

¿Por qué pena el mineral? Teorías mestizas fronterizas y ontologías de lo real con relación al extractivismo minero en San Juan, Argentina*

Ivana Carina Jofré**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina

<https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.04>

Cómo citar este artículo: Jofré, Ivana Carina. 2019. “¿Por qué pena el mineral? Teorías mestizas fronterizas y ontologías de lo real con relación al extractivismo minero en San Juan, Argentina”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 37: 75-94. <https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.04>

Recibido: 13 de diciembre de 2018; aceptado: 26 de junio de 2019; modificado: 31 de julio de 2019.

Resumen: objetivo/contexto: este artículo tiene como objetivo presentar aspectos de un trabajo etnográfico referido a las teorías mestizas fronterizas que circulan en comunidades del norte de San Juan, Argentina, con relación al extractivismo minero, poniendo el acento en la comprensión de las ontologías de lo real que las constituyen a partir de experiencias históricas y modos de relacionalidad local. **Metodología:** el trabajo se apoya en el estudio etnográfico de las relaciones conflictivas existentes entre las praxis cotidianas y las narrativas pluriversales locales en comunidades del norte de San Juan, al expresar otras ontologías de “lo real” disidentes a los proyectos políticos de incorporación-exclusión estatal y de mercado en estas comunidades, conformadas tanto por seres humanos, como por seres no humanos, que cohabitan estos lugares y agencian territorios en su actuar político. **Conclusiones:** se plantea que la discusión política pública, en torno a la presencia de los

* El presente artículo fue preparado para este dossier de *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. Una primera versión inédita fue presentada —con el título “Ontología, poética y política de las narrativas pluriversales de los territorios indígenas frente al conflicto medioambiental megaminero en la Región de Cuyo, Argentina”— en el Simposio “Saberes locales, territorios y conflictos ontológicos o de cómo prospera el campo de los equívocos”, coordinado por María Celeste Medrano, en el XVI Congreso de Antropología en Colombia, V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, Universidad Pontificia Javeriana, Bogotá, Colombia, 6 al 8 de junio de 2017.

** Doctora en Ciencias Humanas con Mención en Estudios Sociales y Culturales de la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, especialista en Epistemologías del Sur del CIES-Clasco y licenciada en Arqueología de la Universidad Nacional de Catamarca. Investigadora asistente del Conicet, Argentina. Es profesora adjunta del Departamento Ciencias Humanas y Educación de la Universidad Nacional de La Rioja, Argentina. Presidenta del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología, Asociación Civil sin fines de lucro, Argentina. Entre sus últimas publicaciones está: “Mega-mining, Contract Archaeology and Local Responses to the Global Order in Argentina”, *International Journal of Historical Archaeology* 19, n.º 4 (2015): 764-774. <https://doi.org/10.1007/s10761-015-0309-2> ✉ ivcajofr@gmail.com

proyectos mega-mineros en las nacientes de agua cordillerana (glaciares) en San Juan, excluye a la ontología política y relacional expresada en las teorías mestizas fronterizas locales. **Originalidad:** el artículo propone reflexiones sobre las ontologías de los conflictos neoextractivistas en Argentina, abriendo cuestionamientos con derivaciones teóricas y metodológicas no exploradas en la bibliografía referida al caso de la provincia de San Juan.

Palabras clave: Argentina, extractivismo minero, ontologías de lo real, San Juan, teorías mestizas fronterizas.

Why Are our Minerals mourning? Borderlands Mestizo Theories and Ontologies of the Real in Relation to Mineral Extractivism in San Juan, Argentina

Abstract: Objective/context: The purpose of this article is to present aspects of an ethnographic work concerning the borderlands mestizo theories that circulate in communities in the north of San Juan, Argentina, related to mineral extractivism, emphasizing the understanding of ontologies of the real that are constituted from historical experiences and modes of local relationality. **Methodology:** The work is based on the ethnographic study of the existing conflictive relations between the daily praxis and the local pluriverse narratives in communities of the north of San Juan, when expressing other ontologies of “the real” that disagree with the political projects of state and market incorporation-exclusion in these communities, conformed by humans, as much as by nonhumans, that cohabit these places and manage territories in their political act. **Conclusions:** It is proposed that the public political discussion, around the presence of mega-mining projects in the mountain water springs (glaciers) in San Juan, excludes the political and relational ontology expressed in the local borderlands mestizo theories. **Originality:** The article proposes reflections on the ontologies of neo-extractivist conflicts in Argentina, by opening questions with theoretical and methodological derivations not explored in the bibliography referring to the case of the province of San Juan.

Keywords: Argentina, mining extractive industries, ontologies of the real, San Juan, borderlands mestizo theories.

Por que o mineral sofre? Teorias mestiças fronterizas e ontologias do real com relação ao extrativismo minerador em San Juan, Argentina

Resumo: objetivo/contexto: este artigo tem como objetivo apresentar aspectos de um trabalho etnográfico referente às teorias mestiças fronteiriças que circulam em comunidades no norte de San Juan, Argentina, relacionadas com o extrativismo minerador, com ênfase na compreensão das ontologias do real que são constituídas a partir de experiências históricas e dos modos de relacionamento local. **Metodologia:** este trabalho está apoiado no estudo etnográfico das relações conflitivas existentes entre as práticas cotidianas e as narrativas pluriversais locais em comunidades do norte de San Juan, ao expressar outras ontologias do “real” dissidentes dos projetos políticos de incorporação-exclusão estatal e de mercado nessas comunidades conformadas tanto por seres humanos quanto por não humanos, que coabitam esses lugares e agenciam territórios em seu

agir político. **Conclusões:** propõe-se que a discussão política pública sobre a presença dos projetos megamineradores nas nascentes de água da Cordilheira (glaciares) em San Juan exclui a ontologia política e relacional expressa nas teorias mestiças fronteiriças locais. **Originalidade:** este artigo reflete acerca das ontologias dos conflitos neoextractivistas na Argentina ao abrir questionamentos com derivações teóricas e metodológicas não exploradas na literatura referida ao caso da província de San Juan.

Palavras-chave: Argentina, extrativismo minero, ontologías do real, San Juan, teorias mestiças fronteiriças.

A aquellas personas para quienes las tierras fronterizas
son territorio desconocido.
Gloria Anzaldúa (2016, 9)

Ubicada en el centro-oeste argentino, en la región cordillerana, la provincia de San Juan es conocida actualmente como la “capital de la megaminería” moderna en Argentina. A partir de 2003¹, esta provincia reorientó su Plan de gobierno² hacia un acelerado proceso modernizador desarrollista exportador de *commodities*³, en particular oro y plata, a través de la instalación de grandes proyectos mineros extractivos con uso de sustancias tóxicas en las nacientes de agua, zonas de glaciares y periglaciares cordilleranos, lugares donde se alimentan los valles y oasis habitados por la mayor parte de la población local. En este tipo de modelo de desarrollo neoextractivista (Svampa 2019), donde el propio Estado provincial es el principal regulador de actividades extractivas operadas por multinacionales del consorcio internacional financiero, el panorama social presenta conflictos inocultables que han sido vistos —a lo sumo— como conflictos socioambientales.

