

## RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD Y RECUPERACIÓN DEL TERRITORIO EN LA COMUNIDAD VILELA RINCÓN DEL SALADILLO

Abog. Agustín Pelayo

### Resumen

El presente trabajo busca analizar el proceso de etnogénesis del pueblo indígena Vilela de la Provincia de Santiago del Estero, a partir de un estudio etnográfico de la comunidad de Rincón del Saladillo. Para ello, se analizará la desterritorialización y reterritorialización de los pueblos indígenas del Gran Chaco Argentino, con énfasis en el etnocidio y el desplazamiento forzado de sus comunidades y en la posterior emergencia campesino-indígena, vehiculizada en gran medida a través del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE). A su vez, se abordará el proceso de recuperación identitaria de la comunidad, en su conexión intrínseca con la lucha por la defensa de sus tierras, territorios y recursos, indagando en los diversos caracteres socio-culturales que dan cuenta de la vigencia de las instituciones propias de su “indigenidad”, en los términos del Convenio N° 169 de la OIT. Finalmente, se tendrán en consideración los obstáculos y avances comunitarios de cara a garantizar su supervivencia, dignidad y bienestar como pueblo indígena, para lo que se explorarán las posibilidades actuales de su autodeterminación, desarrollo y disfrute de derechos humanos en clave individual y colectiva.

**Palabras claves:** Vilela; Pueblos Indígenas; Derechos Humanos; Etnogénesis; Etnocidio.

### 1. Introducción

Alicia contaba setenta y pico de años y narraba su historia. En verdad, nos hablaba de derechos. “Los derechos se ejercen luchando”, afirmaba tajante desde su silla de plástico, mientras cebaba mate dulce –muy dulce- e insistía en que comamos otro pedazo de tortilla. Hablaba de derechos o hablaba de su historia; difícil delimitarlo, cuando en el relato se entreveran, inescindibles, la lucha con la vida entera. Satisfecha y risueña, expresaba su sentir sobre esas conquistas, evocando “la inmensidad que se logra con ganar la tierra”<sup>5</sup>.

La invitación de los mayores era clara. “Ustedes son jóvenes, ustedes tienen que ver el buen vivir”, sentenciaba Mirta Coronel, referente histórica del Movimiento Campesino de Santiago del Estero – Vía Campesina (MOCASE-VC) y de la Comunidad Indígena Vilela Rincón del Saladillo.

Entre el 25 de julio y el 6 de agosto de 2022, tuve oportunidad de participar de las vigésimo quintas Pasantías Vivenciales “Monte Adentro”, organizadas anualmente por las Brigadas de Escolarización del MOCASE-VC. Las mismas son definidas como un “*espacio de encuentro de saberes y construcción colectiva en clave campesina*”, abierto al público en general, en el cual compartir con las comunidades campesinas “*en los territorios para conocer su dinámica de producción, organización y lucha*” (Pollo, 2022). Como pasante, se me asignó por destino el Rincón del Saladillo, paraje ubicado a 65 kilómetros al sur de Quimilí, en el Departamento Juan Felipe Ibarra.

El tiempo allí vivido y los relatos escuchados hicieron surgir un interrogante: ¿cómo se despobló y

---

<sup>5</sup> La frase fue dicha por Alicia Mansilla, campesina indígena, integrante de la Comunidad Indígena de Rincón del Saladillo y militante del MOCASE. En el presente trabajo, todas las citas textuales, salvo aclaración, corresponden a entrevistas no dirigidas realizadas por el autor durante su trabajo de campo en la mencionada Comunidad. Como regla general, se procurará reservar la identidad de estas personas.

como se rehabilitó el “monte”, el espacio rural santiagueño? Las historias compartidas parecían tener un denominador común: el desarraigo de las familias indígenas y la descomposición de sus comunidades a partir de la conquista, y su recomposición a medida que iban recuperando la tierra.

Por ello, en este trabajo, procuraré abordar ese proceso de desplazamiento y reemplazamiento, que se encuentra intrínsecamente conectado con su identificación etnopolítica, con el vínculo entablado con sus tierras, territorios y recursos ancestrales, y con la posibilidad de gozar de sus derechos colectivos diferenciados en clave de libre determinación<sup>6</sup>, en el contexto en que están inmersos e inmersas.

Metodológicamente, mi participación en dichas pasantías me permitió llevar adelante un -casi espontáneo- trabajo de campo, en el que la observación participante y la realización de entrevistas no dirigidas con muchos y muchas integrantes de la comunidad permitieron obtener datos valiosos a partir de la interacción. Dichos datos fueron complementados con la utilización de fuentes secundarias, como relevamientos, entrevistas, producciones audiovisuales y otros artículos académicos.

Ahora bien, es preciso destacar la apertura de la comunidad y su experiencia de interacción con visitantes a raíz de la realización de las pasantías: el trabajo de campo, si bien breve en términos temporales, resulta posible en la medida en que el diálogo es buscado individualmente y promovido institucionalmente por la organización, por lo que -en líneas generales- las personas interlocutoras suelen tener altos grados de predisposición y compromiso para el intercambio de saberes. Ello facilita la tarea de incorporar los sentidos y los marcos de referencia de la comunidad, ya que, al decir de Guber, “*sólo “estando ahí” es posible realizar el tránsito de la reflexividad del investigador-miembro de otra sociedad, a la reflexividad de los pobladores*” (2001, pp. 53).

El resultado de ese trabajo de campo dio lugar al presente texto etnográfico, cuya versión original fue presentada en 2023 en el Seminario de Derechos de Pueblos Indígenas de la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Nacional de La Plata, a cargo del Profesor Miguel Ángel Benedetti, a quien -por sus enseñanzas teóricas y del corazón- debo mucho de lo que aquí ha resultado.

## **2. Los pueblos indígenas del Gran Chaco argentino: la desterritorialización y reterritorialización.**

### ***2.1. La obliteración “originaria” de los derechos de los pueblos indígenas del Gran Chaco Argentino.***

Durante las décadas de conformación y organización del Estado Nacional argentino, concluido el proceso constituyente de 1853-1860, extensos territorios de la Pampa, la Patagonia y el Gran Chaco, habitados ancestralmente por pueblos indígenas, se encontraban fuera del dominio efectivo de las autoridades estatales. El propósito de eliminar las fronteras interiores y consolidar el control sobre dichas tierras, mandato constitucional recogido en la atribución 15 del Congreso Nacional<sup>7</sup>, se canalizó mediante la acción bélica. En el año 1884 se desarrolló la Campaña al Chaco<sup>8</sup>, bajo las directivas del Ministro de

---

<sup>6</sup>Ya el segundo párrafo del Prólogo a la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (en adelante, UNDRIP), de 2007, al afirmar “*que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales*”, da fundamento a la existencia de un plexo de derechos humanos “diferenciados o focalizados” de los derechos humanos “comunes/universales”, que resultan propios de los pueblos indígenas, teniendo por eje o núcleo el derecho a la libre determinación, y se proyectan en tres áreas claves: cultural (v.gr., la identidad, el idioma, la educación, la salud y el patrimonio cultural), territorial (propiedad comunitaria sobre tierras, territorios y recursos) y política (v.gr. autonomía de las instituciones de gobierno y jurisdicción propias, participación en los procesos de política pública estatales, derecho a la consulta previa, libre e informada). Para ampliar, ver Benedetti (2018).

<sup>7</sup>El art. 67, inciso 15, de la Constitución Nacional de 1853/1860 establecía que correspondía al Congreso Nacional “proveer a la seguridad de las fronteras, conservando el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo”. Debe tenerse presente que la manda constitucional refiere a las fronteras interiores, que las catorce provincias originarias -actuando como “provincias confinantes” de acuerdo a lo estipulado por la Ley N° 28 del 17 de octubre de 1862-, tenían con el resto de las áreas reclamadas por el Estado nacional, que serían posteriormente organizadas en los denominados territorios nacionales mediante la Ley N° 1532 del 16 de octubre de 1884.

Guerra del Presidente Julio Argentino Roca, Benjamín Victorica, expedición gemela de la Campaña del Desierto que, en 1879, Roca comandó contra los pueblos de la Pampa y la Patagonia. Esta estrategia se prolongó en un ciclo largo de incursiones militares en el área chaqueña hasta el año 1911.

No obstante, las campañas al Chaco tuvieron por objetivo principal, más allá de introducir las tierras y recursos naturales tradicionalmente poseídos y habitados por los pueblos indígenas al sistema de producción capitalista en el que Argentina se estaba incorporando, el de fijar dicha población, una vez “sedentarizada”, como mano de obra barata y dócil a disposición de la “colonización” que encaraban empresarios y aventureros pertenecientes a la cultura dominante.

El sometimiento *manu militari* de las comunidades indígenas y la destrucción de su modo de vida y de su diferencia étnica debe leerse en los términos en que Barabas (2000, p. 11) distingue al bárbaro -como pagano redimible mediante la aculturación- del salvaje -como idólatra resistente<sup>9</sup>. El Gran Chaco fue el escenario preeminente de aplicación de los planes para civilizar a las personas indígenas y suprimir su indigenidad, debido a la alta demanda de obreros en esta región recién incorporada a la economía nacional (Gordillo y Hirsch, 2010, pp. 22-23). Aquí aparece, entonces, la primera y originaria obliteración de los derechos de los pueblos indígenas en esta región.

No obstante, siendo los pueblos del Gran Chaco comunidades indómitas que no pudieron ser plegadas durante más de tres siglos por la colonización hispánica y sus sucesores republicanos, era esperable que el régimen de semi-esclavitud y subordinación étnica impuesto por los hombres de la Generación del Ochenta no pudiera permanecer sin sobresaltos. Si los sucesos que les dieron lugar se vinculan a expresiones de resistencia y de libre determinación frente a las condiciones impuestas, las masacres de Napalpí y Rincón Bomba aparecen también como respuesta estatal al resurgimiento del indígena “salvaje”, sacrificable -en línea con Barabas- por la imposibilidad de su asimilación.

En la reducción de Napalpí, en la Gobernación del Chaco, se concentraron un millar de personas indígenas de las etnias qom (toba) y moqoit (mocoví), manifestándose en huelga contra el sometimiento a trabajo sin paga dineraria y la prohibición de salir del territorio que les impuso el gobernador, lo que les impedía emplearse temporariamente en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy. La huelga ponía en juego el desenvolvimiento de la pujante producción algodonera chaqueña. El 19 de julio de 1924, por orden del gobernador Fernando Centeno, el monte y las tolдерías fueron atacadas por vía aérea con armas incendiarias, y luego acibilladas entre 400 y 500 personas con fusiles Mauser y Winchester, utilizándose por el breve lapso de una hora más de cinco mil cartuchos. La mayoría de los sobrevivientes fueron cruelmente ultimados, mutilándose y exhibiéndose públicamente sus cuerpos e inhumándose los en fosas comunes. Otros pocos lograron huir, debiendo permanecer ocultos largo tiempo, soportando el hambre, la sed y el frío, para evitar ser capturados (Trincheró, 2009, pp. 49-53).

En el Juicio por la Verdad desarrollado desde 2019 por el Juzgado Federal N° 1 de Resistencia, el Poder Judicial reconoció los hechos y la responsabilidad estatal por la planificación, ejecución y encubrimiento de la masacre, calificada como crimen de lesa humanidad, pero enmarcada en un “*proceso de genocidio de los pueblos indígenas*”. Consideró, a su vez, que a raíz de la masacre y de “*una sistemática opresión, las generaciones posteriores de los pueblos Moqoit y Qom sufrieron el trauma del terror, el desarraigo, la pérdida de su lengua y su cultura*” (JFR 1, 2022).

---

<sup>8</sup>La expedición de Victorica estuvo precedida por varias expediciones encabezadas por el coronel Napoleón Uriburu, por órdenes del presidente Domingo Faustino Sarmiento. Así, se considera que el periodo de “conquista del Chaco” se extendió entre 1870 y 1911.

<sup>9</sup> En ese sentido, al decir de Clastres, el etnocidio “admite la relatividad del mal en la diferencia” (1996, p. 57).

Con el caso de Rincón Bomba es posible identificar claras líneas de continuidad, tanto en su vinculación con la explotación laboral y la subordinación en la que se encontraban los pueblos indígenas chaqueños, como en cuanto a la represión estatal al servicio de los intereses del empresariado rural. En abril de 1947, varios miles de indígenas (de los pueblos qom, mocqoi, chorote, wichí, pero principalmente pilagá) habían sido trasladados a la zona de Orán, Provincia de Salta, ubicada a algunos cientos de kilómetros de sus hogares, para trabajar en la zafra para el latifundista Robustiano Patrón Costa. Al descubrir que la paga era considerablemente menor a la prometida, iniciaron una huelga y fueron expulsados del ingenio. Careciendo de trabajo y de medios para volver a sus lugares de origen, iniciaron una marcha masiva a pie hacia el territorio de Formosa, asentándose finalmente en el paraje de La Bomba, cercano a la localidad de Las Lomitas.

