desamparados” como “el único edificio público construido en estos tiempos de barbarie, y un modelo de ignorancia de las reglas de arquitectura, que un día será visitado con asombro por generaciones más ilustradas” (p. 31).

Hay un colonialismo habitacional. La tipologización de la edificación resalta en los censos, y de alguna manera se termina por cualificar la población y cuantificar su grado de civilización, a partir del tipo de vivienda y materiales de construcción, sea de hierro/ladrillo/techado de tejas o barro/paja/adobe. Así se expresa en un higienista mendocino de fines de siglo XIX, al afirmar que “la historia de la habitación se confunde hasta cierto punto con la historia de la civilización”. La eliminación de los “ranchos” era una preocupación:

---

<sup>7</sup> Histórica Relación del reino de Chile. en Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza. Tomo VIII Nº 19 y 20, 1937, p. 218-226.

... las cabañas construidas con paredes de ladrillo, adobe, paja, ripia y techadas con caña ó paja, conocidas en el país vulgarmente con el nombre de ranchos formaban en 1869 las tres cuartas partes del total de edificios existentes, quedando tan sólo la otra cuarta parte de edificios de azotea ú otros. Desde aquélla época los progresos del país han sido tan grandes que el número de esos pequeños é incómodos edificios disminuyó relativamente mientras que el de los otros aumentó en grandes proporciones. (Segunda Censo Nacional, Tomo III, XV)

Es importante señalar también el “ocultamiento” como práctica de “asedio”, un hecho que se evidencia en la documentación administrativa de fines de siglo XIX referida a empadronamientos, y en aquella que contiene relatos de las autoridades asociados a las dificultades para censar la población dado que “se esconden para los empadronamientos”.<sup>8</sup> También se manifiesta en las etnografías e historiografías de mediados de siglo XX en expresiones como “para esta labor hubo necesidad de localizar a esos indígenas escondidos, o internados entre los laberintos de caminos de las extinguidas lagunas de Guanacache y Rosario” (Rusconi, 1961, p. 113). Podemos citar también a Verdaguer, quien definió a los Huarpes como “recelosos moradores, que muchas veces se escondían en los bosques, quebradas y lagunas, huyendo de los encomenderos... iba el misionero, los reunía y catequizaba” (Verdaguer, 1935, p. 17). O: “Se iban de un lado a otro escapando de las correrías, con Roca exterminaron a la familia más numerosa de las Lagunas, Carmona, que es el distintivo que le pusieron, y ha quedado una niña sola que ha huido, porque le han muerto a los padres, se los han llevado en los arrees que han llevado como esclavos y esa niña ha huido al campo solita, y viene a ser la tata-rabuela de nosotros”, como lo narra el viejito Eustaquio Morales (E.M., comunicación personal, Lagunas del Rosario, octubre del 2016).

La dispersión, movilidad, “carencia de propiedad” e “improductividad” de la población indígena fue una preocupación para la administración estatal local durante todo el siglo XIX. El progresivo proceso de gubernamentalización provincial implicó una

---

<sup>8</sup> Archivo Histórico de Mendoza. Sección Departamentos. Documento N° 17, carpeta N° 575 bis, año 1879.

reorganización social, la cual incluyó toda una serie de instituciones, procedimientos, análisis y cálculos destinados a reordenar rígida y sistemáticamente el espacio y la población, con el objetivo de convertirlo en un espacio ordenado y útil, plenamente vigilado y controlado. Así, “debido a la inacción en que se hallan los naturales de las Lagunas, por no reconocer propiedad en los campos que poseen (...) y advirtiendo que no se les puede designar extensión alguna en particular” se les otorga en el año 1838 por decreto gubernativo, todo el campo correspondiente al “Departamento de Lagunas” y no enajenado hasta la fecha; como así también, con el fin de mantener agrupada la población indígena, en el año 1850 se crea la Villa de la Paz. Esta disposición, sin embargo, no consigue reunir a los indígenas y considerando que el territorio que comprende la Subdelegación de la Villa de la Paz, “es demasiado extenso y que, por consiguiente, las disposiciones de la autoridad no pueden ser cumplidas con la oportunidad debida”, el gobierno decreta el restablecimiento de la subdelegación de las Lagunas bajo la denominación de subdelegación del Rosario (1855), la cual en el año 1887 pasa a denominarse departamento de Lavalle. Pese al decreto de 1838, sobre la base de la Ley de Tierras Públicas, parte de este territorio fue adjudicado a particulares. Este contexto histórico expresa un acentuado avance de la ocupación territorial, anexándose en términos de “patrimonio y riqueza pública” grandes extensiones de lo que se entendían por “tierras baldías”. Se crea una estructura legal y administrativa para la modernización y racionalización del aprovechamiento de la tierra. Se configura y reconfigura así toda una reglamentación sobre los mecanismos de ocupación, enajenación, venta, parcelamiento y explotación del recurso tierra (Ley de 1862, 1866, 1870, 1876, 1877) (Katzer, 2018). A través de dicha reglamentación, el Estado provincial define las proporciones de los lotes enajenados y vendidos, prevé la mensuración y garantiza la urbanización y producción de los terrenos. Pero es entre 1874 y 1885 que la tierra pública es revalorizada y cuando la racionalización/modernización de los mecanismos de su utilización queda definitivamente consolidada.

Simultáneamente, se acentúa la concentración poblacional, la centralización administrativa y la conformación de cabece-

ras departamentales. La definitiva gubernamentalización estatal implica la consolidación de un control centralizado de las redes sociales componiéndolas en una única comunidad política con el objetivo de subsumir y sedentarizar a la población indígena nómade, garantizando por ende la máxima explotación del territorio. La gubernamentalidad hace de la gestión territorial una preocupación estatal central. Se da entonces una asociación entre habitación, propiedad y actividad. La organización analítica del asentamiento y la circulación poblacional se reglamenta mediante sanciones, entre las que podemos mencionar la sanción municipal del Reglamento General de Construcciones (1902) por el cual “se establecen las condiciones de solidez, higiene y ornato á que deben ajustarse”.<sup>9</sup>