La descripción académica de aquellos conflictos ha tendido a reconocer solamente narrativas sociales de protesta, situadas en relación con la defensa de las fuentes de agua

- 1 Este modelo de gobierno, fundado en el neoextractivismo-exportador desarrollista en Argentina, encuentra sus antecedentes en la década de 1990, cuando se sentaron las condiciones jurídicas que beneficiarían la concesión de los recursos naturales en manos del sector privado (entre ellas, la reforma constitucional argentina de 1994 —que estableció la provincialización de los recursos naturales—, la firma del Tratado argentino-chileno y la reforma del Código Minero argentino).
- 2 A partir del gobierno de José Luis Gioja, los pilares básicos de la estrategia de crecimiento de la provincia se basaron en cuatro orientaciones económicas: la minería, el complejo agroindustrial, el turismo y la salida al Pacífico por la integración con Chile.
- 3 El concepto de *commodities*, en un sentido amplio, se entiende como *productos indiferenciados* cuyos precios se fijan internacionalmente, o como “productos de fabricación, disponibilidad y demanda mundial, que tienen un rango de precios internacionales y no requieren tecnología avanzada para su fabricación y procesamiento” (Svampa 2013, 32). Ambas definiciones incluyen desde materias primas a granel hasta productos semielaborados o industriales. Para el caso de América Latina, la demanda de *commodities* está concentrada en productos alimentarios (como el maíz, la soja y el trigo), hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales (cobre, oro, plata, estaño, bauxita, zinc, entre otros).

diezmadas y/o contaminadas por la actividad de la minería a gran escala y enfrentadas a las narrativas extractivistas promovidas por el Estado desarrollista y las empresas multinacionales socias, a través del despliegue de sus políticas y programas de responsabilidad social empresarial (Naveda *et al.* 2016; Svampa y Antonelli 2009; Wagner 2016). Si bien ha sido importante trabajar desde la militancia social y académica para “visibilizar” los conflictos aparejados por estas nuevas dinámicas de acumulación del capital, basada en la presión sobre los bienes naturales (las tierras y los territorios) (Svampa 2019), también es importante señalar que estas prácticas de visibilización de la protesta social y formas de luchas contra el extractivismo encubren, o sacan de escena, los problemas ontológicos implicados en las diferentes formas de conocer y habitar los mundos.

Desde esta aproximación de los conflictos, en clave de la ontología de lo real, adquiere mayor relevancia la comprensión de la dimensión política de la ontología implicada en este “actuar político”, no solo privativo de los seres humanos (de la Cadena 2010). De este modo, este trabajo transita el estudio de las ontologías de lo real advertidas en las narrativas pluriverbales locales en comunidades del norte de San Juan. Propongo pensar estas narrativas como teorías mestizas fronterizas. En ellas se expresan las teorías relacionales de las ontologías políticas locales disidentes frente a las políticas de incorporación-exclusión estatal neextractivistas, donde el propio Estado es el regulador de los proyectos extractivistas neocoloniales que acechan a los territorios y a las comunidades. Con relación a esto, presento algunas conversaciones entabladas entre 2008 y 2015 en comunidades de Malimán y Jáchal, en lugares aledaños a la mina Veladero y al proyecto minero (ahora cerrado) Pascua-Lama, en el marco de una investigación etnográfica⁴ referida a las ontologías de lo real y los conocimientos fronterizos, estos últimos entendidos en la acepción propuesta por Gloria Anzaldúa (2016) para pensar las fronteras como lugares indefinidos, transgresores de la normalidad, movimientos de rebeldía en constante transición. Marie Louise Pratt (2011) también se ha referido a estas fronteras en el conocimiento como zonas de contacto intercultural⁵; lo que Walter Mignolo (2003) reconoce como conocimientos subalternos con epistemologías disidentes.

78

4 La propuesta metodología etnográfica (Restrepo 2016) adoptada no quiere producir etnografías en tanto relatos de variaciones locales o ejemplos de un proceso global. Tampoco se trata de realizar estudios de caso sobre los impactos de la globalización, el imperialismo o cualquier otro conjunto de fuerzas inexorables y predeterminadas (Hart 2006). Por el contrario, nuestra metodología propone la realización de etnografías críticas, dialógicas y relacionales, cuya ventaja es la de generar nuevas formas de conocer los procesos de constitución, conexión y desconexión moderno colonial, y como sostiene Gillian Hart (2006, 146), también reconocer los deslizamientos, aperturas, contradicciones y posibles alianzas dentro y entre diferentes escalas espaciales. Algo necesario a tener en cuenta en este tipo de estudios etnográficos es que la acumulación por desposesión (o despojo) (Harvey 2004), en tanto proceso continuo, tiene el potencial para iluminar las conexiones y por eso necesita ser retratado en sus especificidades históricas y geográficas (Hart 2006).

5 En mis investigaciones he utilizado el concepto de las “zonas de contacto” para señalar el espacio de encuentros coloniales en el que pueblos geográfica e históricamente distantes entran en contacto para constituirse mutuamente, estableciendo relaciones duraderas “que usualmente implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto” (Pratt 2011, 26).

Antecedentes del conflicto

Dentro de la historia social del norte de San Juan, los pobladores de las localidades de los actuales departamentos de Jáchal e Iglesia estuvieron sujetos a proyectos políticos coloniales y estatales que a través del tiempo dejaron huellas imborrables en su memoria social y cultural. Las historias orales y leyendas locales sacan a la luz interpretaciones nativas que dan cuenta de las relaciones sociales de dominación/subordinación instauradas por las lógicas económicas que operaron en la región desde la época colonial y que son ampliamente exacerbadas durante la época de incorporación al Estado nacional, a finales del siglo XIX y principios del XX. La construcción moderna de una provincia plenamente incorporada al proyecto nacional —tendiente al liberalismo económico y político— impactó fuertemente en la construcción de sentidos hegemónicos de estas periferias. Así, por ejemplo, los imaginarios del oro, que en el lugar datan de la época colonial, adquirieron hacia la época republicana matices más característicos de las interpretaciones locales de la mercancía, también extrapoladas a las interpretaciones “de las riquezas indígenas” enterradas/ocultas en el pasado.

Durante la época colonial, el actual departamento de Iglesia, otrora conocido como valle de Pismanta, fue una zona periférica a la villa de Jáchal fundada a mitad del siglo XVIII. La fundación tardía de la villa de Iglesia en el siglo XIX coincide con la época en la cual se erigió la frontera noroeste de la provincia, concebida dentro del proyecto político del emergente Estado-nación argentino. A través de esta frontera se intentaron establecer nuevas geopolíticas, utilizando al corredor andino como obstáculo para separar las nuevas identidades ciudadanas de Chile. Este periodo de incorporación estatal significó un traumático proceso de ruptura con genealogías de parentesco, hecho que superó la cartografía espaciotemporal de la colonia española en la región (ver Jofré 2013).

Con relación a la construcción de estas fronteras estatales, hasta entrado el siglo XX los departamentos de Iglesia, Jáchal, Valle Fértil y Calingasta articularon sus viejas relaciones territoriales dentro de un sistema económico clandestino, basado en el contrabando arriero y orientado hacia los centros mineros de Potosí y Chile. Este sistema enriquecía la región hasta ese entonces periférica al orden económico-social colonial centrado en los obrajes mineros de Chile y, posteriormente, al régimen Republicano argentino tendiente a un modelo central portuario.