Famélicos y enfermos, mendigaron ayuda, que en principio fue brindada por la comunidad. Incluso el presidente Juan Domingo Perón envió tres vagones de tren con asistencia humanitaria, pero llegó a la estación sólo un vagón con alimentos en mal estado. Alrededor de cincuenta personas indígenas murieron intoxicadas, mientras entre la población criolla se gestaba un imaginario de peligrosidad en relación a la posibilidad de que se produjera el “último malón indio”. En octubre, centenares de gendarmes rodearon el asentamiento Pilagá, atacándolos con fuego de metralla al atardecer del día 10. En las jornadas siguientes, la persecución y fusilamiento de los sobrevivientes en fuga continuó por toda la región, sumándose la utilización de aviones y la quema e inhumación de cuerpos en fosas comunes. Aunque indeterminado, por miles se estima el número de víctimas entre asesinados y desaparecidos, siendo reducidos los pocos sobrevivientes (Trincheró, 2009, pp. 53-56; ENDEPA, s/d; JFF, 2019).

Por una demanda presentada por la Federación de Comunidades Indígenas del Pueblo Pilagá, el Juzgado Federal de Formosa declaró<sup>10</sup>, en julio de 2019, que los hechos, por los que se reprimió “una manifestación de resistencia política y religiosa” en un contexto de “conflicto de base cultural, racial y económico” constituían crímenes de lesa humanidad<sup>11</sup> y responsabilizó por ellos al Estado Nacional (JFF, 2019).

Ambos momentos genocidas, apenas eslabones de una historia larga de obliteraciones, evidencian el lugar de subordinación asimilada o inexistencia diferenciada que la sociedad dominante les otorgó en la vida nacional a los pueblos indígenas, “preexistentes” según el constituyente de 1994, que habitaron ancestralmente el Gran Chaco.

## **2. 2. Pueblo Vilela: ¿extinción u ocultamiento?**

Entre los pueblos conocidos por los colonizadores españoles a su llegada a Abya Yala se encontraban el pueblo Vilela, sobre el cual impactó la conquista con consecuencias deletéreas: fuerte retracción de la población, gran dispersión geográfica y desarticulación política y cultural (Canal Encuentro, s/d).

Los y las Vilelas habitaban en tiempos prehispánicos el Chaco sudoccidental, pero el contacto y la presión de otros pueblos -tanto de guaycurúes por el este como de maticos por el norte- los acercó a culturas del piedemonte andino y colaboró en su proceso de sedentarización. Considerados un pueblo

---

<sup>10</sup>Resulta interesante resaltar de la sentencia dos elementos vinculados a los derechos humanos en clave colectiva. Primero, en este expediente son los mismos pueblos indígenas en emergencia quienes, al interponer demanda, se apropian de las herramientas jurídicas para, aprovechando los intersticios del sistema, utilizarlo en el proceso de reivindicación de su diferencia étnica que requiere, a nuestro criterio, necesariamente la reparación estatal y la memoria del despojo y la muerte de sus antepasados. Segundo, que las reparaciones ordenadas fueron pensadas con enfoque diferencial, considerando víctima a la comunidad étnica colectivamente (ver punto 4.b).

<sup>11</sup>Aunque –en nuestra opinión– en forma sumamente endeble, fue la Cámara Federal de Resistencia quien calificó los hechos como genocidio, frente a la omisión del a quo, y a pedido de la actora recurrente (CFR, 2020).

“pacífico”, fueron por ello objeto de colonización dado que su presunta “docilidad” facilitó su reducción en misiones de la Compañía de Jesús y su utilización como aliados militares frente a los guaycurúes. A partir del año 1734, se fundaron cuatro misiones jesuíticas (ubicadas en los sitios de Petacas, Macapillo, Ortega y Valtoleme) en el cordón del Río Salado. No obstante, el número de sus integrantes disminuyó a medida que las enfermedades y las fugas se sumaron a la entrega de indígenas a vecinos de la ciudad de Santiago del Estero, encomendados para labores agrícolas. La población Vilela de dichas reducciones, según fuentes contemporáneas a la expulsión de la orden jesuita, rondaba el millar de personas, a lo que se sumaban otros tantos de vida “errante” (Domínguez, 2006).

El desmantelamiento del sistema de misiones y reducciones derivó en un proceso de fuerte dispersión. Algunos grupos permanecieron viviendo en las zonas de monte cercanas al Río Salado, y serían los ascendientes de los Vilelas que actualmente habitan la Provincia de Santiago del Estero, aculturados progresivamente con la población “criolla”. Otros grupos iniciaron procesos migratorios, asentándose a fines del siglo XVIII en la costa alta y media del Río Bermejo. Las fuentes de exploradores y conquistadores indican que a fines del siglo XIX se los encuentra habitando en las márgenes del Paraná, y participando de algunos movimientos de resistencia comandados por el cacique Leoncito. En todos esos procesos migratorios, los conflictos derivados de la presión territorial sobre pueblos guaycurúes y qom habrían incidido en una mayor detracción demográfica.

Durante el siglo XX, la pista del pueblo Vilela (tanto en Santiago del Estero como en Chaco) se pierde. Ya no existen referencias “a asentamientos o agrupaciones Vilelas, sino a pequeños grupos familiares integrados socialmente en comunidades con otros pueblos indígenas o en barrios periféricos de distintas localidades chaqueñas” (Domínguez, 2006, p. 205).

En su estudio sobre el pueblo Vilela de la Provincia del Chaco, Domínguez, Golluscio y Gutiérrez (2006, pp. 207-209) lograron reconstruir el proceso de auto-invisibilización u ocultamiento que encararon las familias Vilelas a partir de algunos hitos: la renuncia a la jefatura política que uno de los últimos caciques realizó en la década de 1950, y el abandono de la transmisión de los últimos elementos culturales persistentes durante los años 60 y 70: la lengua Vilela, las ceremonias rituales colectivas y las prácticas funerarias y cementerios comunales. Atribuyen dichas decisiones tanto a la “*percepción de la frágil situación intragrupal como al deterioro de las relaciones interétnicas*” con indígenas qom y wichís (con quienes se asimilaron al compartir el trabajo semi-esclavo en obrajes y algodones) y con la población blanca<sup>12</sup>. Precisamente por ello, es que consideran a “*la pérdida de la capacidad para instrumentar formas de representación y mecanismos de acción colectiva*” como evidencia del “*grado de deterioro del entramado sociocultural de la población Vilela*” (pp. 222-223) en el Chaco, obstáculo que -desde nuestro punto de vista- no tuvo correlato con el proceso de etnogénesis desarrollado por las comunidades que habitan el Chaco santiagueño, como lo veremos más adelante (*infra*, acápite III.4).

### **2.3. La emergencia campesina en Santiago del Estero.**

En *La emergencia indígena en América Latina*, señalaba José Bengoa que “*la mayor parte de los movimientos campesino-indígenas en América Latina están ligados a desplazamientos forzosos de población*” (2007, p. 107, el resaltado es nuestro). Desde esa perspectiva, podremos analizar el

<sup>12</sup> El estudio etnográfico encarado por él y las autoras citadas tiene una base lingüística. Por ello, no incluyó a poblaciones Vilelas que permanecieron en Santiago del Estero, las cuales reemplazaron la lengua Vilela por el quichua santiagueño desde tiempos coloniales en el marco de las reducciones jesuíticas. Ver Canal Encuentro, s/d.

surgimiento y transformaciones del Movimiento Campesino de Santiago del Estero.

Hay consenso en cuanto a la existencia de un ciclo latinoamericano de emergencia de movimientos indígenas, surgido en los años ochenta y consolidado durante la década del 90, como respuesta contrahegemónica a la profundización de la globalización y a la imposición, finalizada la Guerra Fría, del ideario neoliberal a nivel global. Esta reacción, independientemente de las circunstancias en que tuvo origen, constituye “*una expresión reestructurada de la misma lucha centenaria*” de los pueblos indígenas, pero expresándose ahora “*a través de un nuevo tipo de discurso y de acción. [...] de una reelaborada praxis etnopolítica, que se ha adaptado a las cambiantes circunstancias por las que atraviesan los sistemas interétnicos locales, regionales y continentales, tratando de manifestarse en términos que sean comprensibles dentro de los parámetros impuestos por el logos dominante*” (Bartolomé, 2006, p. 232). Eso mismo señalaron los pueblos indígenas reunidos en Quito, en julio de 1990, cuando expresaron que, aun cuando darían una respuesta comprometida y combativa en rechazo a las celebraciones por el quinto centenario del inicio de la conquista y colonización europea<sup>13</sup>, la lucha presente no resultaba “*un mero reflejo coyuntural por la recordación de los 500 años de opresión*” (Declaración de Quito, 1990). Ahora bien, en el espacio geográfico de Santiago del Estero, Barbeta (2015) señala que en el año 1963 se dan los primeros desalojos de sus tierras de familias campesinas en la zona de Añatuya, Departamento de Taboada, y que tales desahucios aumentaron exponencialmente configurando una situación de “*exclusión silenciosa*” durante casi tres décadas, en que la violencia contra los poseedores de las tierras rurales no tuvo un correlato con una antagónica consolidación de acciones u organizaciones gremiales campesinas.

Es considerado como un momento bisagra en ese proceso el denominado “Grito de los Juríes”: el 29 de octubre de 1986, se realiza en la localidad de Los Juríes (Departamento de Taboada) una movilización popular en defensa de la tierra, que reúne a 1500 campesinos de la zona y de otros lugares de la provincia (Barbeta y Domínguez, 2016, p. 10). Fue un primer pulso al régimen autoritario del gobernador Carlos Juárez y a la policía de Antonio Musa Azar.

En esta emergencia han tenido incidencia, por un lado, la experiencia de movilización que en las áreas rurales de la provincia significaban las frecuentes peregrinaciones religiosas del campesinado al santuario del Señor de los Milagros de Mailín (con su parangón en las Fiestas de la Virgen de Huachana, en el norte santiagueño), así como la consolidación del trabajo pastoral encarado por sacerdotes vinculados a la Teología de la Liberación, que impulsaron la concientización jurídica de las familias campesinas y la conformación de equipos técnicos de apoyo a sus reivindicaciones.

Para fines de la década, en múltiples departamentos se habían conformado –casi simultáneamente– organizaciones campesinas que dieron en llamarse “centrales”. La confluencia en mesas de alcance provincial de delegados de dichas centrales, y un proceso de diálogo desarrollado entre diciembre de 1989 y agosto de 1990, llevó a la fundación del Movimiento Campesino de Santiago del Estero, en Quimilí, el día 4 de agosto de 1990 (Barbeta, 2020; MOCASE, 2012, pp. 10 y 61). Se plantea, en su acta fundacional, “*buscar soluciones a problemas comunes, ser representantes de los campesinos ante las autoridades, apoyar las peticiones de cada una de las organizaciones que lo integran respetando su autonomía, promover la capacitación en cooperativismo y gremialismo, y mejorar la calidad de vida de*

---

<sup>13</sup> Sobre la errónea doctrina del descubrimiento, que el Reino de España y muchos estados nacionales revisitaron discursivamente y pretendieron legitimar en ocasión de las efemérides de 1992, véase el informe elaborado para el Foro Permanente de las NN.UU. para Cuestiones Indígenas (John, 2014).

*los pequeños productores”.*

La expansión de la base social del movimiento, con la incorporación de nuevas familias campesinas y de centrales de otros departamentos, coincidió con la adquisición de un discurso jurídico reivindicativo de la posesión histórica de las tierras que habitaban que, en un primer momento, se centró en las herramientas de defensa de la posesión brindadas por el Código Civil, y cuya estrategia central en sede judicial fue la interposición de excepciones por prescripción adquisitiva veintañal. No obstante, el enfoque privatista en el litigio jurídico tuvo sus implicancias: imposibilitaba la usucapión comunitaria de aquello que en los hechos era comunitariamente poseído, a lo que se adicionaba que (en ese tiempo, y actualmente) *“la práctica interpretativa de los jueces confluye en fallos que o bien implican el desalojo de las familias campesinas [a causa de dificultades probatorias, rigor formal, preconcepciones de los operadores judiciales], o bien tienden a otorgar en propiedad superficies menores a las reclamadas por los campesinos”* (Barbetta, 2010, p. 143).

Esas dificultades jurídicas se sumaron a divergencias sobre la forma de organización interna (horizontalidad y delegación versus centralización y representatividad) y al nuevo paradigma que surgió con las transformaciones normativas operadas por la reforma constitucional de 1994 y la ratificación, en el año 2000, del Convenio N° 169 sobre “Pueblos Indígenas y Tribales” de la Organización Internacional del Trabajo. En 2001, el MOCASE se fractura, dividiéndose en dos organizaciones. El MOCASE – Vía Campesina asumió una estructura descentralizada y horizontal, estableciendo un sistema de toma de decisiones por consenso y un trabajo en diversas comisiones, tales como Producción y Comercialización, Salud, Formación, Territorio, y Comunicación, entre otras.

Los logros evidenciados por la organización son variados: más allá de la lucha por el territorio, contra los desalojos y por el mejoramiento de las condiciones de vida campesinas, el MOCASE-VC implementó radios comunitarias, articuló redes de manufactura y de comercialización cooperativa de la producción rural (incluyendo carnicerías, producción y envasamiento de dulces, quesos y miel), y gestionó proyectos de construcción de viviendas, equipamiento comunitario e infraestructura. Asimismo, propendió a la formación en género con un enfoque feminista indígena, y creó instancias educativas formales: la Escuela de Agroecología, en 2007, en Quimilí, y la Universidad Campesina (UNICAM), en 2011, en Pozo de Agua; espacios que configuran ámbitos de formación tanto técnica como política.

