

e-Book

Tesis de Posgrado.
Letras

(Re)territorialidades comunitarias

Otra lectura sociodiscursiva de posible articulación entre procesos territoriales y comunitarios en la implementación de la megaminería en Chubut, Argentina

Marcela Cecilia Marín

Secretaría de
Posgrado

Secretaría de
**Investigación,
Ciencia y Técnica**

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades UNC



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba

Este trabajo postula ciertos interrogantes en torno a lo comunitario en un escenario de disputas asimétricas frente al avance de la megaminería en la provincia de Chubut. Postula lo comunitario como un movimiento triádico para-con-entre. Interpela este concepto una figura, lo especular/especulación (Ludmer, 2010). El trabajo se despliega entre dos proyectos mineros, Esquel y Navidad, en una temporalidad abierta entre excepciones: 2003 y 2014.

La primera parte del trabajo interroga la invención e inversiones de comunidades, lo comunitario y la zonificación territorial como parte de una semiótica extractiva.

La segunda parte postula otra especulación, teórica esta vez, para pensar, de modo cartográfico, ciertas conceptualizaciones entorno a lo comunitario y el territorio.

La tercera parte considera ciertas prácticas sostenidas por asambleas para volver a interrogarse acerca de lo comunitario entre las resistencias.



Marcela Cecilia Marín es correctora literaria, Licenciada en Letras Modernas y Doctora en Letras. Ha sido becaria Doctoral (2012-2017) y posdoctoral (2018-2021) CONICET. Actualmente, se desempeña como Profesora Asistente en Teorías de los Discursos Sociales II, Escuela de Letras, FFYH, UNC. Desde 2021, dirige un equipo de investigación radicado en CEPIA: Imaginaciones artísticas en torno a los fines y resurgimientos (2021-2023) Co-Director: Belisario Zalazar. Geoafectos: grafías entrelazadas, traducciones humanas (2023-2024) Co-Director: Pablo Méndez. Actualmente, se encuentra realizando una Maestría en Estéticas Latinoamericanas Contemporáneas (UNDAV) y un posdoctorado FILO-UBA en el que está trabajando en torno a Resistencias humanas y no humanas al extractivismo megaminero. Integra, junto a otrxs activistas, investigadorxs, artistas, el colectiwx alguna montaña.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DECANA

Lic. Flavia Dezzutto

VICEDECANO

Dr. Sebastián Muñoz

SECRETARIA DE INVESTIGACIÓN, CIENCIA Y TÉCNICA

Dra. Cecilia Pacella

SECRETARIA DE POSGRADO

Dra. Míriam Abate Daga

SUBSECRETARIA DE POSGRADO

Dra. María Laura Ortiz

Marín, Marcela Cecilia

Re-territorialidades comunitarias : otra lectura sociodiscursiva de posible articulación entre procesos territoriales y comunitarios en la implementación de la megaminería en Chubut, Argentina / Marcela Cecilia Marín. - 1a ed - Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1713-6

1. Análisis del Discurso. 2. Minería. 3. Política de Ordenamiento del Territorio. I. Título.

CDD 306

Diseño de portada: Manuel Coll | Área de Comunicación institucional FFyH UNC

Gestión editorial: Noelia García | Secretaría de Investigación, Ciencia y Técnica FFyH UNC

ISBN 978-950-33-1713-6



Tesis de doctorado en Letras

Título: Re-territorialidades comunitarias: otra lectura sociodiscursiva de posible articulación entre procesos territoriales y comunitarios en la implementación de la megaminería en Chubut, Argentina

Autora: Marcela Cecilia Marín

Directora: Dra. Mirta Alejandra Antonelli

Codirectora: Dr. Bernardo Mançano Fernandes

Correctora literaria: Lic. Silvina Giovanini



Re-territorialidades comunitarias: otra lectura sociodiscursiva de posible articulación entre procesos territoriales y comunitarios en la implementación de la megaminería en Chubut, Argentina por Marcela Cecilia Marín se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 4.0 Internacional



(Re)territorialidades comunitarias

Otra lectura sociodiscursiva de posible articulación entre procesos territoriales y comunitarios en la implementación de la *megaminería* en Chubut, Argentina

Marcela Cecilia Marín

A Muriel y Milo

Tabla de contenido

Introducción: Habitar *entre* /6

Primera parte: La especulación comunitaria y territorial

Capítulo 1. La singularidad de *lo comunitario* en el modelo extractivo megaminero/33

- 1.1. A modo de apertura/33
- 1.2. *Entre* Navidad y Esquel/34
- 1.3. *Lo comunitario* en la Responsabilidad Social Empresaria/36
- 1.4. *Entre* los mecanismos disciplinarios y los dispositivos de seguridad, *Dispositivo especular*/45
- 1.5. *Lo comunitario*, otra especulación/53
- 1.6. La proliferación de *lo comunitario* en *thinks tanks* de alcance tendencialmente global/54
- 1.7. Relaciones comunitarias en las empresas “propietarias” del Proyecto Navidad/67
- 1.8. Relaciones comunitarias en los reportes de sostenibilidad de PAS/97
- 1.9. De las comunidades impactadas a las comunidades figurantes/111

Capítulo 2. Un (Des)montaje posible del extractivismo megaminero en Chubut /123

- 2.1. A modo de apertura. Una cuestión de Estado; el Estado en cuestión/123
- 2.2. Normación, normalización y especulación en y del territorio en el paradigma extractivo/127
 - 2.2.1. Megaminería e IIRSA: (Des)montar algunas de sus interconexiones /127
 - 2.2.2. Zonificación: el reparto sacrificial/141
 - 2.2.3. Desmontar y remontar el cheque/144
 - 2.2.4. Proyecto de Zonificación Provincial/154

Segunda parte: Umbral, interludio, espaciamento. Especulaciones teóricas en torno a lo comunitario y el territorio

Capítulo 3. Una lectura cartográfica en torno a lo comunitario, comunalidad, comunidad lo común y bienes comunes/163

- 3.1. A modo de apertura/163
- 3.2. En torno a *lo comunitario*/163
- 3.3. En torno a *la comunalidad*/176
- 3.4. En torno a *la comunidad*/180
 - 3.4.1. Comunidad, una apertura/181
 - 3.4.2. Entre comunidad e inmunidad/188
 - 3.4.3. La comunidad que viene/193
 - 3.4.4. Deseo de vida en común/198
- 3.5. En torno a lo común, los comunes y los bienes comunes/202