Tras la caída de este régimen económico local de influencia extra-regional, la zona norte de San Juan gravitó marginalmente con relación a los modelos político-económicos provinciales enfocados en la producción viñatera de los valles centrales de la provincia. Por su parte, el modelo liberalista de los gobiernos locales impulsó la explotación minera en la zona a través de proyectos privados (algunos extranjeros), los cuales representaron para la población local agrícola-ganadera una de las primeras experiencias de proletarianización capitalista del modelo económico extractivista, que luego regresaría con nuevas tecnologías depredadoras y un cuerpo político aparentemente incontestable bajo el paradigma “mega-minero” del siglo XXI. Las explotaciones en las Minas del Salado, El Fierro y Arrinquintín, en la primera mitad del siglo XX, son un ejemplo histórico paradigmático de la experiencia minera narrada por la memoria colectiva local

y a partir de cuyo laboreo se formaron algunos de los actuales poblados, como es el caso de Malimán. Su trazado data de la época en que funcionó el proyecto minero de cobre, plomo y plata de la mina de El Salado. Hoy en día, estas memorias asociadas a la minería, ensayada en la zona hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, retornan superponiéndose a la experiencia de la actividad extractiva megaminera representada por los proyectos de la mina Veladero (valle del Cura, Iglesia), Gualcamayo (Jáchal) y Pascua-Lama (punto binacional argentino-chileno, ubicado a 4.500 m s. n. m. en la provincia del Huasco y el departamento de Iglesia, paralizado desde el 2013).

Figura 1. Localización de las minas Veladero y Pascua-Lama



Fuente: la autora, 2019.

Aquella configuración político-económica es constitutiva de las alteridades modernas producidas por y en las relaciones de poder entre los “nuevos ricos” y los “viejos pobres” de la zona, dentro de cuyas matrices se ponen en juego luchas simbólicas que construyen sentidos locales, tales como las materialidades indígenas del pasado. En aquella configuración en tensión poscolonial, “los otros” indígenas y sus producciones culturales fueron estratificados, diferenciados y re-territorializados en clave de la temporalidad moderna dentro de las nuevas configuraciones de poder local.

Los pueblos y las localidades del norte sanjuanino conviven con la presencia de una rica biodiversidad en las altas planicies cordilleranas y fuentes de agua procedentes de glaciares de altura, también con las profusas huellas y marcas de

poblaciones antiguas que habitaron y habitan en la zona desde hace por lo menos 10.000 años. Estas últimas en su gran mayoría están preservadas en los extensos territorios de vida delimitados por el Gobierno Provincial de San Juan desde 1972, en la denominada Reserva de Biosfera San Guillermo (980.000 hectáreas).

Dicha Reserva de Biosfera, declarada así por la Unesco como el primer patrimonio mundial sudamericano de estas características, buscó su justificación en la conservación de la mayor población de camélidos sudamericanos (vicuñas y guanacos). Aunque los hechos demuestran que los verdaderos objetivos de la creación de esta primera figura de patrimonio en la región iban encaminados a la posibilidad de exploraciones geológicas mineras, iniciadas sistemáticamente a comienzos de los años noventa, y que posteriormente, a comienzos del 2000, le permitirían al gobierno de la Provincia de San Juan dar en concesión estos territorios a la devastadora actividad minera para la explotación de oro y plata a cielo abierto con uso de sustancias tóxicas en las propias nacientes de agua dulce ubicadas en las masas glaciares y periglaciares alimentadoras de las cuencas hídricas de toda la región.

A partir del 2015, estos conflictos se hicieron insostenibles para las comunidades y desataron las populosas manifestaciones de los movimientos sociales encabezados por la Asamblea Jáchal No se Toca, después del desastre medioambiental ocurrido ese mismo año en la mina Veladero (mina de oro y plata operada en ese entonces por Barrick Gold, por encima de los 4.000 m s. n. m.), provocado por los sucesivos derrames de solución cianurada con metales pesados, como mercurio, en los ríos de agua dulce de las cuencas hídricas que alimentan el río Jáchal, y a partir de los cuales se abrieron investigaciones judiciales en el fuero federal de la justicia argentina, todavía pendientes de resolución.

Conocimientos fronterizos como parte de una teoría mestiza de las ontologías de lo real en el norte de San Juan

Esta investigación abreva de las discusiones y producciones teóricas efectuadas, en particular, por la antropología, que desde la década de 1990 se interesa cada vez más por la dimensión ontológica, es decir, por la constitución del ser y de la realidad. En este sentido, el denominado “giro ontológico” no designa un movimiento coherente, sino un grupo de propuestas heterodoxas que comparten —grosso modo— una crítica a la definición de cultura como epistemología y al empleo de categorías y teorías totalizantes y dicotómicas en el análisis cultural (González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016; Tola 2016).

Dentro de los estudios antropológicos ligados a una segunda versión sobre las ontologías de lo real, existen otros teóricos y teóricas que difieren de los principios fundacionales del llamado “giro ontológico”. Ellas y ellos han notado que en el intento por dejar atrás el dualismo naturaleza/cultura, se reinstaló el dualismo moderno/premoderno en los estudios, y esto sucede, sobre todo, por la contraposición entre el multinaturalismo amerindio (definido por Viveiro de Castro 2004, 2002) y el mono-naturalismo y el multiculturalismo euroamericano, que tendrían claros tintes neocoloniales. Marisol de la Cadena ([en coautoría] 2015, 2010, 2008) y Mario Blaser (2015, 2009) proponen

acentuar la dimensión política de las ontologías al considerar las “aperturas ontológicas” como posibilidades de pensar ciertos modos de ser y estar en el mundo, los cuales quizás no pueden ser contenidos por la antropología, es decir, que “no pueden ser pensados” o bien son “impensados” para ella (Blaser y de la Cadena 2013).

En mi investigación están presentes los diferentes aportes de las perspectivas del giro ontológico y, en especial, los de las autoras y autores que proponen una apertura ontológica (Mario Blaser, Marisol de la Cadena, Arturo Escobar). Ellos, en mi criterio, conversan más directamente con las producciones teóricas producidas por los estudios de la ecología política —fuertemente vinculada al activismo social dentro y fuera de la academia— y cuyo acercamiento a las perspectivas ontológicas han ido delineando interesantes puntos de encuentro (Alimonda 2011; Escobar 2011; Göbel y Ulloa 2014; Machado 2018). De este modo, los diferentes campos de estudio interesados por los debates acerca de las ontologías han ido fortaleciéndose en la intersección de los estudios antropológicos y de los estudios culturales, referidos a las producciones de alteridad y a los aportes de la crítica poscolonial (en sus diferentes variantes e inflexiones teóricas), y también, a partir de los estudios sociológicos, geográficos, de la teoría económica y política que han incorporado, en términos generales y antes que la antropología y los estudios culturales, los debates referidos a la caracterización del extractivismo y el neoextractivismo y sus efectos concretos en países periféricos a los centros de la economía financiera global (Gudynas 2009; Svampa 2019, 2003, entre otras y otros).