No obstante, lo que nos resulta especialmente pertinente –a los fines de este trabajo- es el proceso identitario por el que muchas del alrededor de 9000 familias campesinas que integran el movimiento lograron reconocerse colectivamente como comunidades indígenas, dando lugar a notables consecuencias jurídicas. Dicho proceso, que analizaremos más adelante, ha estado mediado por la incorporación y articulación del MOCASE a otras organizaciones campesino-indígenas preexistentes, en las que confluyeron con movimientos que tenían una concepción etnopolítica más consolidada: el Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI), la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC, y con ella, los contactos asiduos con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra –MST- brasileño); y a nivel global, con la Vía Campesina.

Así, y retomando la cita de Bengoa que dio inicio a este apartado, son los desplazamientos forzados los que han posibilitado el surgimiento de un movimiento campesino que, con el transcurso del tiempo,

adicionaría -en proceso de etnogénesis- su carácter indígena. Como veremos, una cualidad del proceso de emergencia indígena y de los conflictos etnopolíticos que habilitó es que, en clave de derecho a la libre determinación, la histórica reivindicación por la tierra devino en reclamación por territorios y autonomía (Toledo Llancaqueo, 2005, p. 84).

### **3. La mirada de los rebeldes.**

Cuando la lluvia no lo vuelve intransitable, el camino polvoriento que lleva desde El Colorado hasta Rincón del Saladillo zigzaguea entre un sinfín de plantaciones de soja y algunos restringidos resabios de monte silvestre<sup>14</sup>. El bosque chaqueño escasea en el paisaje rural del departamento Juan Felipe Ibarra, exceptuando aquellas tierras cercanas a las salinas. No obstante, luego de un recodo en el camino, la aparición de un cartel marca también el comienzo de un área de monte casi inalterada. Relatan que ese letrero la habría sido instalado por la comunidad, junto a algunos pasantes, luego de la expulsión de los “invasores carboneros”. Reza con contundencia: “*MO.CA.SE V.C Está Usted en Territorio Indígena del Rincón del S. Cuna de los Revelde*” (sic).

En el presente apartado, buscaremos describir y analizar cómo los pobladores y pobladoras del Rincón del Saladillo se configuraron comunitariamente adscribiéndose al pueblo indígena Vilela, de qué modo se rebelaron, qué consecuencias tuvo ello para sus vidas en cuanto al disfrute de derechos individuales y colectivos, con especial énfasis en los derechos diferenciados, y cuáles son los desafíos que se les plantean en el disfrute de su derecho a la libre determinación.

#### **3.1. Las condiciones de vida previas a la organización.**

De acuerdo a los relatos de diversos integrantes de la comunidad, la vida rural en el periodo previo a la emergencia del movimiento campesino indígena se caracterizaba por las duras condiciones que debían afrontar las familias para su supervivencia.

Las personas mayores de la comunidad plantean que toda familia se debatía —en general- entre dos proyectos de vida alternativos, igualmente complejos: emplearse como jornaleros para los empresarios de la región, o producir para la venta en el mercado regional. Cualquiera opción implicaba, resulta evidente, la inserción de las familias campesino-indígenas en la lógica extractivista impuesta por el Estado argentino en la región chaqueña. En el imaginario “criollo” de la provincia, trabajar o producir para otro era una señal de que se había dejado de vivir “como salvaje” y que “ya se habían civilizado”, en contraposición a los antepasados remotos (Concha Merlo, 2021).

La opción de emplearse en los obrajes madereros, en la fabricación de carbón y tanino, en el hacheo y destronque de campos, en la cosecha de algodón o en los puestos ganaderos solía implicar la modalidad de trabajo “golondrina”, sujeto a los tiempos estacionales que implicaba la producción, en ocasiones por apenas dos o tres meses. Los relatos rememoran viajes a algodonaes del Chaco e incluso a ingenios azucareros tucumanos, y explicitan también las condiciones de explotación y semiesclavitud que caracterizaban a dichos ambientes.

Ahora bien, más allá de las humillaciones y pesares que implicaba el régimen laboral en obrajes y

---

<sup>14</sup> Se denomina “monte”, en lo cotidiano, a las áreas que conservan la cubierta arbórea propia del bosque chaqueño. Resultan ilustrativas del avance del desmonte las imágenes satelitales de los mapas 2 y 3; ver anexo.

algodonales, hay dos aspectos que han sido recurrentemente resaltados en los relatos.

El primero tiene que ver con la vivencia comunitaria. Era frecuente escuchar, en particular de los varones, expresar que *“salir de golondrina es separarse de la familia”*. La distancia física entre familiares y vecinos resultaba un factor profundamente desarticulador de toda vida comunitaria.

En segundo término, emplearse para empresarios de otros lugares imposibilitaba el aprovechamiento de la propia actividad productiva y el asentamiento estable de las familias. Las parejas que tenían hijos solían permanecer juntas durante estas migraciones internas, lo que impedía la escolarización continua de los niños y niñas. Una señora adulta mayor relataba que

*“al volver no tenías nada más que algo de dinero que se te acaba en poco tiempo. A veces el rancho estaba quemado, o caídas las paredes, y había que empezar de cero. La plata menos aún rendía. No podías tener animales porque varios meses no los podías cuidar. O, si se quedaba la mujer con los changos, ella sola ponía el cuerpo a los desalojos”*.

La opción de permanecer en sus territorios produciendo para la demanda propia y la del mercado también fue señalada con frecuencia. Muchas familias indígenas apostaron a obtener bienes mediante la agricultura, la ganadería, la caza y la recolección, de acuerdo a sus saberes y técnicas tradicionales, a fin de satisfacer sus necesidades. Ello no sin resolver múltiples dificultades, como el acceso al agua, que en muchos casos implicaba jornadas completas de viaje en busca del recurso<sup>15</sup>.

Los discursos plantean, no obstante, cierta tensión entre los hábitos de producción y consumo tradicionales y los adquiridos a partir de la progresiva aculturación con la población criolla con la que convivían en la región. Se señalaba que

*“el plástico llegó hace veinte años. Antes, era bolsa de harpillera. Antes, el pueblo estaba lejos. Se iba una vez por mes a buscar mercadería: yerba, azúcar, algún fideo. Pero llevaba al menos dos días perdidos ir, incluso en sulky. Por eso, uno tenía un terrenito y tenía que vivir de lo que saliera de ahí. No había azúcar a veces, pero se usaba miel de monte. Nunca había aceite, siempre se usaba grasa”*.

Del mismo modo, entre los años setenta y ochenta, los pobladores y pobladoras del Rincón del Saladillo comenzaron a cultivar algodón, que vendían a un intermediario, el cual venía al pueblo y *“traía mercadería”*. La ruptura de los acuerdos con este intermediario suele señalarse como uno de los dos hitos que impulsaron la organización comunitaria. Al descubrir que el comerciante pagaba precios distintos a cada familia, la comunidad decidió acopiar toda la producción en el galpón donde hoy se encuentra el centro comunitario, y fijar ellos mismos el precio uniforme para toda la zona. Los relatos marcan que la reformulación de las condiciones por parte de las familias campesinas no fue del agrado del comerciante, que pronto dejó de concurrir al paraje.

El segundo hito organizativo fue la construcción de la escuela. La larga lucha de Don Raimundo Gómez y del Padre Ángel Strapazon permitió que se lograra la construcción de un rancho y la asignación

---

<sup>15</sup> Señalaba la misma señora que *“cuando llegaron las dos primeras familias, de “Vilelas”, se instalaron, desmontaron y comenzaron a cultivar: algodón, sandía, calabaza, mandioca. No teníamos agua, salía salitrosa y amarga. El encargado de la estancia, dado que [el empresario] no quería que agarremos agua de su pozo, nos dejaba ir a robarle de noche. Le decía que “los indios” iban a matar vizcachas y por eso entraban. Para buscar el agua íbamos con la zorra, pasábamos la noche, eran doce kilómetros para traer el agua”*.

de una maestra por parte de las autoridades estatales. Ambos tenían la convicción de que el acceso a la educación era necesario tanto para garantizar un mejor proyecto de vida a los niños y niñas de la comunidad, como para lograr el asentamiento de las familias en el territorio de Rincón del Saladillo.

En fin, vale decir que la memoria de las condiciones de explotación y subordinación, sumamente fresca, se revela en toda la construcción posterior del MOCASE. Raimundo relata que, cuando comenzó a visitar a las familias campesinas de la zona, previo a la fundación del Movimiento, lo hacía *“para que ellos conozcan y sepan qué es lo que les corresponde y cómo defenderse y cómo tienen que trabajar. Para que anden mejor. **Que no sean peón de nadie, ellos que sean peón y patrón para que vivan mejor**”* (MOCASE, 2012, p. 48. El resaltado es nuestro).

### **3.2. Del desplazamiento forzado a la vuelta al campo.**

El desplazamiento forzado sufrido por la población rural de la zona es difícil de cuantificar, pero los relatos de diversos integrantes de la comunidad son unívocos. Aun cuando Santiago del Estero sigue teniendo una alta población rural, se evocaba un monte densamente poblado que ya no existe.

Esa idea es conteste con las cifras que evidencian el estancamiento de la población y el derrumbe de la tasa de crecimiento intercensal experimentado en la provincia a mediados del siglo XX. Entre los censos de 1947, 1960 y 1970, la población decayó y luego creció muy levemente (479.473, 476.503 y 495.419 habitantes, respectivamente), en contraste con las altas tasas de fecundidad que la caracterizaban. Si la tasa de crecimiento poblacional anual a nivel provincial y nacional en el periodo 1914-1947 estuvieron prácticamente equiparadas, en el periodo 1947-1960 sería a la inversa: 17,3 ‰ nacional, y -0,5 ‰ en Santiago del Estero. Lo mismo sucedería en el periodo 1960-1970 (15,6 ‰ contra 3,9 ‰), y recién se equipararían a partir del censo de 1970 (INDEC, 2022).

Esos guarismos dan cuenta de un marcado proceso migratorio interno, que no es ajeno a la realidad demográfica nacional durante el periodo de industrialización por sustitución de las importaciones desarrollado en la Argentina entre 1930 y 1976.

Así, los pobladores expresaban que *“yo creo que el noventa por ciento se han ido desalojados. Es que, en esa época, cada un kilómetro que hacías había un rancho, ibas por los caminos o la ruta y veías puras represas”* o que *“dos tercios se han ido”*. La conformación de la nueva realidad urbana no sería ajena al proceso; ya que *“la gente que viene de Los Tobas, de Juríes, de Colorado, de todos los pueblos, todas son familias que fueron desalojadas”*<sup>16</sup>. Pero quienes viven en Rincón no son tampoco ajenos a los mismos desplazamientos: *“Don [R.], de Bajo Pozo, su familia fue desalojada, sus padres se fueron a Buenos Aires y él, con ocho años, se quedó con su tío en Saladillo”*.

Sobre cómo se ejecutaban estos desplazamientos, los relatos son variadísimos. Pudieron intervenir o no el poder judicial o las fuerzas de seguridad, pudo mediar la compra de tierras fiscales, la estafa mediante documentos adulterados, la coacción para la venta de las tierras o la mera amenaza; en ocasiones se presentaron grupos armados, en otros casos abogados o empresarios. Sin embargo, los denominadores comunes eran claros: el analfabetismo y el desconocimiento jurídico de los pobladores campesinos indígenas, sumado a la subordinación histórica a las poblaciones “blancas”, y al nulo acceso a la justicia para procurar la defensa de sus derechos. Señalan que eran desalojados

<sup>16</sup> Se trata de diversos pueblos cercanos. Téngase presente la cantidad de localidades de la zona que tienen nombres atribuidos a la presencia de pueblos indígenas: Tobas, Vilelas, Los Juríes.

*“Porque no sabían que eran dueños, que podían resistir. En su época, Juárez vendía miles de hectáreas por cinco pesos; y estaba la policía de Musa Azar. Venía cualquiera -como los turcos- o corría el rumor de que había alguien que compró las tierras, y la gente se iba” “Venía alguien diciendo que tenía papeles, y la gente armaba el bolsito y se iba. Si le compraban tierras o les prometían que les iban a dar plata, la plata duraba unos meses cuando te ibas al pueblo, para comer. Y después no tenías trabajo ni donde quedarte, y ya no podías volver”. “Han matado animales, quemado ranchos, envenenado pozos, mandado policías, bandas armadas” (registro propio).*

*“El terrateniente que viene y compra miles de hectáreas, pasaba las topadoras y la gente se tenía que ir, en el mejor de los casos le daba un par de hectáreas y se iban a vivir ahí, o unos pesos y se iban ahí” (MOCASE, 2012, p. 27).*

En particular, en Rincón del Saladillo se recuerdan dos conflictos por el territorio. El primero fue con un empresario carbonero, oriundo de Santa Fe, que se instaló por la zona de monte cercana al acceso al pueblo, diciendo que era propietario de las tierras. Intentó explotar los recursos madereros hasta que fue echado del territorio.