- Capítulo 4. Partir (d)el territorio/212
 - 4.1. A modo introductorio/212
 - 4.2. La naturaleza y sus repartos/212
 - 4.3. El territorio y sus repartos/224

Tercera parte La excedencia que parte el espejo: Territorialidades Comunitarias

Capítulo 5. De las *comunidades figurantes policiales* a las *comunidades igurantes políticas*/236

- 5.1. A modo de apertura: Resistir y cobrar figura/236
- 5.2. De montajes y ritmos/250
 - 5.2.1 De montajes y ritmos: “Poiesis del mundo que se realiza en la caminata”/251
 - a.4 y 23/252
 - b.“La meseta se puso de pie”/263
 - c. “Su palabra tomo la forma de cabalgata” (Agalon producciones)/275
 - d.Unir Trelew y Esquel a pie/281
 - e.En la 40, les cantamos las 40/298
 - 5.2.2. De montajes y ritmos: producción y circulación de información y conocimiento de manera colaborativa e intercultural/300
 - 5.2.3. De montajes y ritmos: hacer aparecer pueblos de pueblos/305
 - a.Todos dijimos NO/306
 - b.La Iniciativa Popular: “la imagen de esa certeza”/315
- 5.3 Reconfiguraciones/repartos de un mundo común/321

Conclusión: Por otros deseados alumbramientos/323

Bibliografía/332

Documento de análisis/332

Primera parte/332

Tercera parte/333

Biografía teórica/336

Introducción: Habitar *entre*

Escribir es luchar, es resistir; escribir es devenir; escribir es cartografiar
(Deleuze, 2015, 71)

Nuestra investigación parte y forma parte de los espacios en los cuales hemos podido pe(n)sar y caminar (pasar y hacer pasaje) estos conceptos aquí trabajados. Desde 2007 y hasta 2016 hemos integrado el equipo de investigación dirigido por la Dra. Mirta A. Antonelli “*Dispositivos hegemónicos y construcción de neomapas en la Argentina actual*”, proyecto que en sus cuatro etapas¹ albergó distintas inflexiones respecto del avance extractivo megaminero, en nuestro país. A su vez, este proyecto ha integrado, en red nacional, otros dos proyectos dirigidos por la Dra. Maristella Svampa, a saber: “*Modelos de desarrollo: escenarios, actores y disputas en la Argentina contemporánea*” (PICT- Foncyt) y “*Actores, disputas y modelos de desarrollo en la Argentina contemporánea*” (PIP- CONICET). Cabe mencionar, también, que este proyecto doctoral ha contado con beca doctoral (período 2012-2017) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Por otra parte, esta investigación tiene como antecedente inmediato y específico nuestro Trabajo Final de Licenciatura *El acontecimiento ‘No a la mina’ de Esquel: Resistencia, creación y control de otro(s) mundo(s) posible(s)*, dirigido por la Dra. Antonelli (2010). Allí planteamos que la productividad del acontecimiento del “No a la Mina” en Esquel –en las voces hegemónicas y en las voces del disenso– vuelve posible y habilita otras prácticas comunitarias en territorio que disputan, en y para su misma efectuación, los sentidos atribuidos a estos conceptos (Véase Weinstock 2005; Claps, Colao, 2008; Renauld). Analizamos la emergencia y construcción de modalidad colectiva de enunciación y el enunciado colectivo “No a la Mina” –consigna de lucha colectiva que irrumpe con la consulta popular efectuada en Esquel el 23 de marzo de 2003 en el que entre el 81% y 82% de la población votó “No a la Mina”–, “emergencia de una discontinuidad” (Lazzarato, 2006), “suplemento incalculable de la situación” (Badiou, 1998: 5), “inasimilable exceso cualitativo” (Lewcowicz, 2004: 153), acontecimiento que, en el acto colectivo de enunciación, resulta intervenido, funda y establece, recíprocamente, al sujeto colectivo de la enunciación, Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel, y al enunciado, pacto, al que suscribe (Naishat en De Ípola, 2001).

1 Primera etapa: “Conflicto, territorio, verdad y formas jurídicas en la explotación minera aurífera” (2007-2009). Segunda etapa: Modelo minero y proyectos de sociedad: Actores, disputas y escenarios. (2009-2011). Tercera etapa: Modelo minero y proyectos de sociedad: Estrategias corporativas y (des)inscripciones de lo justo (2011-2013). Cuarta etapa: “El discurso de la megaminería: Constelando violencias estratégicas para un modelo de ocupación territorial” (2013- 2015).

En este marco, el acontecimiento del NO de Esquel abre una grieta, una rarefacción dentro de los “neomapas de la Argentina haciéndose minera” (Antonelli, 2009) (Foucault, 2007) e inaugura la posibilidad de pensar y crear otro(s) mundo(s) posible(s), otras modalidades, posibles o virtuales, de pensar, decir y habitar en él: “muestra lo que una época tiene de intolerable, pero también hace emerger nuevas posibilidades de vida” (Lazzarato, 2006, 44). El enunciado “otro mundo es posible” es un síntoma de esta metamorfosis. El acontecimiento expresa nuevas posibilidades de vida, algo ha sido creado en el orden de lo posible. Como espacio de experimentación, implica mutaciones en la subjetividad y demanda crear nuevos agenciamientos (Lazzarato, 2006: 43-44). Este mundo posible expresado en el lenguaje modifica las modalidades de sentir, de afectar y de ser afectado. El acontecimiento se entiende bajo la modalidad de la problemática, la interrogación que no lleva implícitas sus soluciones sino que éstas deben ser creadas. Abre, emerge, irrumpe un nuevo campo de posibles. Parafraseando a Lazzarato, actualizar y consumir los posibles que un acontecimiento ha creado son efectuaciones (invenciones) de mundos.