La idea del arraigo y concentración poblacional en asentamientos estables y productivos, tuvo eco también en las mismas producciones etnográficas e historiográficas de toda la primera mitad del siglo XX. La vivienda nómade, temporaria, fue, en los registros etnográficos clásicos, blanco de imputación racista y de catalogación de progresiva e inevitable desaparición. La vivienda natural hecha, “[sin] los requisitos modernos”, es siguiendo a Zamorano (1950, p. 97) “testimonio anacrónico” de una etapa superada. Al presuponer Zamorano su posible pérdida, llama a la rememoración a través del registro etnográfico de los vestigios. En sus palabras: “tratemos de preservar su recuerdo antes de su inevitable desaparición” (Zamorano, 1950, p. 97). En los relatos censales y etnográficos, las viviendas de los Huarpes-mestizos son descritas como “chozas pajizas miserables” (Vignati, 1931) y “habitaciones pobres y rudimentarias”, en las que “cuatro estacas clavadas en tierra, unas ramas entrelazadas y un techo plano cubierto de barro, constituyen toda su arquitectura” (Metteaux, 1937, p. 3). Ya Zamorano (1950, p. 93) había descrito las viviendas de Guanacache como “viviendas temporarias”, como “refugio transitorio creación efímera, que no ha de sostenerse mayormente en el tiempo” (Katzer, 2012). También Rusconi refiere a esta caracterización habitacional de tipo móvil. Le dedica un capítulo

---

<sup>9</sup> Primer Censo Municipal, p. 37.

entero a los tipos de vivienda, refiere que “muchas gente del campo, sobre todo aquellas al cuidado de rebaños, pasan gran parte a la intemperie y duermen también cubriéndose con sus ponchos” (Rusconi, 1961-62, p. 622). Estos atributos de vivienda nómada de barro se oponen a la idealización de la vivienda sedentaria, “higiénica”, construida en ladrillo y hierro (Zamorano, 1950). Del mismo modo, para Zamorano (1950, p. 100) es “necesarísimo posibilitar el afincamiento del campesino, sanear los títulos y afincar a los pobladores en el espacio para garantizar la productividad continua y estable del campo y abordar la construcción de la vivienda sana, higiénica, confortable que pueda oponerse. Vignati (1931) sostenía que:

...a pesar del empleo de nuevos elementos de construcción, la civilización europea moderna no ha llegado hasta allí... salvo los trozos de alambre que han desplazado a los tientos de cuero, reflejan el aislamiento en que viven respecto de las necesidades de la vida moderna. (p. 228)

Según los relatos de nuestros interlocutores, las tolderías tuvieron vida en el lugar hasta fines del siglo XIX:

Las casas para vivir las hacían con puro palo de algarrobo... todo con palo de algarrobo... en el momento de Guayama a veces se hacían de adobe, el que podía cortar, cortaba adobe, pero usted la hacía de palo y pique, como se decía, hacía barro con la misma huevada del trigo, y lo dejaba una semana después usted lo tiraba con la mano y quedaba sellado el palo... ff (...) Paula Guaquinchay, Martina Chapanay andaban de un lado a otro, no tenían una casa, sí, sí, ahí donde yo le digo que le dicen “El algarrobo de la Martina”, ahí tenía ella de puro cuero todo eso... y palo de algarrobo, ella sabía hacer, pero... en la casa de mi abuela sabían tener hasta pa’ guardar la algarroba... pa’tener pa’uno, pa’comer uno... como toda la vida se ocupaba en el campo la algarroba... y tenía cuernos, el cuerno se guardaba (...). (L.F., comunicación personal, adscripto Huarpe mayor, Asunción, 2007)

En adelante, la unidad residencial y productiva institucionalizada será la del “puesto”, “rancho” elaborado con material autóctono, con un pozo-balde, un corral y su respectiva ramada. Desde las descripciones realizadas por Zamorano y Rusconi al momento de su registro etnográfico, el modo de construcción y la forma de uso de la vivienda no ha variado demasiado. El elemento utilizado

en las construcciones es el adobe (que se elabora con barro y guano, es más térmico, se adapta a las diferentes estaciones, conserva la temperatura, es más cálido en invierno y más fresco en verano) y se registran viviendas edificadas sobre la base de quincha, que es un empastelado de barro sobre tabiques de paja, ramas o caña. En general son pequeñas y de baja altura y presentan ventanas de pequeño tamaño. La ramada es el espacio que más se usa la mayor parte del año, dado los intensos calores; es el espacio de reunión social, de encuentro entre parientes y vecinos al atardecer, cuando son narrados los sucesos ocurridos en el día, lo "rastreado". Durante el verano, la familia pasa allí todo el día y parte de la noche.

El desplazamiento residencial familiar ha continuado operando como núcleo constitutivo de la organización social endógena. Los traslados residenciales de un puesto a otro, como desde un punto a otro, en articulación con la movilidad de los animales, se institucionalizaron y permanecen así hasta el día de hoy. La población se halla heterogéneamente dispersa en los puestos (vivienda con ramada y corral) que constituyen unidades productivas ganaderas y residenciales de familias nucleares. La distancia promedio entre los puestos es de diez kilómetros aproximadamente. El puesto no constituye una unidad fija, sino más bien una unidad plástica, elástica e inestable, cuyas características de confección posibilitan su traslado, resultando ser una de las respuestas culturales que tradujo al sedentarismo las formas históricas de nomadismo.

Hoy los mismos indígenas merodean esa "morada" habitada por sus respectivos capitalistas titulares, aquellos herederos de las tierras poseídas por Ley de Venta de Tierras Públicas del siglo XIX. Aun cuando la reforma constitucional de 1994 redefine muchos parámetros clasificatorios, este esquema de espacialización se actualiza con figuras nuevas. Hay un fundamento naturalizado y no interrogado: es el del carácter universal que se le confiere a la habitación/ocupación como modo de situarse la vida en común en el espacio. En el caso de la vida étnica adquiere más especificidades aún: la vida en común es espacializada, territorializada, estriada en la forma del "hábitat". Así, el artículo 13, inciso 2 de la Ley 24.071 ratificatoria del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, indica que la noción de "tierras" deberá

incluir la noción de territorio, “lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera”. Entre los requisitos para la inscripción al Registro Nacional de Comunidades Indígenas se encuentra el “que convivan o hayan convivido en un “hábitat común” (Ley 23.302, Art. 20).

La semántica biopolítica marca una ontología de la vida excluyente de su propia condición estructural: el movimiento. Hay un supuesto no discutido de que la vida en común se teje a partir de un conjunto de relaciones regulares, permanentes, estables, analíticas y productivas con la naturaleza. “Habitar” es radicarse, puesto que la continuidad, permanencia y regularidad la da la radicación, la vida sedentaria. La garantía de dicha regularidad se garantiza por medio de un conjunto de operaciones administrativas: el artículo 1° de la Ley 23.302 señala que “se implementarán planes que permitan el acceso de las comunidades indígenas a la tierra y el fomento de su producción agropecuaria, forestal, minera industrial o artesanal”, la preservación de sus pautas culturales en los planes de enseñanza y la protección de la salud de sus integrantes. El artículo 3 señala que en la inscripción en el registro de comunidades indígenas debe constar el domicilio, los miembros que la integran y su actividad principal, y las pautas de su organización. El artículo 12 establece que los adjudicatarios de tierras están obligados a radicarse en las tierras asignadas y trabajarlas.