El segundo fue un empresario, que intentó instalarse en la zona de la “Colonia”<sup>17</sup>, entre las salinas, en septiembre de 2010. Sus operarios llegaron con máquinas y abrieron un camino y una especie de “pista de aterrizaje”, que los integrantes de la comunidad asociaban a posibles actividades de narcotráfico. Conforme un relato común, la comunidad entera –hombres y mujeres, incluso personas adultas mayores- concurrió a expulsar a los invasores, los que regresaron al año siguiente con bandas armadas. En esa ocasión, uno de los operarios le disparó en la cara a un integrante de la comunidad, sin haber salido el tiro, pero fueron finalmente expulsados.

Para los integrantes de la comunidad, es claro que la organización del MOCASE significó un cambio en la respuesta de las comunidades campesinas a los desalojos. Lo explicitan al señalar que “nuestros abuelos también han sido desalojados. Pero en esa época, para esta zona, no había organizaciones” (MOCASE, 2012, p. 56). La organización permitió a las comunidades empoderarse y hacer frente no solo a los desalojos sufridos en carne propia, sino a los de comunidades de toda la Provincia. Se tornó frecuente que los “mocaseros” viajen a apoyar a otras comunidades en que urgía o se actualizaba algún conflicto territorial; solidaridad que, como veremos, está asociada también a una profunda concepción sobre la tierra que es ajena a las lógicas de la producción capitalista. Una pobladora del Rincón del Saladillo relataba que, a su hija, que iba con su nena de dos años de edad a defender de los desalojos a otras comunidades, la policía le decía “váyase, señora, que aquí va a correr sangre”, a lo que ella respondió: “*si cuerre sangre es por defender mi territorio, así que guerra a la tierra*” (sic).

En línea con lo postulado por Haesbaert (2012, p. 27), se observa aquí cómo el fenómeno de reterritorialización en grupos subalternizados se da por “*apropiación simbólica y vivencial del espacio*”, frente a la territorialización por dominación que es notoria cuando quienes territorializan son los grupos

---

<sup>17</sup> La Comunidad denomina “las colonias” al área que dedicaron a actividades agrícolas. Por su ubicación, pasando las salinas, y a falta de boyeros, les permitía mantener los cultivos alejados del ganado. Ver Mapa N° 3.

hegemónicos.

Va de suyo que este fenómeno de desplazamiento de la población campesina e indígena no es exclusivo de la zona; se encuentra sumamente documentado que se trata de una problemática general a todos los pueblos indígenas de Argentina, y así lo ha señalado el Relator Especial de NN.UU., James Anaya (2012): “familias indígenas han sido desalojadas de las áreas donde vivían, y a veces han tenido que migrar a las ciudades cercanas a buscar oportunidades laborales, viviendo a menudo en condiciones de extrema marginación y miseria” (párr. 39).

### **3.3. Dos modelos para el campo.**

La construcción de escuelas y caminos, la comercialización justa de la producción y la defensa de las tierras, territorios y recursos propios de las comunidades y familias indígenas campesinas hizo avanzar la movilización en Rincón del Saladillo y en toda el área circundante, impulsados en gran medida por las visitas efectuadas a otros parajes por el Padre Ángel Strapazon y por Don Raimundo Gómez. Producto de esos años de recorridos, de los contactos con experiencias de otros departamentos de la provincia y de múltiples reuniones desarrolladas en Quimilí desde fines de 1988, en agosto de 1989 se conformó en Quimilí la Comisión Central de Pequeños Productores Ashpa Sumaj<sup>18</sup> (CCPPAS), que englobaba a alrededor de 400 familias campesinas de los departamentos Moreno y Juan Felipe Ibarra (MOCASE, 2012, p. 145), que confluiría con otras centrales para formar el MOCASE un año después.

El surgimiento de un movimiento que postulaba la defensa de una manera concreta y diferencial de vivir la ruralidad terminó de plasmar, en el debate público, la contraposición entre dos modelos prácticamente inconciliables para el campo santiagueño: el agronegocio versus la agricultura familiar.

Santiago del Estero, territorio de clima subtropical con estación seca, es un ambiente de llanuras extensas y áridas, intercaladas con alguna serranía, en que se desarrolla un paisaje de sabanas y monte propio del bioma del sector occidental del Gran Chaco. Es una de las provincias que más se ha visto afectada por la expansión del proceso extractivo exportador que, en las últimas cinco décadas, ha expandido las fronteras de la “pampa húmeda” y “fomentado el interés comercial hacia tierras anteriormente consideradas “improductivas” (Pena, 2022). Pero la aridez que la diferencia de la Pampa Húmeda coadyuva a la “injusticia hídrica” que el neoextractivismo agrario provoca mediante la apropiación y el acaparamiento de las aguas subterráneas para el monocultivo de soja.

Esta “pampeanización” es parte de la “incesante (des/re) territorialización de economías, sociedades y poder; que sería uno de los aspectos distintivos de la globalización económica en estado puro”, (Toledo Llancaqueo, 2005, p. 83), capaz de destruir colectivos sociales configurados con una fuerte base territorial, como son los pueblos indígenas.

Frente al modelo empresario de campos vacíos, las comunidades plantean la producción familiar y campesina, que demográficamente implica un campo poblado densamente. Frente a la utilización de agroquímicos, se postula la agroecología como práctica, que respete la biodiversidad del monte y posibilite un modelo productivo agro-silvo-pastoril. Como meta, frente a una ruralidad orientada a la exportación de *commodities*, el MOCASE plantea la soberanía alimentaria como eje, enmarcado en el derecho a la libre determinación de los pueblos para definir qué producir, cómo hacerlo y para quién

<sup>18</sup> En quichua santiagueño, *ashpa sumaj* significa “tierra hermosa”.

(Colombo y Pagnucco, 2020; MOCASE, 2012, p. 12). En ese sentido, reivindican que las comunidades campesino-indígenas son las que producen los alimentos que consumen y que demandan las áreas urbanas, y que con agroecología puede producirse alimentos saludables y nutritivos.

No obstante, ambos modelos resultan, tal como se desarrolla hoy en día el agronegocio, incompatibles. Para Alicia Mansilla, *“ha llegado la soja y ha llegado el mal. Como hay soja hay enfermedades también, por los químicos”*. (Canal Encuentro, s/d). El desmonte y la implementación del monocultivo de soja ha afectado severamente los territorios y recursos de la región y profundizado el proceso de desertificación del medio ambiente.

La agricultura se encuentra severamente obstaculizada. Los pobladores del Rincón del Saladillo expresaban que el agua no alcanzaba para el riego, por lo que las plantaciones de frutales y hortalizas no resistían el calor y la sequía. Y si bien es posible cultivar maíz, algodón, sandía, melón y calabaza, tampoco resisten los agroquímicos de los campos sojeros aledaños: *“cuando pasa el avión fumigando, mata todo. Se han perdido en un día cultivos enteros”*. También expresan críticas a los proyectos de modificación de la Ley de Semillas, que impediría cultivar con semillas “criollas”; consideran que sus semillas tradicionales tienen mejor gusto y son más saludables, aunque *“no se vean lindo a los ojos, como publicidad”*<sup>19</sup>.

Las prácticas tradicionales de casa y recolección también sufren el impacto de los desmontes, que *“han hecho que el acceso a y la disponibilidad de los animales de caza y pesca, plantas y miel de recolección [...] se vean severamente afectados”* (Anaya, 2012, párr. 39).

Desde tiempos inmemoriales los Vilelas “melean”, tal como llaman a la actividad de recolectar la silvestre “miel de palo” que crece dentro de los troncos de algunas especies arbóreas. La miel de palo es utilizada en la gastronomía, por sus características endulzantes y nutritivas, así como para curar heridas como la picadura de víbora, de acuerdo a sus saberes tradicionales. Pero resulta difícil encontrarla: *“a veces se me pasa el día así, [...] buscando. Ya quedan pocas plantas”*. Lo mismo sucede con los múltiples “yuyos” y plantas medicinales que recolectaban del monte; expresaban quienes solían juntarlas que *“las que están cerca de los campos de soja ya no curan. No tienen sabor. Hay que meterse monte adentro para buscar”*.

Finalmente, la caza de animales silvestres suele practicarse en grupos de al menos cuatro o cinco personas, que se adentran en el monte y pasan una o varias noches durmiendo allí. Con el correr de los años se achicaron los espacios y se mataron gran cantidad de animales por el desmonte, o por la caza recreativa, sin utilizarlos. Los pobladores manifiestan que disminuyeron la cantidad de “bichos” *“porque no tienen lugar”*, y que tienen que caminar muchos más kilómetros para encontrar un chanco (jabalí). (Canal Encuentro, s/d)

Llegados a este punto, y teniendo presente lo analizado en los apartados III. 2 y 3., se evidencia que la comunidad de Rincón del Saladillo padece al menos cuatro fases del ciclo largo de desterritorialización que expone Toledo Llancaqueo (2005, p. 85): además del sometimiento colonial y la pérdida de territorialidad política, sufren presión por la expansión de la frontera agro-ganadera, por la extracción de recursos madereros del monte chaqueño, y sobre la biodiversidad del monte<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> El MOCASE construyó en la UNICAM de Ojo de Agua la llamada Casa de Semillas. A partir de un proyecto internacional con la Vía Campesina, se produjeron múltiples intercambios de simientes orientados a preservarlas como patrimonio cultural y conocimiento de la biodiversidad, el que se ve amenazado por los regímenes de patentes de propiedad intelectual que se vienen intentando imponer bajo el impulso de la Organización Mundial de Comercio y las empresas transnacionales del agro. La Casa de Semillas brinda simientes en préstamo a diversas comunidades integrantes del MOCASE. Se puede ampliar la perspectiva del movimiento en relación a esta temática en: <https://www.mocase.org.ar/noticias/semillas-patrimonio-de-los-pueblos>.

### 3.4. La recuperación de la identidad indígena.

Si el MOCASE nace (tal como lo indica su nombre) como una organización con una identidad política de marcada impronta campesina o agraria, la vertiente indígena se agregó a partir de un largo proceso de recuperación de saberes ancestrales que se fortaleció durante la década del 2010, en sintonía con la implementación de nuevas estrategias en la lucha por la tierra que habilitó la sanción de la Ley Nacional N° 26.160 de Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena, promulgada en noviembre de 2006 (Pena, 2022).

Teniendo presente la ya sumamente aceptada definición sobre pueblos indígenas vertida por José Martínez Cobo en su informe de 1986 (ver Anaya, 2006, p. 31), resulta evidente la identificación de la comunidad como distinta a los sectores prevalecientes o dominantes de la sociedad, así como “*la determinación de preservar, desarrollar y transmitir*” sus territorios y su identidad étnica a las generaciones venideras. No obstante, podría parecer problemática la identificación de la “continuidad histórica” con sociedades preexistentes a la conquista y colonización europea, precisamente por la invisibilización que ha padecido el pueblo Vilela en el territorio santiagueño en los últimos dos siglos.

Desde nuestra perspectiva, la comunidad de Rincón del Saladillo, al igual que otras comunidades Vilelas de la Provincia, se encuentra reconstruyendo su identificación étnica al asumir ese origen y cultura compartidos como una referencia fundamental de su configuración comunitaria, y utilizando tanto la tradición oral como los aportes antropológicos para sostener argumentalmente su legitimidad colectiva (Bartolomé, 2006, p. 233).

El carácter novedoso de los discursos identitarios surgidos en el periodo de emergencia indígena latinoamericano es resaltado por Bengoa como reinención cultural (2007, pp. 130-134). El mencionado antropólogo chileno, en orden a su lectura sobre el proceso de etnogénesis, rescata por un lado la forma en que las nuevas generaciones indígenas tienden puentes entre la tradición y la modernidad, en un diálogo en el que han impactado especialmente las culturas indígenas urbanas (o, a nuestro entender, las personas indígenas que han estudiado o trabajado insertas en la sociedad dominante y han regresado a sus comunidades con otro bagaje cultural); a ello agrega la constatación de múltiples “préstamos culturales” entre pueblos, los cuales modifican y enriquecen ritos, creencias y valores.

La comparación con otros pueblos indígenas de la región, más grandes numéricamente y con una identidad cultural diferenciada más intensamente de la cultura dominante, podría hacer suponer que el pueblo Vilela vive una suerte de “mestizaje ideológico” irreversible (Bartolomé, 2006, p. 233). Aun así, esa comparación –a mi entender, odiosa- pierde validez si se comprenden las particularidades del hecho histórico de la “indigenidad” (ver apartado II.1 y 2) y no se invisibilizan las características del hecho actual (que analizaremos en el acápite siguiente), profundamente enlazadas entre sí por el elemento subjetivo de la autoconciencia identitaria que hemos expuesto (Yrigoyen Fajardo, 2009, p. 15), y que resulta a fin de cuentas el “*criterio fundamental*” de determinación del carácter indígena, conforme lo dispuesto en el art. 1.2 del Convenio N° 169 de la OIT.