La Asamblea de Vecinxs² Autoconvocados de Esquel ha sido, a nivel nacional, el primer colectivo de resistencia autoorganizado que convocó un plebiscito y logró frenar un proyecto minero, *a pesar de* la explotación que ya se había iniciado en otras zonas cordilleranas tales como Minera La Alumbrera en Catamarca, desde 1997 (Véase Machado Araújo, 2009; Marín y Orellana, 2014), y Cerro Vanguardia, en Santa Cruz, en 1998. En efecto, a nivel municipal, se sancionó la ordenanza 33/03 que declara a Esquel “Municipio no tóxico y ambientalmente sustentable”. A nivel provincial, se sanciona la ley 5001 que prohíbe la actividad minera metalífera en la provincia de Chubut.

Esta lucha y resistencia local migró, despertó y contagió a otros “territorios en resistencia”³ (Zibechi, 2008), multiplicando y (re)territorializando la lucha –y sus modos– contra el saqueo y la contaminación de los bienes comunes⁴ (Wagner,

2 Nuestra exposición escoge el lenguaje inclusivx como apuesta política de escritura y lectura que permite albergar multiplicidades sin renunciar a sus complejas heterogeneidades, disidencias y resistencias que tienen sus singulares (an)arqueogenalogías en los modos de intervenir nuestros modos de nombrarnos y hacernos aparecer en el lenguaje.

3 Después de la ley 5001 en Chubut, ocho provincias dictaron leyes que prohibieron o restringieron la explotación minera: Río Negro, en 2005 (Ley 3.981) derogada en 2011; La Rioja en 2007 (Ley 8.137), y anulada en 2008; Tucumán, en 2007 (Ley 7.879); Mendoza en 2007 (Ley 7.722); La Pampa, en 2007 (Ley 2.349); Córdoba, en 2008 (Ley 9.526); San Luis en 2008 (Ley 634) y Tierra del Fuego, en 2011 (Ley 853).

4 Estos movimientos socioambientales y socioterritoriales resisten el avance de las fronteras megaminerías auríferas y uraníferas. Sin embargo, es importante subrayar que si bien Argentina no tiene una historia económica vinculada a la minería aurífera, como otros Estados latinoamericanos, han existido explotaciones uraníferas a cielo abierto, con efectos sanitarios y ambientales negativos que se extienden hasta nuestros días, de difícil y costosa remediación: Malargüe (Mendoza), Córdoba, Los Gigantes (Córdoba), Tonco, Huemul, Pichichán (Chubut) y Los Colorados (véase Informe PRAMU- BM; 2005). En el caso de Chubut, el área de remediación es Pichichán, planta de procesamiento de uranio que abastecía a la mina Los Adobes (1976-1980). Sin embargo, más allá de esta experiencia de daño compartida con otras provincias, Chubut condensa una memoria colectiva asociada a la defensa socio-ambiental articulada y autogestionada ya que, como se viene sosteniendo (véase Javier Rodríguez Pardo

2008). En efecto, la articulación en red entre diversas asambleas y colectivos de resistencia creó, en 2006, un metacolectivo asambleario, la Unión de Asambleas Ciudadanas⁵ (UAC), que articula las resistencias a nivel nacional, así como asambleas regionales y provinciales. Así como la sociología permite hablar de “movimientos socioambientales”⁶; la geografía, de “movimientos socioterritoriales territorializados”⁷ (Mançano Fernandes, 2005 y 2010).

Por otra parte, a partir de una estancia de investigación realizada en UNESP-PP, Brasil, en el marco de la cual cursamos el seminario de Posgrado *Teoría de los territorios y de la cuestión agraria*, esta investigación ha contado, desde 2015, con el acompañamiento del Dr. Bernardo Mançano Fernandes.

Entonces, esta tesis cuenta con aportes, lecturas, devoluciones de nuestra directora Dra. Mirta A. Antonelli y de nuestro co-director, el Dr. Bernardo Mançano Fernandes, a quienes agradecemos nuevamente su apoyo y colaboración.

A su vez, hemos querido compartir nuestro trabajo con otras lecturas que nos acompañan desde otros lugares y hacen a la pertinencia y relevancia de lo que hemos aprendido, y que en esta escritura queda expuesto a su consideración. En este sentido, es un trabajo que quiere aprender de esta experiencia de lucha, de quienes imaginan, disputan, crean, hacen, día a día, desde hace dieciséis años, este otro mundo posible. Es por ello que queremos agradecer la voz, la escucha y la mirada de quienes nos han recibido en su casa para contarnos su experiencia singular plural de lucha y resistencia. A su vez, agradecemos la contribución significativa que parte del gesto de habernos facilitado materiales, haber leído y corregido las versiones previas de este trabajo, a un ramillete de personas que se han tomado ese tiempo que siempre falta para hacerlo. Agradecemos de manera

2006 y 2009) ha logrado frenar la instalación de un repositorio nuclear en Gastre (Marín; 2010 y 2011) (Svampa, Bottaró, Solá Álvarez, 2009).

5 “Los inicios de la articulación entre los colectivos que, provenientes desde diversos puntos del país, se pronuncian contra la minería a cielo abierto se remontan a 2003, cuando se conformó la Red de Comunidades Afectadas por la Minería -Red CAMA-, la cual, además de contar con miembros de Catamarca, Chubut y Río Negro, estaba integrada por san Juan y Tucumán. La red organizó un encuentro por año (Ciudad de Buenos Aires, Tafí del Valle -Tucumán- y Andalgalá -Catamarca-.

Hacia 2006, la temática ambiental asumiría una mayor visibilidad a partir del conflicto por la localización de las pasteras sobre el río Uruguay y el surgimiento de la Asamblea Ambientalista de Gualaguaychú. Con motivo de la Cumbre de Presidentes del Mercosur realizada en Córdoba en agosto de ese mismo año se conformaría la UAC, cuyo primer encuentro se llevó a cabo en Colonia Caroya, provincia de Córdoba, a modo de “contracumbre” (Svampa, Bottaró, Solá Álvarez; 2009: 129) (Antonelli, 2007).

6 Maristella Svampa nombra cuatro dimensiones características de los movimientos sociales contemporáneos: 1. “territorialidad”; 2. “Acción directa no convencional y disruptiva como herramienta de lucha generalizada”; 3. Desarrollo de formas de democracia directa y 4. “demanda de autonomía”.