Hay una doble acepción en la idea de habitación: la del espacio a través de la “radicación” pero también como resultado de esas mismas relaciones regulares con la naturaleza, la habitación de un “acervo cultural”, una “tradicición” que se supone ancestral, temporalmente homogénea, tangible, sólido y estable, bajo “posesión-propiedad” del sujeto-habitante. Todo lo cual quedaría garantizado por medio de la radicación. En este sentido hábitat constituye un componente central en la definición misma de “patrimonio cultural” (Art. 20, Decreto N° 155/89).

La idea de “habitar” y de “hábitat” tiene que ver con la estrategia, la adaptación, la replicabilidad. Habitar/ocupar es: 1) un modo de relación colonial que implica la apropiación/cubrimiento pleno por un sujeto; 2) un modo de devenir, estar en el espacio

de manera calculada, estratégica, analítica, productiva, apropiante, interesada; 3) estar activo, producir, calcular; 4) convertir el espacio de vida en patrimonio del sujeto que lo habita, el habitante. El espacio habitado es, en esta configuración, fuerza útil desplegada en el trabajo, y es configurado, gestionado y regulado a partir de la fórmula biopolítica. En esta lógica, hay que habitar-morar y habitar-morar de determinada manera: sedentaria y productiva.

Hay una asociación entre ocupar y hábitat (habitar). Habitar implica cubrir completamente un espacio, apropiárselo. El modelo de la habitación corresponde con el modelo urbano de la concentración: habitar el desierto, producirlo, acumular riquezas y construir centros, habitar esos centros. En cambio, el modelo del merodeo se corresponde con un modelo cuyas características —la producción (pastoreo), vivienda (“choza” de quincha), dispersión poblacional, nomadismo— lo semiotizan como elemento accidental y residual: el desierto asediado es categorizado como resto-residuo, en tanto resta a ser habitado por colonización.

En la semiósfera indígena, el espacio no es objetivado, no es traducido a objeto de dominio. A diferencia del oasis. La ocupación de campos responde a un patrón estructurado en torno a la familia extensa, y las fronteras sociales entre familias son lo suficientemente elásticas de manera tal que aguadas y pasturas, componentes vitales para la reproducción de la existencia local, basada principalmente en la ganadería caprina nómada, son compartidos por la totalidad de las familias.

Las cabras van a tomar agua al pie de los médanos. Las aguadas o jagüeles son bajadas que se hacen hasta que llega a la primer napa de agua a unos siete u ocho metros de profundidad... antes a las aguadas las hacían con pala y con un rastrón tirado por animales... donde hay río, los animales toman de ahí y hacen aguada al lado del río. (E.F., comunicación personal, adscripto Huarpe adulto, Asunción, 2009)

Así lo refería uno de nuestros interlocutores: “yo vivo acá, yo soy de acá, y esto no es mío, yo le pertenezco a esto, a estas tierras, y esas son la diferencias, que son las que nos ofrecieron los europeos... nosotros pertenecíamos a la tierra, ellos se adueñaron de la tierra”. La “cesión” de tierras se da por la sencilla ocupación

histórica y la memoria genealógica: “Cuando un pariente quiere hacerse el puesto, se le ayuda, se les da algunos animales para que empiece de a poquito”, por eso, “el campo no se vende, se ocupa”, donde ocupar significa simplemente transitar y sentirse “huéspedes en la tierra”, huéspedes permanentes en el monte y no propietarios de él.

En el modelo colonial urbano/sedentario, la relación gente/espacio/naturaleza es una relación instrumental, mediada por la lógica sedentaria de la radicación, el arraigo, la adaptación y el cálculo analítico, con vistas a un «rendimiento» tanto político como económico. Colonia viene de colonus, labrador y habitante, y este de colere, cultivar, habitar. Así, la vida étnica es territorializada en la forma del «hábitat». En biología, colonia se define como asociación de organismos que proceden de un mismo progenitor y están claramente unidos entre sí, ocupando de manera continua y contigua el «hábitat». Este término que proviene de las ciencias naturales, refiere a la ocupación/colonización de una población en un espacio que garantiza su reproducción y permanencia en el tiempo. Habitar es radicarse, puesto que la continuidad, permanencia y regularidad la da la radicación. En cambio en el modelo nómada la relación gente/espacio/naturaleza es una relación a-instrumental, fluida, de co-pertenencia vertebrada en la itinerancia radical de aquellos que no ocupan, no residen, no localizan. “Merodear” significa caminar, ir, venir, recorrer, sin detenerse nunca de manera contigua-continua, lo cual implica que el que está caminando y eso que se está transitando pueden tomar contacto, mirarse, conocerse, quererse, porque está la distancia necesaria para que ello suceda. Habitar cubrir por completo un lugar de “uno mismo”, imposibilitando un encuentro real con lo que está por fuera de “uno”.

#### ANTROPOLOGÍA DEL NOMADISMO/ANTROPOLOGÍA DEL DESIERTO. ESPECTROGRAFÍAS LOCALES

“Siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, lo que no existe es una nomadología”, afirman Deleuze y Guattari (2008[1980], p. 27). Los humanos necesitamos y deseamos movernos, trasladarnos de un lugar a otro. Las “ciencias

reales o imperiales”, como las llaman los autores, han instalado el sedentario como lugar de enunciación y, difiriendo por el modo de formalización, buscan imponer su forma de soberanía a las invenciones de la ciencia nómada. La ciencia nómada es muy diferente a las ciencias reales o imperiales. Implica como estas, una lógica, es decir, una estructura epistémica, una metafísica (cómo se piensa), saberes (positividades) y prácticas (lo que se hace), pero en conjunto se orientan a exponer los flujos múltiples y móviles de la materialidad. Los nómadas no preceden a los sedentarios, sino que el nomadismo es un movimiento, un devenir que afecta a los sedentarios, del mismo modo que la sedentarización es un freno que fija a los nómadas (Deleuze y Guattari, 1980, p. 438).

La lógica del nomadismo es, en palabras de Derrida, asedio (hantise) y destinerrancia; es viaje, peregrinaje sin meta final ni lugar de arribo calculado y definitivo; es la “itinerancia espectral”. Es lo contrario de “habitar”. Habitar significa colonizar y tiene, siguiendo a Derrida, un «valor descaminante» (1996, p. 83). El habitar responde a la economía de la apropiación y del dominio de sí, a la lógica de la individualización orgánica, todo lo cual se identifica con la lógica sedentaria (Deleuze y Guattari, 1980). Esta es la lógica de la distribución en espacios cerrados, analíticamente fraccionados y cuya comunicación interna y externa se halla plenamente regulada (el espacio sedentario es el espacio estriado por muros, lindes y caminos). En cambio la lógica nómada, del asedio, trata de lo diverso, de la singularidad de lo múltiple, de los agenciamientos.