Haciendo un estudio de los “discursos de aboriginalidad” de las comunidades Lule-Vilela del norte santiagueño, que resulta extrapolable a la Comunidad Vilela de Rincón del Saladillo –y probablemente a las de toda la provincia-, Concha Merlo (2021) da cuenta de esta re-emergencia en la arena pública de

---

<sup>20</sup> El concepto de “desterritorialización”, de notable ambigüedad, ha sido utilizado para describir los más diversos fenómenos geográficos, lo que llevó a Rogério Haesbaert a criticar fuertemente dicha práctica. Para el citado geógrafo brasileño, resulta más coherente reservar la expresión a los procesos sociales de precarización “en el caso de los grupos más subalternizados y precarizados que son exactamente los que tienen menos control sobre sus territorios, ya que el control está fuera de su alcance o está siendo ejercido por otros” (2012, p. 12).

etnias que los dispositivos hegemónicos nacionales/provinciales consideraban extintas, en un proceso que comienza con la auto-adscripción y continúa con la demanda al estado por el reconocimiento legal de su diferencia étnica.

En Santiago del Estero, la apropiación de lo “campesino-indígena” como identidad política se generalizó desde el año 2006, con la Ley Nacional N° 26.160 de Emergencia Territorial de la Propiedad Indígena, coincidiendo con el proceso de articulación con el MNCI. El mencionado autor, luego de reconocer que la reivindicación de esa diferencia étnica dentro del nuevo paradigma jurídico inaugurado con la reforma constitucional de 1994 posibilitó la defensa territorial y el impulso de demandas contra el Estado, señaló el riesgo de caer en dos lecturas erróneas sobre el proceso de “transformación identitaria”: primero, la de interpretar en los sujetos una suerte de “*constructivismo cliché*” (en ello sigue a Briones, a la que atribuye una visión performativa) por el que transmutan “*de la noche a la mañana su subjetividad histórica*”; en segundo lugar, la de pensar el proceso con un sentido meramente instrumental, en que sujetos racionales buscar aprovechar los beneficios de una nueva coyuntura (Concha Merlo, 2021).

En ese sentido, el antropólogo santiagueño ha invertido los términos, recalcando el carácter performático de los actos estatales, con efectos simbólicos sobre el mundo social consistentes en la legitimación de grupos étnicos emergentes, cuánto más en tanto reconocimiento estatal de la preexistencia histórica de dichos grupos frente al Estado y a la nación dominante. El proceso ha consistido en que las personas y comunidades indígenas hicieran suya una “cartografía étnica” que ayudó a la memoria colectiva a pasar del registro oral sobre unos antiguos antepasados “indios” genéricos, “mayormente negados”, a una identidad étnica concreta que tuvo que separarse del imaginario “criollo” restituyendo un pasado no del todo olvidado.

Este ejercicio diferencial del derecho a la cultura y a la auto-denominación<sup>21</sup> no obsta a la adscripción de las comunidades indígenas que integran el MOCASE dentro del marco identitario de la “argentinidad”. Ahora bien, las comunidades indígenas pueden entender la “argentinidad” desde una concepción multicultural, y haciendo propios algunos elementos de la cultura “argentina” dominante que son especialmente caros a su posicionamiento político. Ejemplo de ello es la pieza musical “Chacarera del Mocase”, cuyo estribillo culmina con los versos

*“Adelante campesinos, / la lucha no tiene fin; / nos quieren quitar la tierra, / herencia de San Martín”* (En: La Cuna de los rebeldes).

Para Arias (2020), con esta canción los “mocaseros” habilitan artísticamente un discurso que ayuda a “*configurar una identidad común entre la lucha de los campesinos e indígenas del presente con las luchas libertarias y emancipatorias*” contra el régimen colonial español.

Ahora bien, llegados a este punto, es preciso resaltar que el proceso identitario descrito ha tenido importantes consecuencias jurídicas. En relación al caso en estudio, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, mediante resoluciones N° 340/11 (del 22 de junio de 2011) y 489/14 (del 3 de julio de 2014), inscribió la personería jurídica de la Comunidad Indígena Vilela de Rincón del Saladillo y efectuó el relevamiento de sus tierras comunitarias.

---

<sup>21</sup> ESobre el derecho a nombrarse, ver arts. 13 de Convenio N° 169 de la OIT y de UNDRIP, y XIX.1 de DADIP.

A fines de 2022, conforme surge de la información publicada en el sitio web del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, existen ocho comunidades indígenas del pueblo Vilela (Rincón del Saladillo, El Tunal, Tres Leones, Pampa Pozo-Lote 110, Santo Domingo, Tako Sinchy, Pampa Vilela y Alhuampa), a las que se suman otras catorce integrantes del pueblo Lule-Vilela. Todas ellas se ubican en la Provincia de Santiago del Estero: las comunidades Vilela en los departamentos de Moreno y Juan Felipe Ibarra –centro este de la provincia-; las Lule-Vilela, en los norteños departamentos de Pellegrini, Copo y Alberdi, fronterizos con Salta y Chaco (INAI, 2022)<sup>22</sup>.

De allí, es posible colegir que existen áreas determinadas en que los integrantes de los pueblos Vilela y lule-Vilela han vivido al menos desde tiempos de la colonia, y en ellos permanecieron aun cuando su identidad indígena fue invisibilizada durante un largo periodo. En ese sentido, el hecho de que recién en agosto de 2010 se haya relevado a la primera de las 22 comunidades (Tres Leones), da cuenta de que el proceso de etnogénesis es sumamente reciente.

El Censo 2010 (INDEC, 2015, pp. 87-89), que por primera vez consultó a la población argentina por su reconocimiento como personas pertenecientes o descendientes de pueblos indígenas, contabilizó 359 personas indígenas Vilela, y otras 1.196 personas indígenas lule. En el caso de las Vilela, representaban el 3,1% de la población indígena de la Provincia. Un dato relevante -para nuestro trabajo- obtenido de ese censo es el que indica que mientras que la población indígena de Santiago del Estero que habita en áreas rurales es del 59,3%, la ruralidad del pueblo Vilela se eleva al 93,6% (y de los lules al 89,9%). A nuestro entender, esas proporciones de ruralidad evidencian una fuerte permanencia de dichos pueblos en sus territorios ancestrales, así como lo endeble que puede volverse la pertenencia y la adscripción identitaria para aquellos y aquellas que migraron a áreas urbanas<sup>23</sup>.

Dado que dicho censo es previo al proceso de relevamiento de las 22 comunidades Vilelas y lule-Vilelas, resulta de particular interés poner dicha información en juego con los resultados del Censo 2022, a fin de analizar la progresión de los datos. Es dicha prospección, 863 personas se identificaron como indígenas Vilela y 2.303 como lule-Vilela, lo que duplica los guarismos recabados doce años antes (INDEC, 2024, pp.17).

### ***3.5. Concepciones sobre la cultura, la tierra y la vida común.***

En el presente apartado, procuraremos abordar someramente algunas características socio-culturales de la Comunidad Vilela de Rincón del Saladillo que dan cuenta, en los términos planteados por Yrigoyen Fajardo (2009, p. 15) de la vigencia actual de su “indigenidad”, en virtud de la conservación –total o parcial- de las propias instituciones sociales, económicas y políticas, conforme lo enunciado en el art. 1.1.b) del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo. En el mismo sentido, también resultan relevante la conciencia sobre las características identitarias “perdidas”.

#### ***A) La cuestión lingüística.***

Resulta uniforme en los relatos la existencia de una identidad lingüística aniquilada por la política estatal de asimilación cultural. Relataba el Ñato Gómez, referente de la Comunidad, que los abuelos y los maestros procuraban que los niños y niñas, a sus 9 o 10 años, ya no hablaran más quichua:

<sup>22</sup> El Portal Web del INAI registraba a fines de 2022 un total de 89 comunidades indígenas con personería jurídica registrada y/o con relevamiento técnico, jurídico y catastral en la provincia, identificadas como pertenecientes a los pueblos Lule, Lule-Vilela, Sanavirón, Tonokoté, Guaycurú y Diaguita.

<sup>23</sup> Teniendo en consideración su poca visibilidad, no resulta casual que el pueblo Vilela no haya sido incluido por el Relator Especial de NN.UU. en la enumeración de pueblos indígenas de su informe sobre Argentina. Ver Anaya, 2012, párr. 5.

*“Te querían hacer sentir que vos no eras indio, que vos eras... ya eras cruzo o eras descendiente de...podés haber sido descendiente de españoles, yo no puedo decir que no, pero nosotros mucho más que creer en la sangre española, nosotros creemos que somos descendencia india. Hasta nos han hecho creer que eso no era verdad o nos han hecho callar la lengua que sabíamos hablar. ¿Por qué nos sentimos Vilelas o por qué nos sentimos indígenas? Porque sabemos que traemos una descendencia. A lo mejor a mí me decís vos: “vos no tenés nada de indio”. La cara sí, pero la sangre de indio se me curre por las venas” (Canal Encuentro, s/d).*

*“mi padre, mi mamá, todos nos hablaban en quichua” “aquí había una cultura que ha sido realmente quitada. Nos quitaron la lengua. Contaban los maestros que pegaban nuestros hijos para que dejen el quichua, para que aprendan una sola lengua” (MOCASE, 2012, p. 19).*

En Santiago del Estero, ese trabajo de asimilación de las escuelas rurales estuvo orientado a conformar el imaginario “criollo”, en la que el “indio” aparecía como un ser infrahumano; en términos butlerianos, un “otro abyecto, un espectro amenazante que fungía en la subjetividad local como exterior constitutivo” ajeno a la identidad santiagueña; (Concha Merlo, 2021).

La pérdida de cualquier lengua, más allá de su inestimable valor como instrumento comunicativo, implica también la imposibilidad de volver a acceder a “*los múltiples y altamente complejos universos culturales plasmados en los distintos códigos semánticos*” (Bartolomé, 2006, p. 124); de modo que todo diálogo intercultural entre el pueblo indígena afectado y la porción dominante de la sociedad se verá mediado por los significantes hegemónicos impuestos. Esta situación, va de suyo, debilita cualquier posibilidad de vinculación intercultural horizontal.

Siguiendo a Kumkum Sangari, una de las más importantes teóricas del multiculturalismo decolonial, en sociedades multiétnicas no occidentales, caracterizadas por una profunda heterogeneidad, el diálogo multicultural no puede darse sin reconocer las asimetrías -materiales y simbólicas- en las relaciones de poder, que tornan posible que el grupo dominante imponga a su contraparte subordinada las reglas de interacción y las definiciones sobre la realidad (Bartolomé, 2006, p. 118). Pues bien, a mi entender, la extinción de la propia lengua disminuye la capacidad de entablar relaciones sociales igualitarias, y deriva en fuertes transformaciones simbólicas del lado débil de la balanza, sin un impacto transformador equiparable en la sociedad dominante; dicho en otras palabras, sienta las bases para que cualquier acercamiento intercultural resulte, intencionadamente o no, en un proceso de aculturación.

### *B) La espiritualidad.*

En relación a la espiritualidad, resulta bastante común a la mayoría de los integrantes de la comunidad cierta aculturación con las creencias y los ritos católicos, producto de alguna esporádica labor pastoral o misional en el territorio de la comunidad. Ejemplo de ello es el buen recuerdo del apoyo prestado por algunos sacerdotes, como el Padre Ángel y el Obispo Gerardo Sueldo, así como la religiosidad popular expresada en la ya señalada peregrinación al Señor de los Milagros de Mailín. No obstante, aparecen algunas creencias propias de la identidad campesino-indígena dignas de mención. Por ejemplo, el espíritu denominado “Alma Mula” se relaciona con el castigo a la comisión de incesto o de relaciones

sexuales mediando parentesco.

Pero quizás los más relevantes, por su vinculación directa con el aprovechamiento de los recursos naturales del territorio, son la Reina de la Sal y el Rey del Monte. La creencia es que tanto la primera –una mujer misteriosa vestida de blanco– como el segundo –que describían como un hombre pequeño– se aparecían frente a la explotación abusiva de la naturaleza: a quien extrajera más sal de las salinas de la que necesitara para consumo, y a quien matara más animales del monte de los que pudiera servirse para alimentar a la comunidad. Estas creencias sobrenaturales aparecen como parte de la cosmovisión que el pueblo Vilela tiene sobre su relación con el territorio y el equilibrio que debe existir entre el ser humano y la naturaleza.

### *C) La tierra, el territorio y los recursos.*

Otro elemento diacrítico de la vigencia de las instituciones culturales y económicas indígenas en Rincón del Saladillo es su concepción sobre el territorio. Raimundo Gómez expresa con claridad la indivisibilidad entre los derechos colectivos diferenciados territoriales y culturales (Benedetti, 2018), en una concepción en que la propia conciencia existencial se ata al territorio en que la vida tiene sustento:

*“La tierra nos cría y nos come. Nos criamos sobre la tierra andando, porque nos da mantención la tierra. Sembramos y si la tierra no nos da nada, no vamos a tener nada. Entonces la tierra nos cría y cuando morimos nos come. Entonces la tierra es de nosotros, la tierra no se vende. La tierra es de nosotros, pero desgraciadamente, ellos, las grandes empresas o los grandes terratenientes hacen lo que quieren. Estaban haciendo, hasta ahora. No sé si van a seguir. No creo que sigan. Por eso es que nosotros estamos peleando por la tierra. Es lo que decía antes, que no le estamos pidiendo al gobierno que nos dé nada. Estamos pidiendo lo que es de nosotros. No estamos pidiendo que compre y nos dé”* (MOCASE, 2012, p. 28. El resaltado es nuestro).