7 “Los movimientos (socioterritoriales) territorializados son aquellos que actúan en diversas macroregiones y forman una red de relaciones con estrategias políticas que promueven y fomentan su territorialización. Todos los movimientos socioterritorializados comienzan como movimientos aislados. Estos al territorializarse y romper con la escala local, se organizan en redes y amplían sus acciones y dimensionan sus espacios” (Mançano Fernandes, 2010: 9).

singular y enormemente las lecturas y los materiales que nos han aportado Marta Sahores, Corina Milán, Ángel Callupil, Luis Claps y la radio Kalewche. Nuestra metodología intenta, humildemente, poder practicar, ejercitar, así sea de manera exploratoria, con cuidado y siempre alerta, un diálogo de saberes (siempre polémico) que permita aprender y ¿desaprender? de la diversidad e irreductibilidad *entre* otras y otros con quienes hemos compartido experiencias y producido este trabajo.

Nuestra investigación parte de interrogarnos acerca de *lo comunitario* en el escenario actual de (des)/(re)territorialización de la megaminería en la provincia de Chubut. En efecto, abordamos *lo comunitario* a partir de un movimiento triádico propuesto en el marco de este trabajo. Este flujo, desplazamiento, intensidad *para-con-entre* desea hacer ver y hacer oír *lo comunitario* como territorio (in)material en disputa y tensión que (des)aparece en una “tensión de territorialidades” (Porto Gonçalves, 2015), *entre* los territorios de y en explotación y los “territorios en resistencia” (Zibechi, 2008).

A su vez, esta investigación está motivada por una figura que la provoca, la interpela; y se parte: *lo especular*. Como sostiene Josefina Ludmer, el término especular actúa:

como adjetivo (del latín *specularis*) con el espejo y sus imágenes, dobles, simetrías, transparencias y reflejos” y “como verbo (del latín *speculari*): pensar y teorizar (con y sin base real, todo podría ser una pura especulación). Y a la vez maquinar y calcular ganancias. Tiene un sentido moral ambivalente” (Ludmer, 2010: 9- 10).

Nuestro trabajo hace memoria de una discusión paradigmática⁸ establecida entre el “paradigma del capitalismo agrario” y el “paradigma de la cuestión agraria” (Mançano Fernandes et. al, 2015), siguiendo los planteos y aportes de Mançano Fernandes. Actualizamos esta discusión, esta vez *entre*, al menos, un *paradigma extractivo* -que se pretende uno, hegemónico, monolingüe- y una hendidura que horada y que nombramos, en este trabajo, *paradigma de la cuestión extractiva*. Postulamos un *entre* como espacio liminal que sostiene este reparto y escisión singular y diferencial, especulativa.

8 “El *paradigma de la cuestión agraria* tiene como punto de partida las luchas de clases para explicar las disputas territoriales y sus conflictualidades en la defensa de modelos de desenvolvimiento que viabilicen la autonomía de los campesinos. Entiende que los problemas agrarios forman parte de la estructura del capitalismo, de modo que la lucha contra el capitalismo es la perspectiva de construcción de otra sociedad (Mançano Fernandes, 2008). Para el *paradigma del capitalismo agrario*, las desigualdades generadas por las relaciones capitalistas son un problema coyuntural, el cual puede ser superado por medio de políticas que posibiliten la “integración” del campesinado o “agricultor de base familiar” al mercado capitalista. En esa lógica, campesinado y capital componen un mismo espacio político, formando parte de una totalidad (sociedad capitalista) que no los diferencia, porque la lucha de clases no es elemento de ese paradigma (Abramovay, 1992). Para el paradigma de la cuestión agraria, el problema está en el capitalismo y, para el del capitalismo agrario, el problema está en el campesinado” (Mançano Fernandes et al., 2014: 48. Traducción personal para este trabajo).

Como sostienen Mançano Fernandes et al. (2014: 47-49)

Los paradigmas representan visiones de mundo, que contienen intereses e ideologías, deseos y determinaciones que se materializan a través de políticas públicas en los territorios de acuerdo con las pretensiones de las clases sociales. A través del recurso paradigmático, los científicos interpretan las realidades y procuran explicarlas. Para tanto, ellos seleccionan un conjunto de constituyentes como elementos, componentes, variables, recursos, indicadores, datos, informaciones etc., de acuerdo con sus perspectivas y sus historias, definiendo políticamente los resultados que quieren demostrar. Los paradigmas son construcciones mentales que utilizan el embate de las ideas, los campos de disputas, por medio de relaciones de poder, configurándose como territorios inmateriales, para defender y/o imponer diferentes intenciones (Mançano Fernandes et al., 2014: 48. Traducción personal para este trabajo).

En este sentido, los paradigmas son construcciones que aparecen como “conjuntos constituyentes que contribuyen a presentar una visión sobre los procesos de mudanzas de realidad”. El movimiento y la lectura paradigmática se extienden desde la construcción de interpretaciones hasta la ejecución de políticas, públicas o no. Sin embargo, los paradigmas no son absolutos sino que muchas veces son transversales o parecen confundirse, por lo cual el análisis y la interpretación cuidada permiten hacer aparecer sus diferencias (Mançano Fernandes et al., 2014: 48. Traducción personal para este trabajo).

Nuestra investigación, entonces, hace memoria de este reparto y especulación en términos paradigmáticos. Para conceptualizar el *paradigma extractivo*, recuperamos los aportes de Maristella Svampa, quien sostiene que América Latina ha atravesado “el pasaje del *Consenso de Washington*, asentado en la valorización financiera, al *Consenso de los Commodities*, basado en la exportación de bienes primarios a gran escala” (2015: 32), pasaje en el que podemos registrar rupturas y continuidades. Este nuevo Consenso se trata de un “proceso complejo, vertiginoso y de carácter recursivo”, que requiere, en sus lecturas, una “perspectiva múltiple”. Desde un punto de vista económico, actualiza una matriz de reprimarización de las economías latinoamericanas y desde un punto de vista social, profundiza dinámicas de desposesión (Svampa, 2015).