Las sociedades nómadas no son sociedades de penuria ni de subsistencia, sino todo lo contrario, ricas, ricas en capital liso y circulante; sociedades de acción libre y de espacio liso, que no tienen necesidad de factor-trabajo ni constituyen reservas. El arte nómada se mueve en un espacio háptico. El nómada se mueve en el espacio desértico. Como señala Massimo Cacciari en *Iconos de la ley* de “de-morados en el desierto de la multiplicidad”, sin sede segura, sin casa, sin morada, los nómadas entienden que “migrar no es una contingencia sino la misma raíz”, una raíz errante, donde vida es vía, la errancia-como-raíz misma.

Desierto es entonces espacio liso, en el sentido de una espacialidad inhabitable, ajena a la adscripción de “habitante”, donde prima el fluir de fuerzas móviles y de trazos sin formas definidas, donde prima la expectativa del por-venir, del advenimiento. Es lo contrario de “hábitat”, que como vimos es un término que proviene de las ciencias naturales y significa espacio colonizado, apropiado desde una lógica de la fijación. En palabras de Deleuze y Guattari, “la tierra puede estar desierta, estepa árida, pero llena de una población que nomadiza, se separa o se reagrupa, reivindica o llora, ataca o padece” (Deleuze y Guattari, 1980, pp. 344-345).

El desierto tiene una fisonomía, una microfísica específica: el desierto carece de “forma orgánica”; está hecho de materias diversas, móviles, fluctuantes, desorganizadas que deshacen la figura y trazan sendas de indeterminación. Desierto no es lugar de la diferencia, sino que es el espacio de lo diverso, de la singularidad de lo múltiple, de los agenciamientos, del devenir imprevisible de la alteridad, irreductible a individualidad presente. Por ello “desierto” es un espacio político, es el espacio de lo político. En *El Archipiélago*, Cacciari refiere al pueblo errante como pueblo por esencia desierto, extranjero en todas partes, condenado a una absoluta relación espectral con la tierra. Se refiere a este pueblo como multitud errante, abstraído de todo suelo sólido, inaferrable. El pueblo desértico es un pueblo acósmico, sin paisaje definido, no arable, indivisible, ineducable. El espacio del desierto está despojado de toda posibilidad de imagen. El desierto carece de centro y origen, no tiene rutas principales, carece de propiedades y de género; carece de rumbos definidos; solo está atravesado de sendas y huellas que se borran y se desplazan con las trayectorias y contingencias de quienes transitan; es el lugar de lo infinito, como señala Horacio Potel (2008).



FIGURA 1. Imagen del secano lavallino. Foto del equipo de producción del documental *Nómadas* (octubre de 2016) (INCAA), de la cual la autora ha sido guionista, productora y protagonista.

### ESPECTROGRAFÍAS NÓMADES LOCALES

Las palabras derridianas y de Cacciari sobre los pueblos errantes y desérticos nos hacen eco en el desierto lavallino y el pueblo nativo, un pueblo por esencia desierto, rodeado de arena. El espacio del desierto carece de ordenamiento planificado. No hay calles individuales. La vía que recorre el desierto es la huella, no es un camino calculado; es la huella que ha dejado el caminante en su andar, vía errante es la raíz de la vida desértica. Merodear constituye el sostén, la raíz, el lugar en el mundo. Aquí se instala el rastro como forma de sociabilidad: nosotros en la ciudad salimos a ver negocios, a visitar amigos y parientes, al cine; en el campo se sale a cortar el rastro, a ver qué y quién pasó, quién anduvo, pero a través de las huellas, a compartir a través de las huellas, a ver si se pilla algo. La estructura del desierto es en su esencia nómade. Se anda, se campea, se merodea el desierto en un marco de conexión sensible con el universo a la espera de un acontecimiento imprevisible, lo que sea.

Hemos podido registrar en nuestro trabajo de campo (2004-2018) que la identificación de los nativos con la referencia nómade se expresa en la palabra “campero”. La figura de nómade coincide con la de “campero”: el que campea, el que sale a campear. También hay una identificación con los animales, por ejemplo a tal familia le dicen “los leoncitos” porque son “re ariscos”, a tal otro le dicen el “pato”, al otro el “búfalo”, a otro la “cabra” (D.Q., comunicación personal, 2016).

El desierto lavallino abraza, protege y amenaza a la vez. La arena según los nativos es como la madre, es metáfora de madre porque “la arena nos protege, nos protege del frío, del calor, de los vientos, uno mete la mano y hace una cuevita y es como el abrazo

de la madre, el vientre de la madre. La tierra para nosotros no es cualquier cosa, es como la madre” (A.P, comunicación personal, octubre del 2016). Porque el campero “duerme donde lo pilla la noche”, se hace un reparo en la ladera del médano, y la arena hace de cueva. La arena protege a la vez que cabe la posibilidad de aparición de fuerzas maléficas, naturales (las víboras) y sobrenaturales (los espíritus).

El desierto lavallino es intolerante a la subordinación y a la jerarquía; carece de eje firme. Todos los espacios, las singularidades –los parajes, los bordos, los puestos, las ramadas– se hallan dispersas y cohabitadas; se pertenecen entre sí, porque ninguna dispone de un centro; no es un espacio jerárquicamente ordenado por un centro; es un pluriverso asediado por caminantes y camperos. Allí se da la reciprocidad hostis-hostes: el campero que anda necesitado de hospedaje, y que se convierte en huésped y el huésped que siempre se vuelve hostis, en condición de devenir caminante, necesitado de hospedaje. En el secano cuando se anda campeando, siempre se encuentra hospedaje en los puestos; no hay forma de avisar y pactar de antemano una visita. Se aparece de improviso.