Por su parte, Paulo, “mocasero” de la vecina Comunidad Indígena Guaycurú del Lote 4 “Pozo del Toba” y fundador del CCPAS, recalca la importancia del territorio tanto para la identidad étnica como para la supervivencia misma de la comunidad, haciendo hincapié en el riesgo de disgregación de la población indígena:

*“Nosotros de por vida y por generaciones hemos vivido siempre ahí, en Pozo del Toba. Si buscamos nuestro parentesco, nuestra familia, todos los tenés en Pozo del Toba. [...] Primero venían así, allanamiento, intimidación, amedrentamiento, para que la gente vaya aflojando, te amenazan y alguno, cuando todavía está medio indeciso, tiene miedo. **¿Miedo? Miedo es que nos quiten la tierra. Ése era el miedo.** Porque si yo he vivido de la tierra durante un montón de años, mis padres, mis abuelos, y si te quitan la tierra sería **perder nuestra identidad como pueblo, sin cultura, sin futuro, por razones de trabajo me tendría que ir o mis hijos se tendrían que ir, mis hermanos. Porque ya nos desparramamos, porque uno fue para allá, el otro para allá. Y después es difícil que nos juntemos.** En cambio, aquí, todos los hermanos están juntos los domingos, siempre nos estamos viendo”*. (MOCASE, 2012, p. 31. El resaltado es nuestro).

Ambos pasajes reflejan, asimismo, el grado de conciencia alcanzado en cuanto a sus derechos a la propiedad y posesión comunitaria de las tierras, territorios y recursos, lo que se reflejó en el reconocimiento efectuado por el INAI a partir de haber acreditado administrativamente la utilización pretérita de los recursos y las actividades de cultivo, pastoreo, caza y recolección efectuada en el territorio.

Los pobladores recalcan que la tierra no se compra, que a lo sumo se compran papeles que no representan la tierra. Plantean así la vigencia de una institución jurídica consuetudinaria, diferencial al régimen de propiedad iusprivatista. Pero la comunidad también plantea –diferenciándose de los postulados clásicos de Reforma Agraria- que tampoco la tierra es para quien la trabaja, porque *“también la trabajan los empresarios; para ellos la tierra es mercancía, la destruyen”*. La visión de la comunidad se relaciona con el territorio como hábitat y como espacio de responsabilidad en el cuidado de la biodiversidad (Toledo Llancaqueo, 2005, pp. 90-92): decía una referente histórica que *“la tierra es de quien la habita y la cuida”*.

#### *D) La vida comunitaria.*

Finalmente, en algunos aspectos de la organización política, económica y social comunitaria pueden observarse elementos característicos de la identidad indígena, diacríticos y diferenciado de los propios de la sociedad dominante.

En primer lugar, las tareas de caza, recolección, el pastoreo y cuidado de ganado tienen un fuerte sentido colectivo. Varias familias lo aprovechan conjuntamente, y si bien los animales son propiedad individual de cada familia, todos los integrantes de la comunidad permanecen atentos y cuidadosos con el ganado de sus vecinos.

Una característica especialmente diferencial es la existencia de jornadas de trabajo comunitario gratuito. Los días viernes suelen dedicarse a dichas tareas, que pueden consistir en la reparación del equipamiento comunitario (un molino, un galpón), la construcción de la futura posta sanitaria, la atención del merendero tres veces por semana, así como a tareas que en principio benefician a cada familia en particular. Se colabora, por ejemplo, con el vecino en el destete de las vacas; pero también se encara comunitariamente proyectos, como el de construcción de cisternas familiares que permitan acumular agua de lluvia. Es la comunidad la que presentó el proyecto a financiadores externos, y administró y gestionó su ejecución, capacitando a los integrantes de la comunidad y construyendo progresivamente cisternas para cada familia.

La reivindicación de toda la tierra, el territorio y los recursos es efectuada en cabeza de la comunidad; no obstante, cuando algún pariente emigrado a la ciudad decide regresar, o cuando se conforma una nueva pareja (entre dos miembros, o un miembro y una persona externa), basta con que elijan un área donde construir su vivienda para que una parcela adecuada sea cedida a título individual. En este sentido, debe tenerse presente que no todos los miembros de la Comunidad integran el MOCASE, e incluso algunas personas que habitan el territorio desde antes de la demarcación de las tierras comunitarias no se identifican como indígenas Vilelas; no obstante, a estas personas se les permite continuar viviendo allí dentro de las normas que establece la comunidad.

Finalmente, en cuanto al derecho a la libre determinación en clave política, la Comunidad Vilela de Rincón del Saladillo adolece de las dificultades derivadas de las deficiencias normativas del ordenamiento

jurídico argentino en la materia, tanto en su dimensión de autonomía como de participación. A esto nos referiremos en el próximo apartado, sin perjuicio de lo cual es posible señalar algunos elementos de reivindicación de la autonomía política.

Formalmente se encuentra bajo jurisdicción de la Comisión Municipal de El Colorado, aunque en los hechos la comunidad ejerce cierto grado de autonomía en la toma de decisiones interna, utilizando mecanismos asamblearios y deliberativos en forma semanal. Este aspecto, no obstante, no excluye la posibilidad de colisión con las atribuciones legalmente asignadas a los funcionarios estatales, aspecto en el que –a nuestro criterio- resultan aplicables *mutatis mutandi* las consideraciones vertidas por la Procuradora General de la Nación en el considerando VI de su dictamen en autos “Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c/ Provincia del Neuquén sobre acción de inconstitucionalidad”, y el enfoque diferencial aplicado en cuanto al *posible* “*menoscabo de su derecho a la libre determinación*” (CSJN, 2021).

Pero un signo de ejercicio pleno de su autonomía se da en la reivindicación del propio modelo de desarrollo, mediante la implementación de proyectos comunitarios y la lucha política contra el agronegocio (conf. art. 23 del Convenio N° 169 de la OIT, arts. 3, 20.1, 23 Y 32.1 de la UNDRIP, y arts. III y XXIX. 1 y 2. de la DADPI). A este aspecto, en cuanto a su derecho a la participación, nos referiremos a continuación.

### **3.6. Los logros y los desafíos.**

#### *A) La organización y sus consecuencias comunitarias.*

Un triunfo claro de la comunidad de Rincón del Saladillo en las últimas décadas es el nivel de organización política alcanzado. Alicia y Edmundo, respectivamente, resaltan la implicancia que esto ha tenido en la capacidad de defender los derechos colectivos diferenciales y en la re-territorialización de la comunidad:

*“Es muy lindo organizarse porque vos sabés que no estás solo, que uno conoce todos sus derechos y que vos enseñes a tus hijos también. Por lo menos vos estás sabiendo que **tu hijo está conociendo un derecho**, porque vos sabés que ya nadie va a venir a hacerle algo a ellos”. “Nos cambió mucho la vida de estar organizados a donde estamos hoy, porque anteriormente **nosotros ya no íbamos a estar por acá**, ya estaríamos buscando trabajo, y no iba a poder. Así como muchos se han ido de la provincia. En cambio, ahora no, porque trabajamos para nosotros mismos y **podemos quedarse** donde hemos nacido. Y bueno, lleva mucho, de estar organizados, cambiar un montón” (MOCASE, 2012, p. 28, 18. El resaltado es nuestro).*

De los dichos de Edmundo resulta notable, entonces, la vinculación entre la organización colectiva y la reversión del proceso de desplazamiento que venían sufriendo los campesinos e indígenas de la provincia. Precisamente, una virtud del MOCASE radica en que no es un simple movimiento social; en él se entrecruzan los vínculos de parentesco, y el impulso es progresivamente asumido por los nietos, nietas, bisnietos y bisnietas de los fundadores. El hecho de que represente comunidades transgeneracionales,

que se cohesionan en busca de su permanencia y desarrollo, fortalece su capacidad organizativa (Anaya, 2010, p. 198).

Un factor de especial preocupación es el avance de credos evangélicos entre la población rural, que es relacionado con la desmovilización política y ciertas doctrinas contrarias al libre albedrío. Así, cobra actualidad aquello que tempranamente se había señalado en la Declaración de Barbados, cuando, al denunciar la responsabilidad de las misiones religiosas en la situación de sumisión colonial de los pueblos indígenas americanos, se recalca que *“la implantación de nuevas lealtades religiosas, los divide y los conduce a luchas intestinas”* (Barbados, 1971).

En conclusión, al decir de Toledo Llancaqueo, la capacidad de resistir los procesos de desterritorialización que genera la globalización dependerá en lo sucesivo de que puedan consolidarse la organización colectiva, con sus derechos territoriales y su *“cemento social”* (2005, p. 83). En ello tendrá especial relevancia la formación política, que también hace parte de las actividades de capacitación técnica que, con método de educación popular, se encara en la Escuela de Agroecología y en la UNICAM para las juventudes campesinas e indígenas.

#### *B) Los proyectos de desarrollo.*

*“Después fuimos viendo que hay un montón de componentes de la vida ¿no?, que no es sólo la tierra sino, como decía mi tía, hay un montón de cosas: está la salud, la educación, el futuro que no esperaba en nuestros hijos”* (MOCASE, 2012, p. 56).

Reconocida la propiedad comunitaria de la tierra, lograron también sumarse otras conquistas para la mejora de la calidad de vida de la comunidad y el disfrute de los derechos humanos de sus integrantes: el pleno funcionamiento del jardín de infantes y la escuela, la construcción de viviendas de ladrillo (que ayudan a prevenir la propagación del Mal de Chagas) y cisternas familiares, la extensión de las redes de electricidad e Internet a todas las viviendas.

Sin embargo, existen cuentas pendientes que la comunidad pretende resolver. Una mejor atención de la salud se logrará con la terminación de la construcción de la posta sanitaria. La posta sanitaria pertenece al MOCASE, más allá de que es concebida como un servicio público a disposición de toda la comunidad. No contará con profesionales de la salud, pero sí con agentes sanitarias integrantes del poblado que han sido capacitadas por la Comisión de Salud de la organización, con especial énfasis en las prácticas y saberes sanitarios y las medicinas (animales, vegetales y minerales) tradicionales<sup>24</sup>.

Otro aspecto a mejorar es el acceso vial. En pleno proceso de desertificación de la zona, el camino de acceso desde El Colorado se torna un barrial intransitable por vehículos de todo tipo ante mínimas precipitaciones. Eso dificulta el acceso a la salud, la realización de trámites, la comercialización de la producción y la adquisición de insumos durante los días o semanas en que el pueblo queda aislado.

Finalmente, un desafío sumamente señalado es la posibilidad de retomar las tareas de cultivo. Para ello, se requiere la colocación de boyeros que separen al ganado, y el mejoramiento del camino que cruza las salinas en dirección a las *“colonias”*. No obstante, como se ha señalado, el mayor obstáculo resulta ser la

---

<sup>24</sup> Esta comisión ha hecho un importante trabajo de recuperación de los saberes sobre salud y medicina ancestral, incluso confeccionando un herbolario de plantas tradicionales; esto es conforme sus derechos reconocidos en los arts. 25.2 *in fine*, 24.1, y XXVIII. 1 y 2, del Convenio N° 169, la UNDRIP y la DADIP, respectivamente. Para un estudio sobre el trabajo de la Comisión en materia de género y salud sexual y reproductiva, ver Pena (2018).

utilización de agroquímicos por parte de productores de soja y maíz aledaños al territorio comunitario. En ese sentido, se ponen en evidencia las vulneraciones al derecho a la participación, en clave de libre determinación, en cuanto no se ha implementado en la práctica ni estipulado en la normativa vigente mecanismo alguno de consulta previa (Arts. 6.1.a, 6.2 y 15.1 del Convenio N° 169), y se ha habilitado estatalmente la utilización de agroquímicos que afectan las tierras, territorios y recursos naturales de las comunidades indígenas.

Incluso sería posible exigir, atendiendo el principio de interpretación pro-pueblo indígena (Benedetti, 2018, pp. 19-23) y el régimen más favorable establecido por las Declaraciones Americana y de las Naciones Unidas, que el mecanismo de consulta se oriente a la obtención del consentimiento libre, pleno e informado como “finalidad” u “horizonte” (Yrigoyen Fajardo, 2009, p. 30) para la implementación de un modelo productivo de agronegocio que imposibilita la agricultura indígena y pone en riesgo la salud de las personas (arts. XXVIII.2 DADPI, 19 y 32.2 UNDRIP).

Pero yendo más allá, el consentimiento previo, libre e informado puede demandarse como “requisito” procedimental previo e ineludible a la toma de decisiones en la materia, integrando el deber estatal reforzado de protección frente al “*uso indiscriminado [...] de cualquier material peligroso que pueda afectar negativamente a las comunidades, tierras, territorios y recursos indígenas*” (art. XIX.3 DADPI), regulado con un veto absoluto a toda actividad estatal no consentida por los pueblos interesados (art. 29.2 UNDRIP).