En este sentido, de acuerdo con los planteos y definiciones de Eduardo Gudynas, el (neo)extractivismo se define como una forma de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, para ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo. El autor distingue, para América Latina, dos expresiones del extractivismo: “convencional o clásico”⁹

9 “Es llevado adelante sobre todo por empresas transnacionales, mientras el Estado tiene un papel secundario (usualmente brindando protección a las inversiones y las exportaciones, con bajos niveles de tributación). A su vez, se asume que los beneficios se lograrán por medio de los mecanismos de mercado, donde las exportaciones generarán efectos de derrame en el resto de la economía (como nuevos empleos), y todo ello desembocará en promover el desarrollo” (Gudynas, 2013: 8).

y “neo-extractivismo progresista”¹⁰. Ambos resultan una expresión de los planteos clásicos de desarrollo, entendido como crecimiento económico progresivo, con efectos “derrame”, atravesado por flujos exportadores y captación de inversiones transnacionales, que necesitan objetivizar, instrumentalizar, dominar y violentar la Naturaleza y los territorios expuestos a explotación.

El neoextractivismo desarrollista instala una dinámica vertical que irrumpe en los territorios, y a su paso va desestructurando economías regionales, destruyendo biodiversidad y profundizando de modo peligroso el proceso de acaparamiento de tierras, expulsando o desplazando comunidades rurales, campesinas o indígenas, y violentando procesos de decisión ciudadana.

(...)

Un rasgo decisivo del neoextractivismo desarrollista es la gran escala de los emprendimientos, lo cual nos advierte también sobre la envergadura de las inversiones –se trata de actividades capital-intensivas y no trabajo-intensivas. (Svampa, 2015: 33)

La modalidad actual conocida como extractivismo predatorio o depredador es fuertemente intensiva, extensiva y sistémica (véase I.I.R.S.A.); como “patrón de acumulación”, basado en la sobre-explotación de *commodities*, avanza, conquista y coloniza otras fronteras, ya que se expande hacia zonas “improductivas”¹¹ o marginadas (Svampa, 2011: 2015); supone economías de enclave, que no se encadenan con redes productivas locales y regionales; produce fuertes, en muchos casos irreversibles, impactos socio-ambientales y sanitarios, con la consecuente invisibilización y externalización de costos –“mochila ecológica” (Gudynas, 2013: 3)–, y dudosos beneficios para el desarrollo nacional y regional, aun cuando ese avance supone riesgos para la continuidad de la vida y conlleva al desplazamiento y despojo de las poblaciones que habitan en las zonas afectadas por la explotación.

Como sostiene Joan Martínez Alier, se trata de un “comercio ecológicamente desigual” que comprende, por un lado, la exportación de materias primas –que conlleva pérdidas de biodiversidad, desplazamiento sin consentimiento de comunidades indígenas, agotamiento de recursos renovables y no renovables,

10 “(...) hay una mayor presencia del Estado de diversas maneras. En unos casos, las actividades extractivas son llevadas adelante por empresas estatales o mixtas; en otros casos, el nivel de las regalías y la imposición tributaria es más elevado; e incluso, hay mayores controles sobre la producción. Bajo esta modalidad, se entiende que los mayores beneficios no se lograrán por los simples mecanismos mercantiles, sino que es necesario contar con el concurso del Estado. Paralelamente, el extractivismo es justificado políticamente ante la opinión pública como necesario para el progreso, y en particular para captar mayores proporciones de riqueza, la que sería devuelta a la sociedad mediante diversos programas sociales” (Gudynas, 2013: 8).

11 La actual etapa se corresponde con demanda cada vez mayor de países desarrollados hacia países periféricos, en términos de materias primas o de bienes de consumo. Este proceso se verifica en el corrimiento de las fronteras hacia territorios antes considerados como “improductivos” o marginales: expansión de la frontera agrícola, petrolera, minera, energética, pesquera, de las plantaciones celulósicas, entre otras (Svampa, 2011).

daños irreparables en términos sociales, económicos y sanitarios- y, por el otro, la importación de los residuos tóxicos de norte a sur, por un simple cálculo económico del valor de la vida y la salud en términos económicos (2009).

El actual extractivismo predatorio no puede ser pensado sin la dependencia política y económica –políticas sociales asistenciales- y sin el ejercicio de la violencia –militarización de los territorios y criminalización de la protesta social-, como condición necesaria para su desarrollo y profundización. Por ello, “la maldición de la abundancia” es consustancial a la “maldición de la violencia” (Acosta, 2011). Eduardo Gudynas propone, desde la ecología política, el término “extrahección”¹² para dejar señalado vinculaciones directas y necesarias entre cierto nivel de apropiación de los recursos naturales y la violencia de derechos humanos y de la naturaleza (Gudynas, 2013).

El avance del “capitalismo neoliberal posdictaduras” (Svampa, Bottaró y Solá Álvarez; 2009: 31) se expande y afianza en América Latina, en general, y, en nuestro país, en particular, en diferentes momentos. Un primer momento está marcado por la década de los noventa que, en nuestro país como en otros de la región, creó las condiciones jurídicas de posibilidad de este modelo ya que modificó la normativa legal de acuerdo a las necesidades y derechos de los capitales transnacionales para consolidar la inversión extranjera directa y el desarrollo de la minería a gran escala en nuestro país. Con la reforma constitucional de 1994, por un lado, se provincializaron los recursos naturales que anteriormente dependían del Estado nacional y, por el otro, el propio Estado, en sus escalas nacional y provincial, se auto-inhibió para la exploración y explotación del subsuelo, proceso que impulsó el arribo de capitales y tecnología externos para la explotación.

La minería aurífera presenta una preocupante y provocativa particularidad: la inhibición del propio estado nacional para explorar / explotar los recursos mineros en su (nuestro) “propio” territorio, auto-inhibición por ley del estado para disponer de su (nuestra) soberanía. El mapa de la minería aurífera corresponde al de una supra nación, una nación que se delimita en un territorio otro, aquel que ya no responde al lazo de la soberanía, y que nos ha instituido a los argentinos desde entonces con la figura del *superficiario*, ante el *beneficiario* del subsuelo, el empresariado privado, casi predominantemente transnacional (Antonelli, 2007(b): 5-6).