El desierto siempre ha sido definido desde la carencia, con más fuerza aún en la llamada “Campaña del desierto”. Y los antropólogos siguieron reproduciendo esa idea de desierto como “vacío de vida, de gente”, impugnando el mismo concepto, porque por oponerse a esa idea civilizatoria y racista sentenciaron que no había que hablar de desierto, que habiendo gente y vida, no había que hablar de desierto. Aquí sostenemos lo contrario, defendemos la idea de desierto pero no definido desde la carencia. Desierto se define como espacio deshabitado, lo cual no quiere decir vacío de gente y de vida, porque habitar significa colonizar y cultivar. Entonces no habitado quiere decir no colonizado, no productivo. Desierto es vida. Es diversidad. Es valentía caminante. Desierto es huella espectral del andar nómada. Desierto es todo ese espacio, ese modo de estar y de habitar el mundo por fuera de la lógica colonial; la lógica colonial en el sentido de ese espacio producido de una manera analítica, calculada, ordenada, desde el cálculo del interés. El desierto fluye, el desierto es movilidad, es espontanei-

dad, es sensibilidad, es apertura, huellas, la huella que va dejando la gente en las rutinas; no hay un cálculo, no hay un centro, no hay un origen, no hay una medida, ni propiedades ni género, ni rumbos definidos sino que es la vida que fluye y la huella que va dejando la vida que fluye y la gente que sigue esas huellas (guión del documental *Nómadas*, 2016). El desierto sólo está atravesado de huellas: senderos, pisadas de personas y animales, olores, restos muebles e inmuebles y el humo, que es un recurso de comunicación. El desierto está asediado por espectros, por huellas, por vestigios. La alteridad radical lo acecha como espectro: el otro está presente-ausente: los riales, las taperas con objetos, los restos óseos, restos cerámicos, vestigios de corrales y jagüeles, etc. Esta condición de "resto", de "huella" lo hace difícilmente asimilable a una representación unívoca, completa, a un cuerpo individualizado.

Campear en el desierto, salir a cortar el rastro es serpentear entre las ruinas. El andar en el desierto pone ante los ojos huellas, el rastro de las personas y de los animales, pisadas, olores; también restos, restos de todo tipo: esqueletos, vestimentas, cerámicas, objetos personales, ranchos, ramadas. Uno recorre esos lugares y parece que los antiguos estuvieran ahí, presentes, porque quedan sus objetos y la gente los recuerda. La tapera de Sayanca, con restos de corral, restos de paredes y cerámicas desparramadas. Las casas "deshabitadas" de Javier Azaguate y Cipriano Fernández, con todo el mobiliario. Están los vestigios de otro puesto en El Tupe, que también se llamaba "Los camperos", porque allí se reunían, entre otros muchos. El rancho deshabitado de Lorenzo Pérez, en las negras; de la abuela Matilde Reta, mamá de Javier Azaguate, con vestimenta, zapatillas, una silla y restos de una tinaja. También se encuentra el vestigio de rancho de Teodoro con zapatillas y funda de guitarra. El rancho de Lorenzo Pérez con azucarera, tenedores, una botella de aceite, vestimentas, una damajuana, un arco; todo como si estuviera viviendo aún allí. A través de esos restos, su asedio espectral, sigue presente-ausente.

En la zona de mayor cantidad de bosques de algarrobo y chañar se encuentran vestigios de muchos riales. El rial es una chocita hecha bajo un árbol con palos de algarrobo y ramas de jarilla arri-

ba. “Rial” es un campamento/refugio durante la recolección de algarrobo y leña. Así, una interlocutora nos relataba:

Nos sabíamos quedar en la época del chañar y la algarroba, para la recolección, dos o tres días. Ahí estaba el corral, y juntábamos la algarroba y el chañar y lo llevábamos a caballo; esa ramada estaba a unos tres kilómetros de la casa... antes las mujeres hacían noche en el campo para la recolección. (M.C., comunicación personal, febrero del 2013)

Así, merodea el espectro del otro, el otro está presente/ausente. Por ello, las cartografías nativas son espectrografías, se siguen las huellas para relevar todos los puestos y prácticas.

Salir a campear, andar en el campo en el desierto de Lavalle, no es solamente una actividad ganadera. “Salir a campear” es una práctica asociada tanto a la movilidad pastoril como a una rutina de vida. Hay distintas rutinas, actividades y prácticas que son irreductibles al pastoreo animal. En primer lugar ser campero es ser rastreador. Salir a campear es “salir a cortar el rastro”. Es la forma de interacción social posible en el monte, en el cual las distancias entre puestos van de entre cinco a veinte kilómetros, y por tanto, el contacto cara a cara es casi nulo. Constituye una práctica que delimita simbólicamente el espacio de movilidad social, creando un ámbito de identificación, interacción y comunicación social a través de las huellas (las huellas que dejan las personas y los animales en la arena). Se trata de huellas de pisadas y olores. Así, comentarios como: «le anda siguiendo el rastro»; «por acá pasó la Juana», «por acá anduvieron las cabras del Ramón», son frecuentes. Es una práctica que activa la memoria, puesto que se trata de hábitos que en su repetición no sólo actualizan y retienen en la memoria los saberes a los que se asocian (como la caza, las destrezas del campo, el mismo rastreo), sino que estos mismos hábitos operan como evocadores del recuerdo: su mismo relato al regreso de la jornada evoca relatos que envían a vivencias de otros y de los antepasados. Es decir, es una forma de socializar con el otro, implica salir a encontrarse con el otro, a través de sus huellas. Cortar el rastro es registrar las huellas dejadas por la presa en la cacería, pero también es encontrar(se) en las huellas que deja el otro caminante en su andar; es por tanto el rastreo el encuentro con los

espectros del otro. Campear también es una forma de conocer el mundo, una forma de activar la memoria y una forma de poner en circulación esos saberes como las vivencias y experiencias de los antepasados. Por ello mismo, este “campear” no coincide, entra en contradicción con el sistema educativo formal respecto a la forma, la metodología y al tiempo de jornada. Difieren entre sí en tanto formas de saber, a estructura epistémica, como a las positivities que desde esa estructura son delimitadas.

La falta de vivienda fija, dormir donde «te pilla la noche» es signo de prestigio, de fuerza, de capacidad y es el atributo fundamental que define a un campero, el cual es a su vez un líder familiar. Los líderes (los camperos) son reconocidos como tales por sus destrezas en el campo —son los que más campean—, por su falta de vivienda fija y por el alto potencial mnémico que los identifica con vivencias y experiencias de los antepasados. El dormir «donde te pilla la noche» alude en el campo a la cueva que se hace en la arena para dormir sobre la montura. Mientras más campero y mejor rastreador se es, más prestigio y valor de líder se atribuye. Dice D.M. “en las campeadas dormimos sobre los pellones” (D.M., comunicación personal, diciembre del 2017). Los pellones los elaboran ellos mismos, artesanos en cuero y lana. Hay un puesto que se denomina “Los Camperos”, ahí se juntaban los camperos. Hoy, algunos de los nombres que circulan como reconocidos “camperos” son Sayanca, Pablo Morales, Isidro González, Teodoro González, Josefina Pérez y Javier Azaguate y Teófilo Lucero, Manuel Villegas Aguirre, Pichón Oviedo, Pancho Báez, Lorenzo Pérez, Ramón Mayorga, Cipriano Fernández Guaquinchay, Perucho Fernández Guaquinchay.