### *C) Derechos civiles y políticos.*

La lucha y organización del MOCASE en defensa de los derechos humanos y de los pueblos ha recibido históricamente una respuesta punitivista de parte del Estado. Algunos referentes señalaban que ha habido hasta treinta órdenes de detención vigentes contra “mocaseros” durante la pandemia de COVID-19, de las que unas veinte se han efectivizado. Denuncian que se instruyen causas armadas en razón de su militancia política, imputándoles delitos graves al solo efecto de disciplinar y desmovilizar a las personas campesinas e indígenas. A su vez, referían que existían a mediados de 2022 alrededor de sesenta órdenes de desalojo activas, pero al saberlas impracticables, en la mayoría de los casos el Poder Ejecutivo no brinda la fuerza pública para ejecutarlas. A los desalojos y detenciones, el MOCASE ha respondido en general con un mayor grado de movilización aunado a las estrategias llevadas adelante por los equipos técnico-jurídicos de la organización.

La criminalización de la protesta y de la resistencia a los desalojos, el uso desproporcionado de la fuerza por parte de los agentes de seguridad y de actores privados, en ocasiones en forma letal, y el procesamiento de personas indígenas por la supuesta comisión de delitos, sumado al desconocimiento de la normatividad vigente por parte de la mayoría de los tribunales penales, han sido denunciados por el Relator Especial James Anaya como un marco generalizado en toda la Argentina (Anaya, 2012, párr. 51-57). En el caso del MOCASE, los desenlaces fatales se configuraron con los asesinatos -vinculados a la resistencia campesina- de Cristian Ferreyra, en 2011, de Miguel Galván, en 2012 y de Héctor Reyes Corvalán, en 2018 (Barbetta, 2020, p. 783)<sup>25</sup>.

Resulta interesante, como vía de solución a la problemática, la aprobación en octubre de 2014 de la Ley Provincial N° 7155, de creación de dos Juzgados de Derechos Reales y Ambiental, con asiento en la

Capital y competencia material en cuestiones tan variadas como sensibles como derechos posesorios, prescripción adquisitiva, expropiaciones, desalojos, mensura y deslinde, y derechos colectivos y de incidencia colectiva y difusa (Barbetta y Domínguez, 2016, p. 10), que permitirían obtener soluciones jurídicas por parte de una magistratura especializada y con un procedimiento de audiencia de conciliación obligatoria designada en la primer providencia y previa a la adopción de cualquier trámite o diligencia (art. 9). No obstante, desconocemos los resultados alcanzados a la fecha.

#### **4. La desterritorialización y el Derecho Internacional.**

En los apartados precedentes hemos abordado, a partir del caso concreto de la comunidad Vilela de Rincón del Saladillo, cómo se vinculan estrechamente la emergencia etnopolítica de las últimas décadas con la reivindicación de los derechos colectivos diferenciados, en particular en sus indivisibles vertientes cultural y territorial “propriadamente dicha”. Se trata del mismo encadenamiento considerado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos al establecer que los derechos colectivos territoriales de los pueblos indígenas abarcan una idea de propiedad que se intersecta “*con el derecho colectivo a la supervivencia como pueblo organizado, con el control de su hábitat como una condición necesaria para la reproducción de su cultura, para su propio desarrollo y para llevar a cabo sus planes de vida*” (CorteIDH, 2005, párr. 146).

Pues bien, en aquellos casos en que los cuerpos humanos en que se hacen carne los pueblos indígenas no fueron objeto de supresión física, pervive el riesgo de etnocidio, que “los mata en espíritu” (Clastres, 1996, p. 56). La desterritorialización de los pueblos indígenas del Gran Chaco, con la supresión de su lengua, con la histórica apropiación de sus tierras, territorios y recursos naturales y con el sometimiento de sus cuerpos como mano de obra de esa “*formidable máquina de producir [y] terrible máquina de destruir*” que los hace “*ceder a la producción o desaparecer*” (Clastres, 1996, pp. 63-64), resulta un caldo de cultivo idóneo para la pérdida absoluta de su identidad cultural.

Ahora bien, el etnocidio parece solaparse, en ocasiones y pese al esfuerzo neutralizador de los Estados, los organismos internacionales y la academia, con la idea de genocidio, teniendo presente que el etnocidio está normalmente vinculado al establecimiento de políticas públicas en el ámbito económico y cultural que tienen consecuencias calificables como “genocidas” (Clavero, 2008, pp. 29-30).

Aun cuando presenta dificultades probatorias (especialmente en cuanto al dolo especial exigido<sup>25</sup>), muchas de las circunstancias analizadas previamente pueden ser leídas a la luz del crimen de genocidio, tipificado en los arts. 6 del Estatuto de Roma y II de la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio. Siguiendo al citado jurista español, “*políticas de acoso del territorio y de asalto a los recursos de un pueblo indígena*” podrían llegar a lesionar gravemente la integridad física o mental (art. 6, inciso b del Estatuto de Roma) de los miembros de dicho pueblo (Clavero, 2008, p. 25).

Asimismo, también deben observarse los casos en que el grupo se ve intencionalmente sometido a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física (art. 6, inciso c del Estatuto de Roma). Atendiendo al bien jurídico tutelado, el resultado de destrucción no debiera entenderse como aniquilamiento físico (la matanza en sí de los individuos que lo integran, que es la conducta recogida en

---

<sup>25</sup> En particular, ver el largometraje de Martín Céspedes “*Toda esta sangre en el monte*” (2018), que relata los pormenores del desarrollo del juicio oral y público contra los imputados por el homicidio de Ferreyra.

<sup>26</sup> Clavero, criticando la solución a la que arriba la Corte Internacional de Justicia en el caso “*Bosnia-Herzegovina vs. Serbia y Montenegro*, del 26 de febrero de 2007, expresa que el dolo especial concebido como decisión de “*proceder al exterminio físico como política de Estado*” resulta “*prácticamente imposible de probar*” (ver p. 28).

el inciso “a” del artículo), sino como la existencia y supervivencia del grupo como colectivo étnicamente diferenciado.

El desarraigo y la consecuente disgregación comunitaria que producen los desplazamientos forzados debilitan fuertemente la pertenencia étnica e incluso la identificación indígena de los integrantes del grupo, en contexto de intensa presión asimilatoria como pueden ser los ámbitos urbanos. A su vez, las políticas económicas que habilitan la afectación de tierras y recursos naturales indígenas pueden colocarles en condiciones de vida que dificulten su supervivencia si permanecieran en sus territorios: se trata, yendo al caso en estudio, de políticas públicas que permiten a particulares la utilización de agroquímicos (que impiden las actividades agrícolas por fuera del agronegocio), el acopio de la escasa agua dulce, y la tala del monte nativo (que priva a las comunidades de la tradicional y equilibrada utilización de la biodiversidad mediante la caza y la recolección y favorece el cambio climático a nivel global y la desertificación a nivel local). Por ello, persistir y resistir en la tierra defendiendo los derechos territoriales resulta esencial para la supervivencia cultural.

Aplicándolo a los pueblos indígenas, no existe otra manera de interpretar el Derecho Penal Internacional sino desde un enfoque diferencial, que contemple el contenido teleológico o finalista del Derecho Internacional de los Pueblos Indígenas, sintetizado en el tríptico supervivencia – dignidad – bienestar, que plasman los artículos 43 de la UNDRIP y XLI de la DADPI (Benedetti, 2018, p. 22).

En este sentido, consideramos que el proceso de politización de la etnicidad, que posibilita la re-territorialización o la reconstrucción de los etno-territorios por parte de los pueblos indígenas (Toledo Llancaqueo, 2005, p. 84), es parte fundamental de una respuesta adecuada al riesgo de etnocidio. Por ello, la protección y promoción de los derechos colectivos diferenciados resulta de *“urgente y prevalente interés público (no estatal) intercultural”* (Benedetti, 2018, p. 19) frente a todo actor público, privado y colectivo en nuestras sociedades plurinacionales.

La supervivencia, dignidad y bienestar pueden ser producto solamente del ejercicio del derecho de esos pueblos a la libre determinación, expresada en el reclamo de igualación étnica, de etnofederalismo y de etnodesarrollo (Sousa Santos, 2002, p. 165). Hablando de las divergentes miradas sobre el desarrollo, decía la referente del MOCASE Mirta Coronel: *“vienen dos empresarios, ¿qué progreso traen esos dos para nosotros? No, ellos dos se llevan el progreso de cien campesinos”* (Canal Encuentro, s/d). Entonces, es preciso un desarrollo desde la autonomía de decisión y desde la *“ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia”* (Declaración de San José, 1981).

Recordemos, con Boaventura de Sousa Santos, que *“al ser anterior al Estado moderno, no es el territorio que debe justificar su autonomía, sino el Estado quien debe justificar los límites que le impone en nombre del interés nacional (del cual hace parte, paradójicamente, el interés en la promoción de las autonomías)”* (2010, p. 93). Corresponde entonces invertir los roles, y que el etnodesarrollo de las comunidades no se vea ya limitado por políticas heterónomas, sino que la igualdad étnica propia de una sociedad pluralista permita la construcción de un futuro común en la diversidad cultural.

## 5. Conclusiones.

Quizás no haya hoy día –al menos desde Uruburu, Victorica, Napalpí y Rincón Bomba- “*matanza a escala industrial y ritmo intensivo*” (Clavero, 2008, p. 31) contra los pueblos indígenas de la región chaqueña, y de Santiago del Estero en particular. Pero la historia de desarraigo y de migraciones internas, siempre motivada por las paupérrimas condiciones de vida rural y el persistente embate de los desalojos, configura a nuestro entender un proceso de desplazamiento forzado por goteo, que debilita o desarticula las comunidades en una suerte de etnocidio dosificado. Si pudiéramos pensar que el establecimiento de una política económica en todo favorable a la producción agroexportadora de monocultivo industrial, y un constante posicionamiento del aparato burocrático administrativo-judicial en sostén de los intereses del empresariado terrateniente, son acciones estatales que por omisión de sus previsible resultados contribuyen a la destrucción –al menos parcial- de grupos étnicos como los pueblos indígenas, diríamos que se comete un genocidio en cámara lenta desde que el Estado nacional invadió el Gran Chaco. Quizás sea dificultoso construir argumentalmente esa idea en términos técnicos (de dogmática penal), pero eso no la priva de fuerza convictiva desde un punto de vista ético, político y social.

En cambio, y sin ánimo de romantizarla, la forma de vida que pregona y defiende el pueblo Vilela se plantea contra-hegemónica y, a nuestro criterio, puede aparecer –aunque, al igual que en la cultura europea del siglo XVIII, minoritariamente- como configurativa del ideario del “buen salvaje”, que desarrolla una existencia democrática, igualitaria y en armonía con el medio ambiente (Barabás, 2000, p. 18).

El caso de Rincón del Saladillo evidencia cómo Reivindicar los derechos colectivos diferenciados de los pueblos indígenas del Gran Chaco es una tarea que urge. Para que no suceda que, como señala con contundencia Bartolomé, se pierdan irremediamente más “*culturas concretas que testimonia[n] formas singulares de los múltiples rostros de la humanidad*” ni más seres humanos se vean “*inhabilitados para ejercer su propia identidad*”, “*coercitivamente descaracterizados y alienados hasta el punto de verse obligados a renunciar a sus propias matrices étnicas y culturales*”, “*desposeídos de sus propios rostros y transformados en una versión subalterna del mundo de los propietarios de los estados*” (2006, p. 233).

## Bibliografía y fuentes citadas y consultadas:

### Doctrina y documental:

- Anaya, J. (2006). “Los Derechos de los Pueblos Indígenas”. En: Mikel Berraondo (Coord.). *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*. Universidad de Deusto, Bilbao.
- Anaya, J. (2010). “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la Declaración”. En: Claire Charters – Rodolfo Stavenhagen (Editores). *Desafíos de la Declaración. Historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas*, IWGIA, 2010, pp. 194-209.
- Anaya, J. (2012). *Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas sobre la situación de los pueblos indígenas en Argentina*. A/HRC/21/XX/add. Y, julio de 2012.
- Arias, M. A. (2020). Diálogo de saberes y prácticas de resistencia en Santiago del Estero. En: *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 6 (2). Pp. 137-150.
- Barbetta, P. (2010). “En los bordes de lo jurídico: campesinos y justicia en Santiago del Estero”. En: *Cuadernos de Antropología Social* N° 32, pp. 121–146, 2010
- Barbetta, P. (2014). “Aportes a la cuestión jurídica campesina en la Argentina del agronegocio”. En: *Revista Trabajo y Sociedad* N° 22, verano 2014. Unse-Indes.
- Barbetta, P. (2015). “Luchas de sentido en torno a la problemática de la tierra y al código civil argentino”. Ponencia en VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani. UBA.
- Barbetta, P. y Domínguez, D. (2016). “Derecho a la tierra y activismo rural en Argentina: de las Ligas Agrarias a los Movimientos Campesinos”. En: *Alternativa Revista de Estudios Rurales* N° 6. Segundo semestre de 2016.
- Barbetta, P. (2020). “Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) y (MOCASE – Vía Campesina)”. En: Muzlera, J. y Salomón, A. (comp.). *Diccionario del Agro Iberoamericano*. 2ª ed. Compendiada, Ed. José Muzlera.
- Bartolomé, M. A. (2006). “Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria”. En: Bartolomé, M. A. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI Editores, 2006. Cap.7, pp.221-274.
- Benedetti, M. A. (2018). “Tres “herramientas” para (re)leer y aplicar el bloque de constitucionalidad pluricultural”. En: M.A. Benedetti, “Herramientas constitucionales para la efectividad de los derechos de los pueblos indígenas en tiempo de su libre determinación”, parte II, pp.9-28 (publicado en García, J. C. y Augé, R. (Coordinadores) *Derecho Constitucional indígena. Territorios*, ConTextos Libros, año 2018, pp. 41-76).
- Clastres, P. (1996). “Sobre etnocidio”. En: P. Clastres, *Investigaciones en Antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1996 [1974], Cap.4, pp. 55-64.
- Clavero, B. (2008). “Delito de Genocidio y Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional”. En: Parellada, A. y Beldi, M. L. (Editores), *Los Aché del Paraguay: discusión de un Genocidio*. IWGIA,

2008, pp. 23-42.