En consonancia con esta auto-inhibición, se reformuló el Código de Minería. Dentro de sus modificaciones se incluyen la eliminación de las restricciones al tamaño de las superficies dadas en concesión para exploración y explotación, la prolongación de los plazos de arrendamiento y usufructo de las minas. El Código de Minería vigente establece que las minas son “bienes privados” (Svampa, Bottaró, Solá Álvarez; 2009: 34) de la Nación o las provincias, de acuerdo al lugar en que se ubiquen pero que el Estado no puede disponer de ellas para su

12 “Esta palabra tiene su origen en el vocablo latino “*extrahere*”, donde “*ex*” que significa fuera, y “*trahere*” alude a quitar y arrastrar hacia sí” (Gudynas, 2013: 11).

explotación sino que debe delegar tal facultad a los particulares. Puesto que las minas son propiedad del Estado, el territorio en el que se encuentran no pertenece ni al propietario de la tierra, devenido “superficiario”, ni a quien las descubre sino al Estado, nacional o provincial, según correspondiera.

La segunda etapa de este “modelo extractivo-exportador” (Svampa, Bottaró y Solá Álvarez, 2009: 31), a partir de la cual el número de proyectos mineros en distinto estado de avance crece a ritmo vertiginoso, se caracteriza por un impulso sostenido –en 2004, la minería es declarada de interés público y se institucionaliza el Plan Minero Nacional (Gobierno de Néstor Kirchner)– con la combinación de una fuerte presencia del Estado mediante subsidios e incentivos a las inversiones extranjeras directas y licitaciones para infraestructura necesaria; y consiste en la generalización de este tipo de economía que, a medida que se afianza, consolida un modelo de saqueo y contaminación de lo que en otro momento significaron bienes comunes necesarios para la vida humana y no humana. En 2005, comienza la explotación de Veladero en San Juan. En 2008, Cristina Fernández de Kirchner veta la Ley de Protección de Glaciares que luego fue aprobada en septiembre de 2010 y que aún espera la realización del Inventario Nacional de Glaciares, prevista en el marco de esa ley, pese a que, con la llegada del nuevo presidente, esta normativa ha quedado expuesta a (des)aparecer en favor de los intereses del sector minero, nuevamente.

Esta forma de extracción –que no es más la pequeña minería de galerías o minería de socavón debido a que, en la actualidad, el material no se encuentra en grandes cantidades dentro de la roca sino que está diseminado en pequeñas partículas en toda la montaña– consiste en dinamitar toda la montaña hasta reducir a polvo los minerales que luego se obtienen por lixiviación –lavan y amalgaman– por medio de sopas químicas compuestas, en su mayoría, de cianuro de sodio y enormes cantidades de agua. Sin embargo, *una especulación* a considerar ha sido la revitalización del proyecto minero Cordón de Esquel que, “reinventándose para producir” (Latinominería.com, 2014) pasó de ser un proyecto de minería a cielo abierto en manos de Meridian Gold. Corp a llamarse proyecto Suyai (en lengua mapuche significa esperanza) en manos de Minas Argentinas S.A (MASA), subsidiaria de la firma transnacional Yamana Gold Corp., en el que se modifica su sistema de extracción y propone un sistema de explotación subterránea.

Como postula Mirta A. Antonelli, esta forma de explotación que se nos presenta como “Minería Responsable” bajo la bandera del “Desarrollo Sustentable” despliega un repertorio de formas de (des)nominalizar y generar “condiciones de aceptabilidad” (Antonelli, 2007(b): 2) de esta actividad extractiva

Las denominaciones “Minería Responsable” y “Desarrollo Sustentable”, como se las encuentra en las páginas institucionales de las empresas auríferas y en discursos gubernamentales, entre varios otros, funcionan como reaseguros *a priori* para enmarcar la economía extractiva transnacional mediante la evocación del principio jurídico de responsabilidad ante terceros –compromiso de no daño– y, a la vez, la

postulada naturaleza filantrópica del empresariado sensible a las necesidades y deseo de la comunidad y las comunidades bajo explotación (Antonelli, 2007(b): 2).

El Proyecto Navidad es uno de los depósitos de plata y plomo más grandes a nivel mundial ubicado en la meseta central de la provincia de Chubut. La construcción del yacimiento ocupa más de 10 mil hectáreas y está emplazado en la meseta central de la provincia de Chubut, entre las localidades de Gastre y Gan Gan. La meseta central aparece, en los discursos gubernamentales y empresariales como zona postergada y deshabitada convertida en desierto y el “descubrimiento” (y no construcción) del yacimiento Navidad como la única oportunidad socio-económica y el modelo *¿deseado?* de “desarrollo equilibrado”, pensado a partir del uso estratégico de “recursos naturales” no renovables en territorio.

Sin embargo, este “descubrimiento” de la plata en la meseta chubutense del suelo argentino abre y monta palabras e imágenes de “un tiempo padecido” a partir de la crítica y la ofensa de la violencia fundacional de este “Nuevo Mundo” que se abre en 1492 (Didi-Huberman, 2015). Esta temporalidad que abre el proyecto de plata y plomo llamado Navidad se mueve *entre* dos temporalidades; 1492, marca que nombra “el encubrimiento imperial de los orígenes mineros de esa entidad geohistórica que es hoy América Latina” (Machado Aráoz, 2014: 67) y 1540-1545, el descubrimiento del Cerro Rico del Potosí, que “significa ya el sitio donde podemos excavar sus principios de constitución y consolidación” que hicieron (des)aparecer a América como “territorio minero de la geografía colonial” (Machado Aráoz, 2014: 86).

La invención y trastocamiento de los territorios expuestos a la explotación minera se corresponde con determinadas zonas grises, formas de violencia no tipificadas que legitiman la construcción (y actualización) de desiertos, la invención de la zonificación y la condición sacrificial de cuerpos y territorios “disponibles” para el par extracción/acumulación.

Hablar de violencia(s) nos interroga respecto de mecanismos de ejercicios grises, sutiles y poco visibles por parte del Estado, de las empresas transnacionales y de los *think tanks*.

(...)

El dispositivo hegemónico instituyente de *consensos locales* (Antonelli, 2009), opera como una máquina de producir, crear y actualizar formas de violencia “disponibles”, prácticas sociales estratégicas, físicas y simbólicas, desplegadas en los territorios, los cuerpos y el lenguaje, resultantes, en cierta medida, de “un cálculo estrictamente racional que evalúa el costo y la rentabilidad de la acción” (Crettiez, 2009: 41). En este sentido, conceptualizamos violentamiento como acción y proceso de determinadas formas de violencia no tipificadas jurídicamente (...). (Antonelli, Cerutti, Marín, Orellana, Gómez, 2015).