82

■ Sin pasar por alto estos antecedentes mencionados, en esta investigación intento también traer algunas conversaciones desafiantes procedentes de la praxis feminista y la teoría *queer*, para re-hacer mi pensamiento desde una propuesta de apertura ontológica a partir de dos autoras que han impactado fuertemente en mi pensamiento como mujer mestiza, con un cuerpo “no blanco”, alterizado, es decir, producido como un cuerpo “otro” históricamente subalternizado. La teoría de *borderlans* y la herida de la india mestiza, planteadas por la activista feminista y académica chicana Gloria Anzaldúa (2016), y la interpretación aymara de lo “*ch'ixi*”, popularizada por la activista y académica boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2018), son para mí, puntos de arranque obligados al momento de pensar el propósito político de transitar hacia una apertura ontológica receptiva a los mundos (en plural) y sus comunidades de vida.

Algunas descripciones de los conflictos socioambientales

Varias de las producciones académicas explican de la siguiente manera estas llamadas “narrativas autonomistas”, identificadas de forma genérica como una imagen de una diferencia producida en las capitales urbanizadas de ciudades argentinas:

Durante la década de los '90, el modelo neoliberal impuesto profundizó sus consecuencias sociales, situación que estalló en diciembre de 2001 con la salida de la presidencia de Fernando de la Rúa, debido a las manifestaciones de rechazo de diferentes sectores sociales argentinos. Este proceso de organización social se enmarca también en lo que Maristella Svampa denomina la narrativa autonomista: “los elementos centrales que configuran su matriz son la afirmación de la autonomía, la

horizontalidad y la democracia por consenso. (...) ésta se construye como un relato identitario, de producción del sujeto, en el cual cuenta la experiencia personal de los actores (antes que una inscripción en la comunidad, el pueblo o la clase social) (Svampa, 2012)". (Wagner 2016, 94)

Es claro que esta descripción no alcanza a los pobladores de pequeñas comunidades, como Jáchal e Iglesia, quienes habitan las zonas intercordilleranas inmediatamente aledañas a los grandes proyectos extractivos Veladero, Pascua-Lama o Gualcamayo. Se puede advertir un gesto teórico clasificatorio y genérico a partir del cual es posible construir una idea de las "comunidades de resistencia social" en Argentina, a pesar de que ello signifique generalizar experiencias históricas nacionales y obliterar la pluralidad de experiencias al interior de la nación. Otros trabajos han sido más enfáticos a la hora de monitorear a distancia la conflictividad social a partir del relevamiento de noticias en los diarios provinciales. Bajo esta óptica, las premisas teórico-metodológicas se asientan sobre la idea misma de que el "conflicto es materialmente evidente" y "su evidencia se constata en las calles", el escenario por excelencia de la protesta social: "para conocer la conflictividad social que se genera en la provincia durante 2014 y 2015, se procesó sobre las noticias que aparecieron en *Diario de Cuyo Digital* entre el 21 de abril de 2014 y 16 de diciembre de 2015. Se registraron 118 noticias que correspondían a 38 conflictos" (Naveda *et al.* 2016, 65).

En los últimos años, muchos de estos equívocos, desde los cuales se intenta abordar teórica y metodológicamente la "visibilización" de estos supuestos conflictos socioambientales y la protesta social en San Juan, han sido más notorios en los trabajos académicos y periodísticos que abordan el tratamiento de las demandas de las asambleas de vecinos organizadas en Jáchal (Asamblea Jáchal No se Toca). A partir de los hechos sucedidos se plantean preguntas por parte de periodistas, investigadores e investigadoras, quienes ponen su atención en el llamado "conflicto medioambiental" en el norte de San Juan: ¿por qué las comunidades de Iglesia no se movilizan y se rebelan contra la mega minería como sucede en la villa de Jáchal? ¿Por qué no se revelan si están mucho más cerca de la mina Veladero?

Desde una perspectiva de la ontología política del conflicto, aquellas preguntas sintetizan la forma en que opera la ontogenética moderno-colonial capitalista, a partir de la cual solo hay determinadas formas de subversión/rebelión y estas deben manifestarse en la movilización social en la calle, en el espacio público, que es también, al parecer, el espacio de inteligibilidad al que todo reclamo o demanda social debería aspirar. Aquel tipo de razonamiento sociológico inspirado en las sociedades modernas, especialmente del siglo XX, es muy similar al que se emplea para teorizar en la antropología a las llamadas "re-emergencias indígenas". Las teorías antropológicas también intentan explicar las re-emergencias indígenas como formas de re-visibilización pública de los reclamos étnicos indígenas, como si este fuera el único espacio de visibilidad donde estos "nuevos" sujetos y comunidades pueden ser reconocidos como políticos.

Plantear una apertura ontológica a estos conflictos permite comprender por qué y cómo suceden las alianzas y negociaciones entre las narrativas estatales neoextractivistas y las narrativas de resistencia, dado que muchas veces ellas comparten pisos ontológicos comunes. Así, por ejemplo, la Asamblea Jáchal No se Toca sentencia a los tipos de personas en el conflicto:

En los pueblos saqueados hay tres clases de personas:

- Están los que resisten porque saben que el saqueo es eso, SAQUEO, y que los dejará más empobrecidos, sin recursos y devastados. Esos son los locos que gritan, cortan caminos y ponen palos en las ruedas del carro del saqueador.
- También están los que solo miran, como objetos inanimados, como rebaño silente que espera que el lobo elija otra presa y le deje un día más.
- Y también están los otros, los que ayudan a allanar el camino y a empujar el carro del saqueador, y hasta están dispuestos a enfrentar a quienes ponen palos en las ruedas, y lo hacen simplemente para estar cerca cuando caiga alguna migaja de lo que le roban a sus propios hermanos y a ellos mismos. (Asamblea Jáchal no se toca 2017/2018, 321-322)

84

Riquezas que penan

En 2008, la minería a gran escala todavía no desplegaba todo su aparato coercitivo de control social en las comunidades aledañas al flamante Proyecto Veladero. Este último comenzó a producir oro en 2006 y, hasta ese momento, las retóricas estatales y empresariales de las bondades de las *commodities* eran, sin duda, el discurso de poder dominante en San Juan. Algunas pequeñas comunidades como Malimán, nacidas a partir del trabajo en la minería metalífera que se practicó durante la primera mitad del siglo XX, tienen incorporadas en sus memorias colectivas las narrativas del oro y la plata producidas en sus experiencias históricas previas. Dichas memorias incluyen un registro particular de narrativas sobre el mineral. Generalmente son historias de experiencias traumáticas de despojo, humillación y subalternidad, donde “la pena” es el tema preferido para caracterizar “los tiempos de antes” (Jofré 2013). Varias memorias relatadas por pobladores de la zona tematizan la “pena” como sinónimo de “tristeza”, cuando explican —a su modo— el lugar subalternizado que ellos y ellas ocuparon y ocupan en la historia local. De alguna manera, esta tristeza tematizada en las narrativas locales como “los indios pobres” o “la gente pobre del campo” también se actualiza con otras “tristezas” en tiempos actuales. Se advierten en estas memorias puntos críticos de inflexión, desde donde las posiciones subalternizadas de los pobladores (de antes y de ahora) son cuestionadas⁶.

6 Esto ha sido trabajado más en extenso en la tesis doctoral “Los pájaros nocturnos de la historia: una arqueología de las sociedades capayanas en el norte de San Juan” (Jofré 2013).