Concha Merlo, P. (2021). “Discursos de aboriginalidad entre los lule-Vilela del MOCASE. Tensiones entre la demanda estatal de etnicidad y apertura indigenista de las identidades criollas”. En: *Corpus* [En línea], Vol. 11, No 1.

Declaración de Barbados (1971). Primera Declaración de Barbados: Por la liberación del indígena, Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, enero de 1971.

Declaración de Quito (1990). Declaración de Quito, Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, julio de 1990.

Declaración de San José (1981). Declaración de San José sobre el Etnocidio y el Etnodesarrollo en América Latina, 11 de diciembre de 1981.

Domínguez, M., Golluscio, L. y Gutiérrez, A. (2006). “Los Vilelas del Chaco: desestructuración cultural, invisibilización y estrategias identitarias”. En: *INDIANA*, Vol. 23 (2006). Pp. 199-226. Ibero-Amerikanisches Institut PK.

ENDEPA (s/d). “Rincón Bomba”. Edición especial de Napa`l, Revista digital del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen.

Gordillo, G. y Hirsch, H. (2010). “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”, en Gordillo, G y Hirsch, H. (Comp.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. La Crujia, 2011, pp.15-38.

Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma, 2001.

Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura Y Representaciones Sociales*, Año 8, N.º 15.

INAI (2022). “Listado de las comunidades indígenas con personería jurídica registrada y/o con relevamiento técnico, jurídico y catastral”. [https://datos.gob.ar/dataset/justicia-listado-comunidades-indigenas/archivo/justicia\\_f9b57566-3e7c-4449-b984-49a26897eb77](https://datos.gob.ar/dataset/justicia-listado-comunidades-indigenas/archivo/justicia_f9b57566-3e7c-4449-b984-49a26897eb77)

INDEC (2015). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Noroeste Argentino*. 1a ed.: Bs. As.

INDEC (2022). Sección de página web institucional. “Indicadores demográficos de Argentina”. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-158>

INDEC (2024). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022: resultados definitivos: población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios*. 1a ed. Bs. As.

John, E. (2014). *Estudio sobre las consecuencias de la doctrina del descubrimiento para los pueblos indígenas, incluidos los mecanismos, procesos e instrumentos de reparación*, 20 febrero 2014, presentado ante Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, 13º período de sesiones, 12 a 23 mayo 2014. E/C.19/2014/3.

MOCASE (2012). *Memoria de los orígenes de la Central Campesina de Quimilí*. Grupo de Memoria Histórica del MOCASE – VC. 1ª ed.

MOCASE (2016). *Raimundo Gómez, caminante de los montes*. Grupo de Memoria Histórica del MOCASE – VC, 2ª ed.

Pena, M. (2018). “¿Por qué no ser agentes de salud nosotras/os mismas/os?”: Mujeres y políticas de salud en un movimiento campesino argentino”. En: *Revista de Antropología Social*. 27(1), 169-193.

Pena, M. (2022). “Conflicto hídrico y defensa territorial: mujeres en el Movimiento Campesino de Santiago del Estero, Argentina”. En: *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*, N° 73, vol. XXVI, pp. 201-220.

Sousa Santos, B. (2002). “Sufrimientos antiguos y nuevas solidaridades: el derecho de los pueblos indígenas”. En: Sousa Santos, B, *La Globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. ILSA, 2002,

Sousa Santos, B. (2010). “La refundación de Estado: las venas cerradas”. En: Sousa Santos, B.B. *efundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, RELAJU, 2010, pp. 69-101.

Toledo Llancaqueo, V. (2005). “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización?”. En: Ávalos, P. (Comp.), *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. CLACSO, 2005.

Trincherro, H. (2009). “Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina”. En: *Runa XXX*, (1), pp. 45-60. FFyL – UBA.

Yrigoyen Fajardo, R. (2009). “De la tutela indígena a la libre determinación del desarrollo, la participación, la consulta y el consentimiento”. En: *El derecho a la consulta previa en América Latina. Del reconocimiento formal a la exigibilidad de los derechos de los pueblos indígenas*, El Otro Derecho n° 40, ILSA, 2009.

### **Jurisprudencia:**

CFR (2020). “Federación de Comunidades Indígenas del pueblo Pilagá c/ PEN s/ daños y perjuicios”. Expediente N° FRE 21000173/2006. Sentencia dictada por la Cámara Federal de Resistencia, el día 26 de febrero de 2020.

CorteIDH (2005). “Caso Comunidad Indígena Yakye Axa Vs. Paraguay”. Sentencia de Fondo, Reparaciones y Costas, dictada el 17 de junio de 2005. Serie C No. 125.

CSJN (2021). “Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c/ Provincia del Neuquén sobre acción de inconstitucionalidad”. Expediente N° CSJ 1490/2011 - (47-C)/CS1. Sentencia dictada por la Corte Suprema de Justicia de la Nación, el día 8 de abril de 2021.

JFR 1 (2022). “Masacre de Napalpí s/ Juicio por la Verdad”. Expediente N° FRE 9846/2019. Sentencia

dictada por el Juzgado Federal N° 1 de Resistencia, el día 30 de junio de 2022.

JFF (2019). “Federación de Comunidades Indígenas del pueblo Pilagá c/ PEN s/ daños y perjuicios”. Expediente N° FRE 21000173/2006. Sentencia dictada por el Juzgado Federal de Formosa, el día 4 de julio de 2019.

### **Periodístico:**

Colombo, A. y Pagnucco, M. (2020). “El campo que nutre la soberanía alimentaria”. Revista Cítrica, 16 de junio de 2020. <https://acortar.link/rvqi4U>

Pollo, J. (2022). “La experiencia campesina: el MoCaSE invita a sus pasantías vivenciales”. Revista La Tinta, 28 de junio de 2022. <https://latinta.com.ar/2022/06/experiencia-campesina-mocase-pasantias-vivenciales/>

### **Audiovisual:**

Canal Encuentro (s/d). “Vilela: Pueblo en Tránsito”. Serie Pueblos Originarios. Temporada 3, Capítulo 7. <http://videos.encuentro.gob.ar/video/?id=50130&cc=0&poster=0&info=0&skin=glow>

Céspedes, M. (2018). “Toda esta sangre en el monte”. Largometraje. <https://www.youtube.com/watch?v=Qa7lXeQxniE&t=3405s>

La Educación en Movimiento (s/d). “La cuna de los rebeldes”. Cortometraje. <https://www.youtube.com/watch?v=lJ15Xoi1kEg>

La Educación en Movimiento (s/d). “Tomé una decisión”. Cortometraje. <https://www.youtube.com/watch?v=hSbiQhFJ6Wk>

## ANEXO I. Mapas:

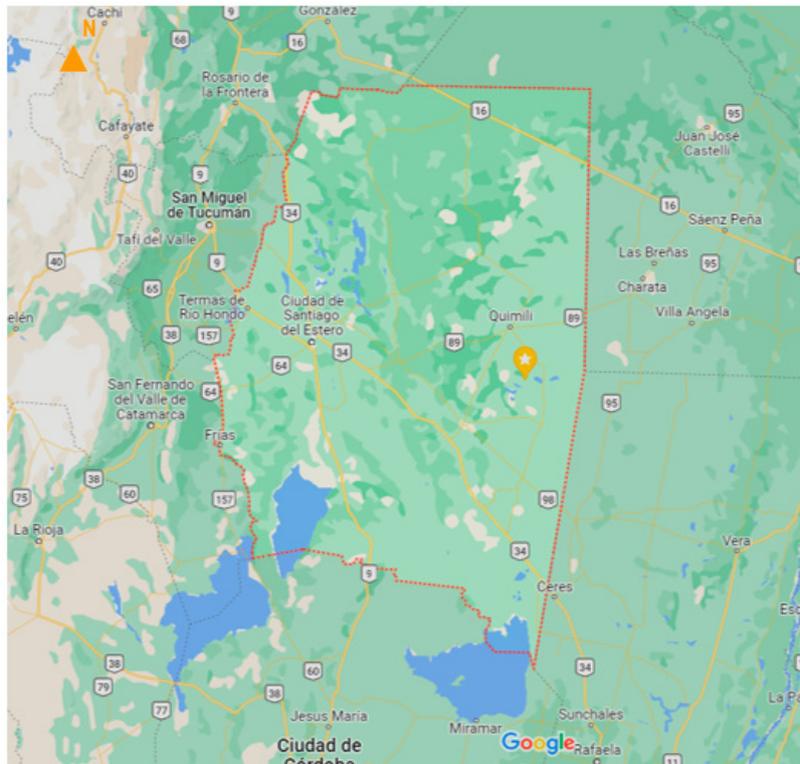


Figura 1: En Mapa N° 1, se señala la ubicación de la Comunidad Indígena Vilela Rincón del Saladillo.

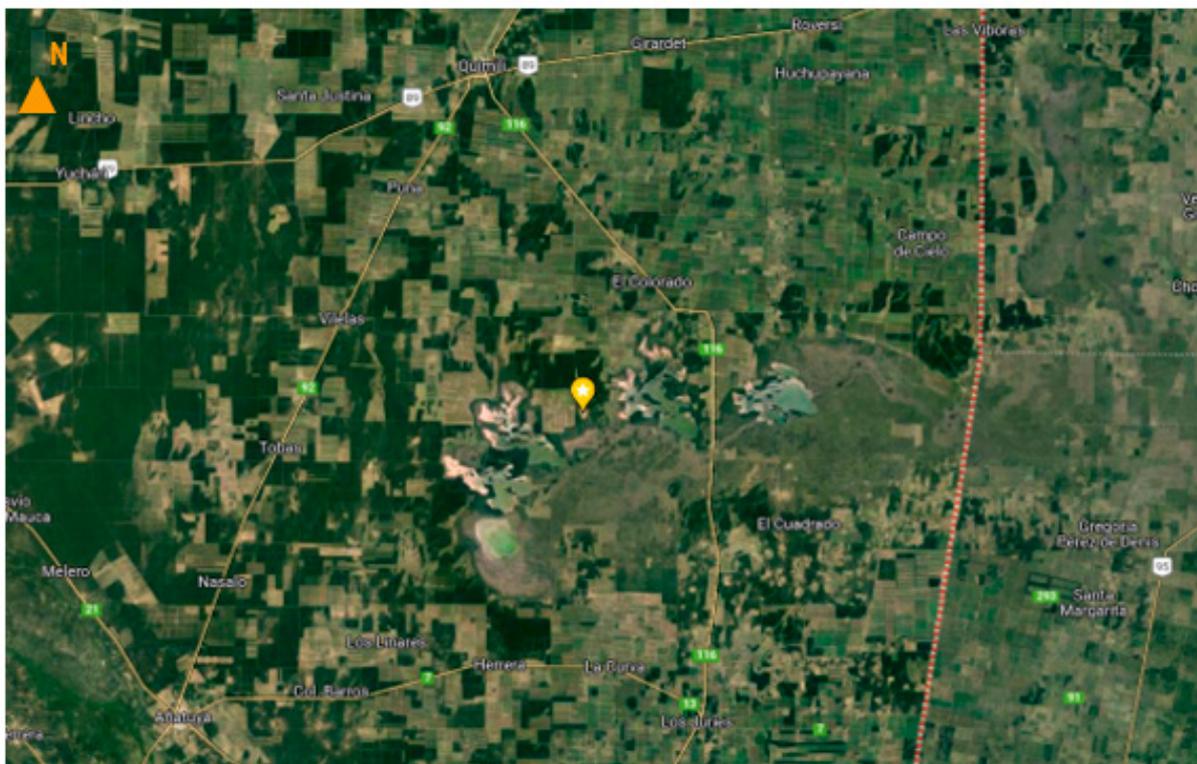


Figura 2: En Mapa N° 2, se señala la ubicación de la Comunidad Indígena Vilela Rincón del Saladillo.



**Figura 3:** En Mapas N° 3:

- 1.- Camino de acceso a la Comunidad desde Los Colorados.
- 2.- Ubicación del cartel de ingreso a la Comunidad.
- 3.- Camino a Salinas.
- 4.- Ubicación del centro de la comunidad.
- 5.- Presumible ubicación de “las colonias”.