Las campeadas constituyen desplazamientos esporádicos por parte de la población adulta masculina asociada a su vez a los requerimientos de la actividad del campo, el cuidado de los animales y la caza. Puede ser individual o colectiva. La “junta de animales” o “pialada” se realiza en el mes de abril. Es una actividad colectiva y masculina, a través de la cual se junta el ganado para su marcación y señado y para efectuar la vacunación. La “pialada” consiste en enlazar las dos patas traseras o delanteras para marcar al animal. Enlazan así al animal mientras están corriendo para de-

tenerlo y tirarlo al piso. Cuando se determina la fecha para hacer la recogida de animales, la juntada se hace entre todos. Pueden durar de tres hasta dos semanas, período de tiempo en el que los hombres se ausentan de los hogares.



FIGURA 2. Cabras campeando. FOTO de la autora (febrero de 2015).

Campear es la tarea de arreo y búsqueda de animales. Para seguir el rastro de los animales se ayudan de una cadenita que es colocada en el animal que le cuelga, dejando su rastro en el camino. También es la tarea de la caza, a ver “si se pilla algo”. Salir a “quirquinchar” es una práctica frecuente. Además del quirquincho se caza puma, zorro, pecarí, nutria, vizcacha, liebre campera (criolla), guanaco y ñandú. El ñandú es un animal rápido, muy veloz, es un animal gregario en grupo. Luego de una jornada de caza de ñandú se lleva adelante la “chaya”, una gran comida colectiva donde se come lo que se ha cazado, se hace un fogón grande, comida y baile. Se invita a la comida a todos los que han estado cazando. Para los nativos, el ñandú y el guanaco son emblemas de buen vivir, ahuyentan a los malos espíritus. El ñandú es como un dios. La pata colgada del ñandú, zorro y guanaco ahuyenta a

malos espíritus; se cazan para uso medicinal. Si se ve un grupo de ñandúes significa que va a haber buen campo; es señal, según como abre las alas, de mal tiempo o de viento.

«Salir a campear» es también poner a prueba, y luego exponer la potencialidad de los hombres como «rastreadores» y «cazadores» durante el nomadismo; se muestra qué y cuánto se ha «pillado» y cuántos animales son encontrados. Así, en la estética de los puestos se destacan elementos vinculados a la destreza de caballos y de caza: emblemas de destrezas como cazadores, rastreadores y «campeada en general»: hay boleadoras, alforjas, monturas, rebenques, caparazones de quirquincho, cueros de pumas cazados, patas y colas de león (*puma concolor*); todos esos elementos son las «marcas» de la potencialidad de los hombres en sus vivencias de «rastreadores» y «cazadores» durante el nomadismo. Durante la campeada los individuos conforman «cuevas/reparos» en las laderas de los médanos de arena como modo de residencia; los mismos socavones conformes al patrón constructivo expeditivo que se han sido registrados arqueológica y etnohistóricamente, y que muestran una contigua presencia.

La comunicación durante la campeada se da a través del humo y de las formas de los bordos. Los bordos hacen de seña. Los bordos tienen distintas formas, de modo que el que anda campeando se orienta a través de esas distintas formas. Y se hace un humo en el bordo para dar aviso a otros que andan campeando; los distintos tipos de ramas que son quemadas generan distinto color de humo. La zampa genera humo blanco, el fume, humo negro, el usillo, humo azul y esta variedad representa diferentes mensajes: que se está en un determinado lugar, que se halló un animal, para indicar que alguien se perdió y para indicar dónde van los animales, cuando se corre a los animales ariscos, etc. Hay una broma conocida, que es que cuando se confunde de rama se dice «aprendí a escribir bien».

Las rutinas de recolección de Algarroba y chañar implican también movimiento. Esta actividad se realiza en los meses de enero, febrero y marzo. Hasta no hace muchos años atrás se conformaban lo que los nativos denominan «riales», que constituyen una forma de choza/reparo sobre los Algarrobos hechas con palos y

ramas de jarilla. Este ríal funciona como vivienda temporaria durante la estadía de recolección. La recolección del chañar se realiza en los meses de enero y febrero; con el chañar se hace el arrope. La recolección de la algarroba verde (algarroba fresca) se realiza en febrero-marzo; la recolección de algarroba seca con la que se hace el patay se realiza en marzo-abril.



FIGURA 3. Algarroba recolectada con mortero de majar. Foto de la autora (febrero de 2015).



FIGURA 4. Algarroba recolectada. FOTO de la autora (enero de 2018).

La rutina ritual-religiosa anual también implica desplazamiento residencial temporario, puesto que las familias se trasladan a la vivienda temporaria (la «ramada») durante el tiempo que transcurre el ritual (tres días). Las ramadas constituyen la reconfiguración actualizada de las tolдерías, siendo constituidas por cuatro troncos de algarrobo con un techo elaborado con cañas y ramas de jarilla. Cada familia arma su ramada en cada uno de los lugares donde se realizan las fiestas religiosas. Lejos de reducirse a una práctica religiosa, se vincula mucho más a un recurso social local para reproducir la práctica de la itinerancia nómada.

El “Baile de San Vicente”, que es un ritual de agradecimiento de la lluvia, es otra fiesta popular que activa la movilidad, puesto que todos se trasladan durante dos o tres días. Hay en el campo

varias ramadas de San Vicente esparcidas. La distribución de lugares tiene una estructura circular: cocina (fuego), ramada donde se acuestan los niños, fuego (entre la cocina y la ramada de niños) y la ramada general con los asientos, con disposición circular.

Salir a camppear es salir a encontrarse con la imprevisibilidad del universo. Es decir, es un andar que conecta con el mundo de lo Otro, y que por tanto, conecta con la religiosidad. Salir a camppear es merodear y ver qué pasa, qué acontece, si pasa la luz mala, si aparece algún evento imprevisible, con la expectativa siempre de que algo suceda. No importa qué. Aquí lo relevante es la imprevisibilidad de la aparición de alguna figura de alteridad, que ponga ante los ojos la alteridad. El camppear expone a la gente ante las “apariciones”. Y es que el nomadismo ha estado vinculado a la religiosidad desde siempre. El nomadismo tiene una estructura mesiánica; hay una mesianidad (que no es lo mismo que mesianismo) sin Mesías, sino como aquello que lo liga a lo mesiánico, a lo que viene adviene, lo por venir imprevisible e inesperado, la espera del advenimiento del otro, de aquello que circula. Hasta los santos y vírgenes se mudan, las capillitas son abandonadas y vueltas a hacer en otro sitio (nota de campo, febrero 2013).