Mis recorridos, encuentros y conversaciones en lugares como Malimán, pequeña comunidad de menos de treinta habitantes y ubicada en la zona de afección del Proyecto Veladero y de la Reserva de Biosfera San Guillermo, fueron centrales para comprender la ontología del mineral y la profundidad política de la pena como tema en las narrativas locales. Remigio, un hombre de 90 años de edad, conversaba conmigo e intentaba explicarme que “el mineral vive” y “además pena”⁷.

Remigio: *De eso [de las luces que se ven ocasionalmente a la entrada del pueblo Malimán]... mire, yo lo único que le puedo decir de esas luces ¡qué se ven!... eso sí.*

Carina: *Ahí ¡sí! Don Espejo me dijo algo de las luces...*

Remigio: *Eso sí... eso sí... pero hace ya unos años.*

Carina: *¿Dónde?*

Remigio: *Aquí en la Punta de Malimán, pero eso no lo he visto. Pero las que he visto, que yo le he visto bien, bien es la de... Rodeo... en el camino para ir a... ¡esa la tengo muy claro yo! (...) y la he visto cerquita...*

Carina: *¿Y cómo era?*

Remigio: *Como la de un vehículo...*

Carina: *¿Y cómo sabe que no era un vehículo?*

Remigio: *Y porque no había ni camino ni nada, y claro está el monte no más.*

Carina: *¿Y de qué color era?*

Remigio: *¡Bien blanca! una luz blanca, como una luz casi así [y señala a un foco fluorescente en la habitación].*

Carina: *¿Y se quedaba ahí?*

Remigio: *¡No, no! Venía de paso. Venía de un lugar y pasaba (...) y nosotros veníamos de arriba, como de Guañizuil (...) venía la luz... como... como un vehículo. Y pasó pa' acá pa'l frente mío (...) ahí se paró, ahí se perdió. Esa la he visto como dos, tres veces...*

Carina: *¿Siempre en el mismo lugar?*

Remigio: *¡Ajá! por un caminito... ajá... una huella que estamos haciendo por una mina que estábamos laburando... y ahí en la noche estábamos ahí (...).*

Carina: *¿Y qué decía la gente? ¿Qué interpretaba la gente de esas luces?*

Remigio: *Que son minerales. O son... ¡no minerales! ... osamentas... cargas de plata...*

Carina: *¿Y por qué se mueven?*

Remigio: *Mire, yo nunca pregunté, pero eso que se mueven, se mueven.*

Carina: *¿Esas de Malimán también [se mueven]?*

Remigio: *También, es lo mismo (...) pero no lo he visto yo, me han conversado mucho.*

Carina: *¡Ah! ¿Esa desde hace mucho no se ve?*

Remigio: *Sí... ahora ya no se ve más. Dicen cuando lo sacan ya no se ven más... sacan... sacan la riqueza que hay y ya no se ven más.*

Carina: *Ah... o sea que siempre en los lugares donde hay minerales, se ven [las luces].*

7 Remigio Poblete poblador de Malimán falleció en el año 2013.

Remigio: *No sé, yo hi visto, pero donde hay algún material, sea plata, sea oro, sea piedra... penan, penan. Penar se llama.*

Carina: *¿Quién pena?*

Remigio: *El... el mineral...*

Carina: *¡Ah! no son personas que se murieron ahí...*

Remigio: *¡No! No, no, es nada.*

Carina: *Bueno... digo... personas que han trabajado allí...*

Remigio: *Eh... no sé qué pena... pena el mineral, claro... o sea el fierro... a lo mejor es piedra que hay enterrada (...) algún material (...) eso dicen que penan y eso hacen luz... hay vida. Una vez conversaba mi tío, allá en Totoralito (...), donde llevaban las vacas (...), allí todos los días veían luces. No sé qué hay ahí (...) y un buen día se perdió y no lo vimos más (...) después fue que encontramos (...) tablas (...) así que se ve que ahí había algo enterrado... había alguien que conocía, que tenía el dato (...) porque después ya no se vio [la luz].*

(...) una vez cuando nos vinimos del Agua Blanca con otro muchacho y otro niño de los Paredes... nos vinimos de allá y le digo yo vamos a ver (...) porque dicen que las riquezas dicen estaban en unas cortaderas que hay, en un montal grande que hay, ahí dicen que están. Dicen que ahí se pierde [la luz], y allí dicen que está [la riqueza], y yo lo hi visto... Sí, lo vimos ¡lo vamos a seguir a ver si es cierto! ¡¡No!! No estaba, cómo será, no tengo idea (...). (Malimán, febrero de 2008)

Esta conversación con Remigio expresa un conocimiento fronterizo que disloca, pone en suspenso, la narrativa de “la riqueza” como creación de la modernidad colonial y capitalista, al plantear una exterioridad relevante para la vida. Los minerales enterrados viven y penan, están diciendo algo, están conversando, entablando formas concretas de relacionalidad entre seres humanos y seres no humanos (Haber 2009). Hay un diálogo que se produce entre estos hombres en el campo y las luces, que son señales de una vida que está allí, porque como bien explica Remigio: “el mineral vive”. Pero lejos de pensarse como heredero de un pensamiento indígena o nativo, Remigio habla desde el cuerpo mestizo donde se inflige la herida colonial, por eso este no es ni pretende ser un “discurso o narrativa indígena”. Dicho de otro modo, no por creer que el mineral vive, Remigio es un sujeto determinado, solamente sabe lo que vive y vive lo que sabe, ese es el inestable terreno de incertezas que incomodan a las economías de las identidades. Como muchos de sus vecinos, Remigio y su familia solo “están allí” desde antes de que existieran la Reserva de Biosfera y el Parque Nacional San Guillermo, y mucho antes de que la minería moderna acechara sus pueblos y comunidades, cada vez más asediados y desprotegidos. Sin embargo, sin ninguna pretensión de verdad, la comprensión del mundo de Remigio amplía profundamente la política de los derechos humanos sobre el territorio asediado por la búsqueda del oro, tanto ayer como hoy. El mineral se transforma en otro ser que agencia sus propias decisiones.

Subversión de la comunidad de seres en mina Veladero y Pascua-Lama

Dos extrabajadores⁸ empleados durante la etapa de construcción de la mina Pascua-Lama, ubicada a ambos lados de la cordillera transnacional argentino-chilena, relatan numerosas vicisitudes que usualmente enfrentaban en Pascua-Lama entre 2011 y 2012. Nuestra conversación en Jáchal fue iniciada a raíz del cierre del proyecto minero binacional en 2013, luego de las denuncias elevadas a la Corte Interamericana de Derechos Humanos por parte de las Comunidades diaguitas en Chile, quienes consiguieron paralizar el proyecto en plena fase de construcción, con 7.000 empleados trabajando por encima de los 4.000 m s. n. m. La situación fue desmentida durante varios meses en San Juan hasta que el despido masivo de los miles de trabajadores de la mina en construcción generó un colapso económico en el sector empresarial minero nacional y en sus redes de abastecedores locales, lo que hizo que el cierre ya no pudiera ocultarse.

Los jóvenes extrabajadores, procedentes de la ciudad de San Juan y contratados por las empresas constructoras subcontratistas de Barrick Gold, compartieron dos años de trabajo intenso durante la instalación del campamento del Proyecto Pascua-Lama.