La ley 5001 que nace a partir de la resistencia en Esquel para prohibir la megaminería en la provincia de Chubut también hace (des)aparecer y funda la escisión estratégica *entre* “zonas de sacrificio” y “zonas libres de sacrificio”, a partir de la zonificación del territorio que se propone en el segundo artículo del texto de la ley. Esta zonificación actualiza un *dispositivo sacrificial* e instituye una (de)limitación triádica: de la resistencia, de los tiempos y de los territorios sometidos a explotación, adecuación que “habilita” el desarrollo de otros megaproyectos en la provincia, como es el caso del Proyecto Navidad que introduce un régimen de administración de esta (in)disponibilidad postulada de acuerdo a la cuantificación, rentabilidad y “sensibilidad socioambiental” que (des)afecte los “recursos” en cuestión (Marín, 2015).

(...) desde una perspectiva bio(tánato)política, la potencia del desierto actúa como “zona de excepción”, como “umbral (...) en el que se entretejen, cada vez en su singularidad, cuerpos, enunciados e imágenes (...)” (Giorgi, 2011) y busca actualizar, en este discurso, aridez, homogeneidad, pobreza, ausencia de vida o de determinadas formas de vida que el capital requiere. Es también el desierto una construcción, una intervención territorial que busca invisibilizar, negar, hacer aparecer formas de la nada o los nadie que vuelve posible y habilita que capital y el modelo extractivo predatorio pueda instituir sus “mitos de origen” (Antonelli) y sus formas de vida” (Marín y Orellana, 2015, 224).

Por otra parte, queremos hacer presente un territorio en construcción -hendidura que horada- habitado de pistas, señales, latencias, de alternativas que han sido construidas como locales, residuales, anacrónicas, que sin embargo abren otro reparto, disensual esta vez, a partir del *paradigma de la cuestión extractiva*. En el contexto latinoamericano actual de debate sobre las “alternativas al extractivismo”, “alternativas al desarrollo”, “desarrollos de otra manera” o “desarrollos otros” (Gudynas, 2009), las discusiones se centran en avanzar en un proceso de transiciones orientadas a alcanzar el post-extractivismo, como alternativa al desarrollo. En este sentido, E. Gudynas plantea la distinción de tres tipos de extractivismo -depredador, sensato, indispensable-, en los que progresivamente, se van ensayando, explorando estrategias, alternativas plurales y abiertas, que limitan la extracción de bienes comunes materiales e inmateriales. Dentro de estas alternativas encontramos, además de los aportes de la geografía crítica, la recuperación de las filosofías indígenas del “Sumak Kasay”, “Suma qamaña”, “buen vivir”, “vivir bien”, “buen convivir”, una apuesta de diálogo intercultural (véase Caudillo Felix, 2012; Mato, 2008; Briones, 2006), solidaria de

una “ecología de saberes”¹³ (Sousa Santos, 2006) y del “ecologismo popular”¹⁴ (Martínez Alier, 2009) que, como apertura ética, estética y política abre otros tiempos y espacios, en los que convergen saberes, ignorancias y prácticas comunes, heterogéneas, que cuestionan el modelo clásico de desarrollo y proponen otros modos de hacer lazo entre singularidades.

Planteamos esta discusión paradigmática como *reparto especular y especulativo*. Recuperamos algunas distinciones realizadas por Jacques Rancière para pensar estos repartos. Una de ellas consiste en la diferencia entre policía y política. Por policía leemos un ordenamiento y distribución de los cuerpos, de lo visible y de lo decible, que, como sostiene el autor, no es tanto un disciplinamiento, en el sentido foucaultiano del término, como una “regla de su aparecer”, “una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen” (Rancière, 1996: 44-45). La política, antagónica de la policía, es “la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte” (Rancière, 1996: 45).

No hay política porque los hombres, gracias al privilegio de la palabra, ponen en común sus intereses. Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo “entre” ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada (Rancière, 1996: 41-42).

En efecto, en este planteo, la política no se encuentra y no se ocupa del ejercicio del poder y la lucha por éste. La política es la configuración de un espacio específico y es el conflicto acerca de la existencia de ese espacio, de objetos que resultan establecidos y designados en este reparto como pertenecientes a lo común y de sujetos que se hacen contar capaces de una palabra común (Rancière, 2011: 25-26). “La política se refiere a lo que vemos y a lo que podemos decir, a quien tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, a las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo” (Rancière, 2014: 20).

13 Frente a la ciencia moderna hegemónica, monocultural y monolingüe, la ecología de saberes o *ecología de prácticas de saberes* planteada por Sousa Santos configura una constelación más amplia de saberes (y prácticas) científicos y no científicos que sobreviven a la invisibilidad epistemológica y al “epistemicidio” (Sousa Santos, 2006: 156). La ecología de saberes, en este sentido, se basa en el “reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las articulaciones dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento” (Sousa Santos, 2006: 49).

14 “(...) el ecologismo popular o ecologismo de los pobres son nombres aplicados a movimientos del Tercer mundo que luchan contra los impactos ambientales que amenazan a los pobres, que conforman la mayoría de la población en muchos países.” (Martínez Alier, 2009: 28).

Esta distribución y redistribución de lugares e identidades, esta delimitación y redelimitación de espacios y tiempos, de lo visible y lo invisible, del ruido y la palabra constituyen lo que yo he llamado el reparto de lo sensible. La política consiste en la reconfiguración del reparto de lo sensible que define lo común de una comunidad, en la introducción de sujetos y objetos nuevos, en hacer visible aquello que no lo era y en hacer escuchar como hablantes a aquellos que eran percibidos como animales ruidosos. (Rancière, 2011: 26)

Este reparto, sostiene Rancière, se trata de “la constitución de un mundo sensible común”, de la existencia y posibilidad de ese espacio y sus recortes, sus partes exclusivas. Esta configuración es un (re)partir y (com)partir (co-presencia) espacialidades, temporalidades, ocupaciones, (in)visibilidades, palabras y ruidos heterogéneos. “Reparto de lo sensible revela quien puede tomar parte en lo común en función de lo que él hace, del tiempo y del espacio en los cuales esta actividad se ejerce” (Rancière, 2014: 20). La constitución de este mundo común es, siempre, una distribución polémica de las maneras de ser y de la “ocupación” en un espacio de posibles (Rancière, 2014: 67).