La propia imagen de la Virgen del Tránsito es la de una virgen nómada. Es una virgen que ha transitado distintos lugares corrida por las propias crecidas de los ríos, motivo por el cual le dieron el nombre de “Tránsito”. La historia local cuenta que además fue traída a lomo de burro. Que la trajo un indio desde Chile, a lomo de burro. Y que fue ella quien le donó las tierras del lugar al cacique Huarpe Sayanca, y ahí se convirtió en protectora del lugar. Es una virgen viajera. Entonces el mismo relato y el nombre tránsito remiten a la movilidad. Tanto de la virgen como de la misma gente. Los curanderos también circulan, van y vienen, recorren pueblos y viviendas variadas.

El desplazamiento de puestos expresa también movilidad. El puesto hace de vivienda temporaria por sus materiales y características de confección, lo que permite su rápido desarmado y armado, así como su fácil traslado (se usan troncos, cañas y barro). Dicha movilidad ha sido también identificada por funcionarios por nosotros entrevistados de la Dirección de Ordenamiento Am-

biental en el Registro Único de Puesteros (RUP), aludiendo a que “cambian los puestos, cambian los nombres, una vez está en un lugar, otra vez en otro, se llama de otra forma” (Katzner, 2013).

También se registra traslado familiar del puesto a la vivienda en el paraje, a la vez que desplazamiento familiar a la zona irrigada durante la época de la cosecha entre febrero y abril (familias enteras con niños, mujeres y varones solos).

La práctica nómada expresa y se expresa también en la forma de construcción habitacional. Hay cinco tipos de vivienda: la casa (de adobe o ladrillo según los casos), el rancho (de quincha), la ramada (de caña y jarilla), el reparo/cueva en laderas de médanos y el rial campamento/choza hecha con palos de algarrobo –los cuales se posan sobre el tronco de un árbol– y con jarilla para el techado; y tres sistemas de construcción: quincha, adobe y ladrillo. La quincha se hace de diversas maneras: las hay de caña y barro, jarilla y barro, y palos de algarrobo y barro. La vivienda es la habitación (donde se duerme), la ramada (donde se cocina y come); algunas viviendas tienen las tres unidades por separado: habitación, cocina y ramada. Los recursos que se usan para hacer el empalizado son: chilca, zampa, pichana, jarilla, lámbaro; todo se reviste de barro.



FIGURA 5. Habitaciones edificadas en quincha. Atrás: palo y barro; adelante: caña y barro. Foto del equipo de producción del documental *Nómadas* (octubre de 2016).



FIGURA 6. Ramada temporaria (usada fundamentalmente durante la fiesta religiosa) hecha de palos de algarrobo y jarilla. FOTO de la autora (octubre de 2008).

El nomadismo como esquema epistémico, metafísico y práctico, en tanto marco cultural y modo de producción territorial, se registra en las formas de sociabilidad (liderazgos familiares), en las formas de trabajo y de residencia (pastoreo, recolección y caza), en los mecanismos de utilización de recursos (recolección de frutos y leña seca de los bosques, tierra, agua, pasturas), en las formas de comunicación (a través del humo y de las formas de los bordos durante las campeadas) y en las formas de la religiosidad. Es decir que tiene materialidad y emblemas: algarrobo/chañar, leña seca, caza, quincha, humo (comunicación), rastro.

#### CONSIDERACIONES FINALES

El nomadismo no es una práctica estática sino que se transforma con el tiempo. Ser nómada en el secano hoy no se reduce a la actividad ganadera: es salir a camppear, a cortar el rastro de las personas y los animales, a cazar, a recolectar los frutos del chañar y la algarroba, a recolectar leña, a merodear en las ramadas durante las rutinas religiosas, a encontrarse con la imprevisibilidad del universo, a encontrarse con los espíritus de los antiguos. En perspectiva histórica y etnográfica de la lógica nómada, el camppear, el rastro, el ocultamiento, la actividad económica, la forma de construcción habitacional y la religiosidad quedan intrínsecamente conectadas.

Puesto que es un modo de vida, un modo de organización social y política y un modo de estructuración de la vida-en-común, el nomadismo es una forma de estatalidad.<sup>10</sup> Una estatalidad no gubernamentalizada. Este modo de territorialidad no está reconocido por el Estado, no está reconocido jurídicamente, no está contenido en la legislación vigente, que por el contrario prescribe el arraigo y radicación a un espacio fijo. Mientras que la legislación insiste en asociar una comunidad con un territorio fijo, en realidad lo que hay es una red de itinerarios que superponen territorialidades múltiples y móviles; es imposible fijar las familias a una unidad geográfica. Nos encontramos con el rial, el puesto, el reparo, la ramada (en fiesta religiosa), la vivienda en el paraje, la vivienda/habitación en la zona irrigada, la vivienda en el conurbano mendocino; van y vienen de manera permanente.

Sin embargo la gubernamentalidad limita las formas en que la vida en común puede expresarse. La lógica colonial del sedentarismo siempre ha buscado y busca suprimir el desierto y producir "dominios", "hábitats" rentables. Desde este esquema el territorio nómade es clasificado como tierra improductiva, vacía, "nula" a ser colonizada. No se reconocen como jurídicamente legítimas las formas nómades de uso y regulación del territorio.

Hay una herencia normativa disciplinar y cultural que desde un "síndrome sedentario" nos impide pensar sobre las formas dinámicas con que las personas habitamos el mundo; hay una polaridad sedentarismo/nomadismo que esencializa y estabiliza cada una de ellas, cuando en realidad se mezclan y confunden. Se hace necesario dinamizar los conceptos de sedentarismo y nomadismo, que se muestran en realidad como categorías para nada rígidas. "Nomadismo" y "sedentarismo" no son definibles por separado y en sentido absoluto como formas institucionales puras y globales, sino como formas institucionales híbridas, como dos aspectos complementarios de una relación ambigua.

---

<sup>10</sup> Sostenemos una distinción entre Estado y estatalidad que consideramos fundamental. Con "estatalidad" nos referimos a la estructuración social de la vida-en-común más allá de las formas jurídico-políticas institucionales. La estatalidad es un espacio creativo y no una alteridad lejana que somete, controla y administra (como es el Estado gubernamentalizado).

Este trabajo ha constituido una defensa del “desierto” en un sentido muy disímil al moderno de la “conquista del desierto”. Nos referimos con desierto no sólo a una forma específica de espacialización, sino también a un modo de estar en el mundo: el nómada. Despejar al nomadismo de los prejuicios, estereotipación y exotización nos permitirá un acercamiento en su realidad esencial, su simpleza y cotidianeidad. El nomadismo es una forma de vivir, de sentir, pensar y estar en el mundo.