Trabajador 1: *Cuando nosotros llegamos inauguraron la Iglesia Evangélica [en las instalaciones de la mina en el lado argentino] y me pusieron con un hombre en el mismo módulo, que me dice: ¿Sabes qué pasa? Es que están asustando mucho y es la misma gente ¿sabes? (...). Al rato, el hombre salió de la Iglesia de noche y me gritaba “vení, vení” y fuimos al baño y no había nadie. Me acuesto a dormir y a las cinco de la mañana voy al baño y escucho que dicen “papi”, como una voz de un niño, y me doy vuelta y veo una persona que va caminando y la seguí, y no se la vio más. Esa fue la misma persona que vio todo el mundo. Y así estuve yo todo el mes pensando que aquí podrían haber enterrado algo, en vez de dejarlos en paz.*

Carina: *¿Los gerentes sabían de la Iglesia Evangélica?*

Trabajador 1: *¡Claro! Si no ¿con qué autorización podías vos poner una iglesia ahí?*

Carina: *¿Pero esta instalación fue a pedido de los trabajadores que eran evangélicos?*

Trabajador 1: *¡Nooo! Se hicieron adrede [a propósito] evangélicos ahí... hubo gente que nunca practicó esa religión y se hicieron adrede ¡y eran encargados y gerentes! (...) Cuando hicieron Expansión, tenés Campamento Amarillo y Expansión.*

Trabajador 2: *Expansión eran [los módulos] el 25, el 27 el 28...*

Trabajador 1: *Claro... ¡Donde estaba el cementerio! ¡Todo eso era cementerio!*

Trabajador 2: *La villa 31 que le decían... todo eso... Después de que se pobló todo eso [de trabajadores] se pasó todo ese quilombo, pero al comienzo todos los que se iban a dormir ahí...*

Trabajador 1: *¡Nooo! ¡No dormían! Hay gente que se bajó loca de ahí. Se agarraban a discutir con los de recursos humanos porque los mandaban ahí ¡Seriamente! ¿No? ¡Porque era algo jodido! Porque, por ejemplo: empezamos a sacar fotos en la pieza... tiempo de nieve... che loco ya se termina el año... foto, foto... ¡y al otro día mirabas la foto y tenías la india al lado! ¡Una india así! [señala con las manos la altura] ¡veintemil*

8 En este caso, para preservar las identidades de los trabajadores, he omitido sus nombres por pedido expreso suyo.

veces la vi a la india! (...) Yo siempre que pasaba por el cementerio de Sepultura⁹, pasando Veladero, yo decía ¡pobre gente que en paz descansen! Y hubo gente que a través del colectivo veía gente parada en el cementerio. ¿Vos sabés que cuando pasaban por ahí los colectivos se apagaban las luces y todo? (...). (Jáchal, febrero de 2015)

Estos extrabajadores de la mina se refieren a un proyecto destinado a fracasar por estar emplazado sobre antiguos lugares indígenas, cementerios y sitios sagrados, custodiados por seres no-humanos revelados contra la codicia en la explotación minera a gran escala. Asimismo, la empresa también aplicó sus estrategias para dominar la rebelión¹⁰ del territorio indígena y sus seres animados.

Trabajador 1: *Y cuando empezaron a salir las fotos con la gente indígena mirá... empezaron a decir los vagos “che yo duermo con vos”, de a cuatro dormíamos. Y yo les decía ¡che no sean maricones! Porque si vos más miedo tenés, peor es.*

Carina: *¿Y cómo sabías que eran indios?*

Trabajador 1: *Porque salían vestidos como una india. La india tenía un poncho grande, las plumas como de un ganso... la vincha... salía así [señala una posición parada con los brazos cruzados en el pecho] ¡intacta! Los vagos cuando la veían [a la foto], decían ¡la puta que lo pario! ¿No? Se las fuimos a mostrar al gerente, a recursos humanos... son guevadas... ¡son photoshop! ¡No guevón!... le digo yo... escúchame... aquí va a pasar alguna desgracia. Sabes, el miedo que yo tenía era que iba a pasar una guevada, ese era el miedo mío.*

Carina: *¿Y en la empresa qué les decían formalmente del tema?*

Trabajador 1: *A nosotros una vuelta, el capataz de nosotros nos dio una charla y nos dijo a nosotros: “Todo lo que está pasando, ustedes no vayan a creer. Ustedes tienen que concentrarse en el laburo y nada más”. ¡No le digo! ¡Usted está equivocado! Porque la foto... ¡Yo no tenía computadora en la pieza! El compañero mío menos y en el pabellón nadie tenía computadora. Porque no te dejaban subir con eso, todavía. Después pusieron el Directv, se pusieron un montón de cosas... después.*

Trabajador 2: *¡Y seguía todo igual!*

Trabajador 1: *¡Claro! Pero vos estabas en la pieza con el televisor y el Directv (...) ¡Nadie salía en la noche! ¡Salían los de seguridad y te decían váyanse para adentro! Todos, pum pum pum. Y había luces que se veían arriban del cerro, que vos decías ¿quién anda arriba? ¿Si no anda nadie haciendo exploración? Había luces en Veladero y en el Cerro del Toro todos los días había una luz que yo veía (...) ¿mirá vos? Deben estar explorando ¡decías vos! ¡Y no! ¡Y todo te lo negaban! (...).*

Trabajador 2: *Una vez a las cuatro de mañana [en uno de los módulos de expansión] yo escuché patitas pequeñas que iban y venían dentro del pabellón ¿Quién va a caminar así? (...).*

9 Sepultura es un lugar donde se emplaza un campamento y control de acceso a la mina Veladero.

10 Ver la nota “Un campamento en plena expansión” publicada en marzo de 2013 por la propia empresa en su sitio web (Somos Barrick 2013, 51). Véase que en la nota se hace referencia a una “capilla multicultos” como parte “de los atractivos del campamento” disponibles para aproximadamente 7.000 trabajadores.

Trabajador 1: *Todo el mundo que vio algo se quiso bajar [del proyecto]. (...) Nosotros mandamos una foto al Diario de Cuyo...*

Carina: *¿La foto? ¿Cuál?*

Trabajador 1: *Las fotos que nos sacamos... de los niños chiquitos peluditos y todos así con un... no era pantalón... era como un... pañal... todos desnudos, y salían así [hace un gesto señalando una actitud erguida y seria].*

Carina: *¿Eran muchos?*

Trabajador 1: *No, eran dos. Siempre salían dos. Lo mandamos al Diario de Cuyo, a la parte online ¡y no la publicaron nunca! Diez veces la mandamos. Y al último en un mensaje le pusimos: ¡muestren la realidad no lo que ustedes quieren! ¿Viste? (...). (Jáchal, febrero de 2015)*

Cabe señalar que, como lo sostiene la denuncia interpuesta en Chile, la propiedad de la Estancia Chollay o Chañarcillo (en donde se comenzó el proyecto Pascua-Lama) es disputada desde el 2002 por la comunidad agrícola Diaguita Los Huascoaltinos ante el Primer Juzgado de Vallenar. No obstante, la empresa Nevada Ltd., razón social de Barrick Gold en Chile, inició exploraciones y la construcción del proyecto, infligiendo el derecho de estas comunidades. La Corte Interamericana determinó en la denuncia acogida en 2013 por la Corte de Justicia de Copiapó, que el proyecto Pascua-Lama afecta territorios de la comunidad agrícola de los Huascoaltinos e impacta directamente en su forma de vida y costumbres. Mientras tanto, en el lado argentino, las comunidades locales más vulnerables adolecen de procesos de organización comunitaria colectiva, razón por la cual, la misma empresa sigue operando otros proyectos mineros en la zona. No obstante, estos sitios de la montaña son considerados por los pobladores como lugares de memoria indígena que atraviesan la historia de las comunidades, reconociéndose o no como indígenas, o como descendientes y/o herederos de esa historia. Sin embargo, todos acuerdan que las personas del pasado moran en la memoria del territorio, sus marcas en estos “territorios indígenas” custodian el oro vivo de la montaña doliente.

Los extrabajadores de Pascua-Lama sostienen que estos seres revelados en la montaña no son producto del cansancio, ni de una antigua leyenda olvidada del folclore local, son seres tan vivos como ellos, producen acciones, orientan prácticas y deseos y, sobre todo, vaticinan un final poco feliz.

Trabajador 1: *Y duendes también aparecían. Fotos también le he sacado. Mira la parte en la que aparecían era en Stopay (...) después se aparecían en Mary Crawn donde es el tratamiento del oro. En ese lugar de Mary Crawn era donde más se aparecían.*

Trabajador 2: *En Expansión en los cuatro módulos que estaban habilitados eran donde más se sentían los duendes... de ida y de vuelta (...).*

Trabajador 1: *¿Vos has escuchado la respiración de un chancho? Claro, ¿viste cuando hociquea un chancho? Así se escuchaba (...) era de madera el pasillo y sentías el crujiir de la madera.*

Carina: *¿Y todos decían que eran los duendes? ¿Por qué?*

Trabajador 1: *Y porque los habían visto y les habían sacado fotos (...).*

Carina: *¿Y cómo eran?*

Trabajador 1: *¡Eran fieros! (...) en el tiempo mío ¡pasó todo eso! Eran (...) orejudos, fieros, no tenían forma. Las manos eran grandes y cortitas, pero la mano grande.*

Trabajador 2: *¡Las fotos eran re-nítidas! ¡La de la india! ¡Ni te cuento! ¡Un vago se tatuó la india! (...) vino al centro y ¡se la tatuó! Al vago después nunca se le apareció en las fotos que él se sacaba.*

Carina: *¿Las fotos entonces eran de día?*

Trabajador 1 y 2: *¡De día! (...)*

Trabajador 1: *¡Hubo gente que la bajaron mal! (...) los colectivos y las camionetas se prendían y se apagaban solas... era algo con lo que tenías que convivir (...) había partes [del camino] donde los choferes se bajaban y se persignaban, y vos les preguntaban y te decían que se paraban ahí por una cuestión de respeto, ahí en Conconta. (...) Había muchas cosas ahí. (...) A los de las oficinas de los de Beasa¹¹, que eran los que te certificaban la quincena para que vos cobraras, era donde estaba toda la gerencia, director, subdirector... Y ahí se les presentó la india también ¡en las oficinas! (...) en una filmación... registraron imágenes de gente que caminaba en ciertas horas donde no había nadie. ¡Y se corrió la bola! Y se tienen que haber bajado como 400 personas esa vez. Se bajaron muchas personas... se bajó mucha gente por miedo y por eso traían gente de afuera, bolivianos, paraguayos (...) venían por dos mangos. (...) Los jachalleros siempre me decían, jachalleros e iglesianos que están acostumbrados a convivir con eso, me decían ¡aquí atájate! (...) Una vuelta un vago me dice me voy, me voy, una por el cagazo y porque debe ser un preaviso de que va a pasar algo en mi casa.*

Carina: *¿Le buscaban una explicación?*

Trabajador 1: *Claro (...) siempre decían ellos que las cosas que pasaban allá arriba eran como un preaviso de las cosas que podían llegar a pasar aquí abajo (...) y eso lo creíamos todos. (Jáchal, febrero de 2015)*

Enredando un poco más las cosas

Este artículo intenta desandar las estabilizaciones incómodas fundadas en las experiencias de las comunidades de vida, y donde cohabitan otros seres no humanos en los territorios pluriversales al interior de la nación y la provincia. Estas comunidades de seres, comunidades de vida, están haciendo sus propias luchas y agenciando territorios, y su existencia no depende de la política de conocimiento del Estado y la nación ni de sus formas de representación garantista. Los pobladores y pobladoras de la localidad de Iglesia, como Remigio, saben y enfatizan que “la montaña sola va a comérselos”. A partir de esto me pregunto: ¿acaso estas no son también luchas que se libran en las fronteras ontológicas por el sentido de lo real? Esto permite replantearnos algunos supuestos en los programas de investigación en marcha y las

11 Barrick Exploraciones Argentina S.A

narrativas promovidas por las propias asambleas de vecinos sobre el extractivismo, para los cuales las activaciones sociales y asambleas populares en las calles y plazas son hoy la única expresión de resistencia contra el extractivismo en estas comunidades de vida, olvidando las teorías mestizas que han sido —en muchos casos— la base de su crianza en las comunidades que habitan.

Planteo entonces que la discusión política pública en torno a la presencia de los proyectos mega-mineros en las nacientes de agua cordillerana (glaciares) en San Juan excluye a la ontología, es decir, parafraseando a Descola (2012), a la expresión concreta de cómo está compuesto el mundo particular que habitan los pueblos y las comunidades. En su reemplazo se impone, a lo sumo, una retórica multicultural de la diversidad funcional a la obturación de los conflictos y disidencias al orden instalado por la “realidad megaminera”. En consecuencia con lo primero, la discusión política de los movimientos sociales en San Juan, y también de los y las intelectuales que piensan en solidaridad con esta lucha social, se restringe a los aspectos atinentes a la regulación-emancipación y la relación subjetividad-ciudadanía, aunque propongan una “ecología de saberes”. Reproducen así los lugares comunes de la retórica multicultural, principio articulador de las experiencias de la diversidad global y convertido en lenguaje preferencial de la política desarrollista neoextractivista en el siglo XXI. Esto último es constatable en los discursos y propagandas de las políticas de responsabilidad empresarial de las empresas mineras en la región y en las narrativas gubernamentales que impulsan ambiciosos proyectos de reordenamiento territorial para “liberar los mercados”, tales como la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (Iirsa). Todos ellos embanderan la diversidad biológica y cultural, al crear, supuestamente, nuevos escenarios de aceptación, paz y armonía.

Otra reflexión crítica producida en las conversaciones que devinieron durante esta investigación es la de re-descubrir en los conocimientos fronterizos una manera de re-conocer las relaciones interculturales como formas de relacionalidad entre, en este caso, los trabajadores mineros oriundos de diferentes lugares y contextos sociales, y los seres que cohabitan el territorio donde se emplaza la mina. A partir de pensar la ontología como poética y política, constitutiva en las formas de relacionalidad entre seres en territorios alterizados (alterados), o lo que Escobar (2010) llama “territorios de la diferencia”, se hace posible también escapar a los determinismos y relativismos culturales. Estos permiten conocer cómo es que mundos radicalmente diferentes conversan y se relacionan mutuamente al crear “experiencias mestizas”, producidas por conocimientos originados en el borde, en la frontera de “lo real”. Los aportes de Silvia Rivera Cusicanqui (2018) a través del concepto aymara de lo *ch'ixi* nos devuelve también, como en el caso de la propuesta de Gloria Anzaldúa, a un discurso de autonomía y de liberación para entender la capacidad política de experiencias mestizas y el diálogo en comunidades con seres humanos y no humanos.