Una antropología del nomadismo, una antropología del desierto debe contemplar el valor de la huella, del rastro. Porque “desierto” es un modo de vida. Y en los desiertos lo que toma valor no son las piernas de los caminantes, sino las huellas y rastros que dejan los caminantes en el andar.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anton Burgos, F. J. (2000). Nomadismo ganadero y trashumancia: balance de una cultura basada en su compatibilidad con el medio ambiente. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 20, 23-31.
- Barth, F. (1961). *Nomads of south Persia: the Basseri tribe of the Khamseh confederacy*. London: Allen & Unwin.
- Cacciari, M. (2009) [1985]. *Iconos de la ley*. Buenos Aires, Argentina: La cebra.
- Casciarri, B. (2009). Between market logic and comunal practices: pastoral nomad groups and globalization in contemporary Sudan (case studies from central and western Sudan). *Nomadic peoples*, 13, 69-91.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux (capitalisme y schizophrénie)*. París, Francia: Minuit.
- Derrida, J. (1996). *Le monoliguisme de l'autre*. París, Francia: Galilée.
- De Weijer, F. (2002). Pastoralist vulnerability study. N.p. *Afghanistan Food Security Unit, World Food Programme*. Recuperado de [ftp.fao.org/country/afghanistan/kuchi.pdf](http://ftp.fao.org/country/afghanistan/kuchi.pdf)
- Gilbert, H. (2011). This is no tour life, it's just a copy of other people's: Bedu and the Price of 'development' in South Sinai. *Nomadic Peoples*, 15, 7-32.
- Gilbert, J. (2012). Land rights and nomadic peoples: using international law at the local level. *Nomadic peoples*, 16, 78-83.
- \_\_\_\_\_. (2007). Nomadic Territories: A Human Rights Approach to Nomadic Peoples Land Rights. *Human Rights Law Review*, 7(4), 681-716.
- Katzer, L. (2005). Comunidad e identidad desde la espectrología. Un saludo al naufragio gitano. Ponencia presentada en el *I Congreso Latinoamericano de Antropología*. Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Asociación Latinoamericana de Antropología. Argentina.

- \_\_\_\_\_. (2009). El mestizaje como dispositivo biopolítico. En Tamagno (Comp.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política* (pp. 59-75). La Plata, Argentina: Biblos.
- \_\_\_\_\_. (2018). *Hacia una antropología de la biopolítica. Repensar el territorio étnico desde una etnografía de la gubernamentalidad*. Mendoza, Argentina: Universidad del Aconcagua.
- Katzer, L. et al. (2017). Bio-historia del nomadismo y de la producción territorial del NE de Mendoza. Lectura interdisciplinaria desde la ecología, la arqueología y la etnografía. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XLII(2), 345-367.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 4-23). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Marchi, P. (2010). The right to health of nomadic groups. *Nomadic peoples*, 14, 31-50.
- Medina, M.E. (2015). Casas-pozo, agujeros de postes y movilidad residencial en el periodo Prehispánico tardío de las Sierras de Córdoba, Argentina. En J. Salazar, *Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las Sierras Pampeanas (República Argentina)*. Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S.A. Segreti.
- Metreaux, A. (1937) [1929]. Contribución a la etnografía y arqueología de la provincia de Mendoza. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, (15-16), 1-66.
- Potel, H. (2008). Nietzsche y Derrida en la red. En M. Cragolini (Comp.), *Por amor a Derrida* (pp. 223-236). Buenos Aires, Argentina: La Cebra.
- Rival, L. (2006). Amazonian Historical Ecologies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, S79-S94.
- Rusconi, C. (1961-1962). *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza* (Vol. I a IV). Mendoza, Argentina: Imprenta Oficial Mendoza.
- Sarmiento, D.F. (1970) [1850]. *Recuerdos de Provincia*. Navarra, España: Salvat.
- Schlee, G. (2013). Territorializing ethnicity: the imposition of a model of statehood on pastoralists in northern Kenya and southern Ethiopia. *Ethnic and Racial Studies*, 36(5), 857-874.
- Schweitzer et al. (Eds.) (2000). *Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-Determination*. New York, Estados Unidos: Berghahn Books.
- Tapper, R. (2008). Who Are the Kuchi? Nomad Self-Identities in Afghanistan. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(1), 97-116.
- Trouillot, M-R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Estados Unidos: Beacon Press.
- Verdaguer, A. (1935). *Historia de Mendoza*. Mendoza, Argentina: El Siglo Ilustrado.

- Vignati, A. (1931). Contribución al conocimiento de la etnografía moderna de las Lagunas de Huanacache. *Notas preliminares del Museo de la Plata*, T. I, 225-240.
- Zamorano, M. (1950). Acerca de la vivienda natural en la República Argentina y especialmente en Mendoza. *Anales de Arqueología y Etnología*, T XI, 89-100.

#### FUENTES CITADAS

- Archivo Histórico de Mendoza. Sección Departamentos. Documento N° 17, Carpeta N° 575 bis, año 1879.
- Historia General del reino de Chile. En *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*. Tomo VIII N° 19 y 20, 1937, p. 250.
- Histórica Relación del reino de Chile. En *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*. Tomo VIII N° 19 y 20, 1937, p. 218-226.
- Ley 23.302, Decreto N° 155/89.
- Ley 24.071, ratificatoria del Convenio 169 de la OIT.
- Primer Censo de la República Argentina (1869). Compilado por Diego G. de La Fuente (1972). Buenos Aires, Argentina: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional.
- Primer Censo Municipal de población con datos sobre edificación, comercio é industria de la Ciudad de Mendoza (1903). Mendoza, Argentina: Tipografía y encuadernación de Cárdenas, Mas y Cía. 1904.
- Segundo Censo de la República Argentina (1895). Compilado por Diego G. de La Fuente. (1898). Buenos Aires, Argentina: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional.

Fecha de recepción: 16-03-2018 / Fecha de aceptación: 26-04-2018.



LETICIA KATZER es doctora en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata Área Antropología (2012). Es Licenciada en Antropología, por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es Profesora titular de la cátedra Antropología Aplicada (carrera de turismo) de la Facultad de Ciencias Administrativas u Sociales de la Universidad del Aconcagua. Es actualmente responsable del proyecto de AGENPCYT “Etnopolítica y gubernamentalidad en contexto etnográfico. Tensiones epistémicas y jurídico-políticas entre “comunalización” y rutinas de vida-en-común nomádicas de adscriptos étnicos Huarpes”.