Al referirme a los conocimientos fronterizos, traigo a discusión los aportes de las epistemologías de frontera definidas por Gloria Anzaldúa originalmente en 1987 (Alzandúa 2016). Ella pensó los conocimientos fronterizos como los conectores que

encadenan diferentes experiencias vividas en fronteras (geopolíticas y corpo-políticas, sexuales- raciales, nacionales, lingüísticas, económicas), nacidas de las heridas coloniales infligidas en una historia larga de violencias, explotaciones y despojos. Pensar desde y en las fronteras remite, entonces, a un lenguaje teórico mestizo subversivo producido en los bordes o márgenes, donde el sentido desborda, transfigura, desestabiliza las certezas y garantías de la modernidad universal y sus presupuestos y categorías totalizantes. Las epistemologías de frontera, dicen Walter Mignolo (2009) y Ramón Grosfogel (2007) al retomar las ideas originales de Anzaldúa, son planetarias y emergen tanto en el Norte como en el Sur, en el Este como en el Oeste, anuncian el desorden del fin del imaginario territorial y unipolar y pregonan el advenimiento del orden epistemológico decolonial-pluriversal y desoccidental-multipolar. Las epistemologías de frontera surgen de la toma de conciencia de que habitamos los bordes epistémicos y ontológicos, la exterioridad, convirtiéndose en una opción metodológica y política decolonial (Mignolo 2009).

Desde estas incertezas teóricas sobre la frontera como concepto teórico, estético, poético y político, y como terreno desestabilizante y subversivo, propongo un trabajo de apertura ontológica. Para mostrar, o poner en relevancia, las dislocaciones que son capaces de provocar los conocimientos fronterizos. En ellos se producen teorías mestizas ancladas en modos propios de relacionalidad entre las comunidades de seres y de vida, luchando para no morir en las fronteras de la nación y la provincia.

92

Referencias

1. Asamblea Jáchal No se Toca. 2017/2018. "Librarnos del mal". *RevIISE. Revista de Ciencias Sociales y Humanas* 10 (10): 321-322. <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/201>
2. Alimonda, Héctor, coord. 2011. *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
3. Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*, traducido por Carmen Valle. Madrid: Capitan Swing Libros.
4. Blaser, Mario. 2015. "Los conflictos ontológicos y el problema de la política racional". Conferencia pronunciada en el Seminario Internacional de Pensamiento Contemporáneo, Universidad del Cauca. Video de YouTube, 1:30:22, 28 de abril. <https://www.youtube.com/watch?v=CpqZqGzz9Tw>
5. Blaser, Mario. 2009. "Political Ontology. Cultural Studies without 'Cultures'?". *Cultural Studies* 23 (5-6): 873-896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
6. Blaser, Mario y Marisol de la Cadena. 2013. Introducción al libro *Un relato de globalización desde el Chaco*, por Mario Blaser, 3-9. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
7. de la Cadena, Marisol. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
8. de la Cadena, Marisol. 2008. "Política indígena: un análisis más allá de la Política". *Wan Journal* 4: 139-171.

9. de la Cadena, Marisol, Marianne E. Lien, Mario Blaser, Casper Bruun Jensen, Tess Lea, Atsuro Morita, Heather Anne Swanson, Gro B. Ween, Paige West y Margaret J. Wiener. 2015. "Anthropology and STS: Generative Interfaces, Multiple Locations". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): 437-475. <https://doi.org/10.14318/hau5.1.020>
10. Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires y Ciudad de México: Amorrortu y Siglo XXI.
11. Escobar, Arturo. 2011. "Ecología política de la globalidad y la diferencia". En *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, coordinado por Héctor Alimonda, 61-92. Buenos Aires: Clacso.
12. Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envió Editores.
13. Grosfoguel, Ramón. 2007. "Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *CELA* 1: 1-5.
14. Göbel Barbara y Astrid Ulloa. 2014. *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia e Ibero-Amerikanisches Institut.
15. González-Abrisketa, Olatz y Susana Carro-Ripalda. 2016. "La apertura ontológica de la antropología contemporánea". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 71 (1): 101-128. <https://doi.org/10.3989/rntp.2016.01.003>
16. Gudynas, Eduardo. 2009. "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual". En: *Extractivismo, política y sociedad*, editado por Jürgen Schuldt, Alberto Acosta, Alberto Barandiarán, Anthony Bebbington, Mauricio Folchi, Alejandra Alayza y Eduardo Gudynas, 187-225. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP) - Centro Latinoamericano de Ecología Social (Claes).
17. Haber, Alejandro. 2009. "Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives". *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 418-430. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000602>
18. Hart, Gillian. 2006. "Denaturalizing Dispossession: Critical Ethnography in the Age of Resurgent Imperialism". *Antipode* 38 (5): 977-1004. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2006.00489.x>
19. Harvey, David. 2004. "El 'nuevo' Imperialismo: acumulación por desposesión". *Socialist Register* 40: 99-129 <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/14997/11983>
20. Jofré, Ivana Carina. 2013. "Los pájaros nocturnos de la historia: una arqueología indígena de las sociedades capayanas del norte de la Provincia de San Juan", tesis doctoral, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina.
21. Machado Aráoz, Horacio. 2018. *Potosí el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. Lima: PDGT Tejiendo Saberes, Programa Democracia y Transformación Social y Derechos sin fronteras.
22. Mignolo, Walter. 2009. "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)". *Crítica y Emancipación* 2: 251-276.
23. Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
24. Naveda, Alicia, Sonia Vega, Diana López, Amalfi Vaquero y Mónica Veramendi. 2016. "Conflictividad según el relato dominante. La (in)visibilización de la cuestión social". En

La conflictividad y resistencias territoriales ante la ofensiva del capital, compilado por Alicia Naveda, 61-72. San Juan: Editorial UNSJ.

25. Pratt, Mary Louise. 2011. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, traducido por Ofelia Castillo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
26. Restrepo, Eduardo. 2016. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
27. Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
28. Somos Barrick. 2013. "Un campamento en plena expansión". *Somos Barrick* (14): 51. http://biblioteca.barricksudamerica.com/ediciones/somos_barrick/pascua-lama/2013/03/files/assets/basic-html/page51.html
29. Svampa, Maristella. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld: Bielefeld University Press.
30. Svampa, Maristella. 2013. "Consenso de los commodities' y lenguajes de valoración en América Latina". *Revista Nueva Sociedad* 244: 30-46.
31. Svampa, Maristela y Mirta Antonelli, eds. 2009. *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
32. Tola, Florencia C. 2016. "El 'giro ontológico' y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco". *Apuntes de Investigación del Cecyp* 27: 128-139.
33. Viveiro de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García, 37-80. Copenhague: IWGIA.
34. Viveiro de Castro, Eduardo. 2002. "O Nativo Relativo". *Mana* 8 (1): 113-148. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>
35. Wagner, Lucrecia. 2016. "Conflictos socioambientales por megaminería en Argentina: apuntes para una reflexión en perspectiva histórica". *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales* 35: 87-99.