Un mundo “común” no es simplemente el *ethos*, la estancia en común, que resulta de la sedimentación de un cierto número de actos entrelazados, sino que es siempre una distribución polémica de las maneras de ser y de la “ocupación” en un espacio de posibles. (2014: 67)

Introducimos esta figura de lo especular y especulativo para pensar, también, en torno a un reparto interpela, entonces, la emergencia, existencia y configuración polémica de un sensible común.

Nuestra metodología encuentra como primer momento de trabajo la construcción de un “archivo audiovisual” (Deleuze, 2015) –que no puede ser pensado como “el reflejo especular inmediato de lo real, sino una escritura con sintaxis e ideología”–, escritura rizomática, lacunar, hecha de huecos, fisuras, carencias, de lo que falta, de cenizas, de imágenes y palabras, *documentos y monumentos supervivientes*, que hemos podido encontrar a pesar de la vulnerabilidad y la bio(tánato)política a la están sub y sobre expuestos en sus modos de (des)aparición. Puesto que cada palabra y, más aún, cada imagen “reúne en sí misma varios tiempos heterogéneos” pensamos un archivo de palabras e imágenes no en términos de un ordenamiento y clasificación lineal y cronológica sino términos de estallido y reconstrucción, lo cual es pensar, también, en “un conocimiento por el montaje” (Didi-Huberman, 2007).

Así, nos encontramos con frecuencia ante un formidable y rizomático archivo de imágenes heterogéneas, que sólo con dificultad puede ser dominado, organizado y comprendido, precisamente porque ese laberinto está compuesto tanto de intervalos y huecos como de material observable. Forzosamente, la empresa arqueológica debe correr el riesgo de ordenar fragmentos de cosas supervivientes, que siempre se mantienen anacrónicas, puesto que provienen de diversos tiempos y

espacios, separados por agujeros. Este riesgo lleva el nombre de imaginación o montaje (Didi-Huberman, s/d: 2).

En este sentido, nuestro recorte temporal abarca desde 2003 hasta 2014. El recorte producido tiene que ver con una temporalidad que hace visible y decible, *especularmente*, un archivo de cultura y un archivo de barbarie. Es un tiempo que se abre *entre* excepciones. El año 2003 marca un corte en esta “Argentina haciéndose minera” (Antonelli, 2009) y abre un umbral en las resistencias puesto que el 23 de marzo de 2003, la Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel dice “No a la Mina” enunciado-acontecimiento que crea otro mundo posible y abre multiplicidad de formas de resistencia y leyes prohibitivas en diferentes territorios. Efecto de este “No a la Mina” en la consulta popular, surge la Ley 5001 por la cual se prohíbe la actividad minera metalífera en la provincia de Chubut en la modalidad a cielo abierto y con utilización de cianuro. Sin embargo, es también la primera ley que zonifica el territorio provincial para exceptuar de tal prohibición parte de la provincia y, en definitiva, para exceptuar la provincia de tal prohibición, lo cual hace visible y decible la disponibilidad de lo vivo y no vivo como agencia del modelo extractivo. El proyecto Navidad, respecto del proyecto Cordón de Esquel, activa y suscita otras palabras e imágenes, otra “invención de lo visible” (Vauday, 2009) y lo decible de las comunidades que construye, donde lo visible es parte del cálculo, de la *especulación* con que juega el proyecto en la definición de la política minera a nivel provincial.

El otro punto de este recorte temporal es el 2014, año en que la Iniciativa Popular para prohibir la megaminería en Chubut llega a la legislatura provincial para su tratamiento. Sin embargo, la “gobernanza neoliberal” ha pregnado en las instituciones y el tratamiento de esta Iniciativa no fue sino una excusa para dar tratamiento a otro proyecto que, aunque conserva el mismo nombre, responde a los intereses que este modelo necesitaba. Entonces, 2003- 2014, tiempo que se abre, espaciamiento *especular* y de *especulaciones*.

Subyace una premisa en nuestro trabajo que guarda relación con la distinción y el estatuto que le damos a la palabra y la imagen. En este sentido, recogemos el planteo de Didi-Huberman al pensar, a partir de Pasolini, la palabra y la imagen¹⁵

15 “La imagen nunca es sólo una incisión en el mundo de la visibilidad. Es, aún más, una huella, una estela visual del tiempo, que intentó tocar la imagen, pero también de los tiempos complementarios –forzosamente anacrónicos, heterogéneos entre sí– que la imagen, como arte de la memoria, necesariamente agrega. Es ceniza mezclada, más o menos caliente, de distintos hornos. Por eso *arde la imagen*. Arde de realidad, pues se acercó a ella por un momento (...). Arde del deseo que la mueva, de la direccionalidad que la estructura, por el enunciado con el que carga. La imagen arde en la destrucción, en el fuego que casi la carboniza, del cual sin embargo emergió y al cual ahora puede hacer imaginable. Arde en el fulgor, es decir, en la posibilidad visual que se abrió a partir de su misma extinción. Finalmente, la imagen arde de memoria, es decir, flamea aún incluso cuando ya es ceniza: una forma de dar expresión a su vocación de vida póstuma.

[*Nachleben*]

No obstante, para saber y experimentar esto, hay que exponerse a la osadía de acercarse a su superficie. Y soplar cuidadosamente en la ceniza, de modo tal que la brasa debajo irradie nuevamente su calor, su fulgor, su peligro” (Didi-Huberman, 2012).

como “topos”, “figuras” (2014: 172). Sin embargo, nuestra investigación no está enfocada en problematizar qué es una imagen o qué es una palabra, sino en su poder y su deseo de ver y hacer oír.

Nuestro trabajo no se detiene en considerar qué es una imagen sino qué puede (o no) una imagen, qué hace una imagen. En este sentido, Didi-Huberman piensa la imagen como “herramienta de trabajo” –también, de parto “hacer nacer”– y Mondzain se pregunta “¿pueden matar estas imágenes? Estamos pensando en palabras e imágenes que pueden “hacer nacer” y también pueden “hacer y dejar morir”. En este sentido, Vauday distingue entre una policía y una política de las imágenes.

[ya] que las imágenes no son todas iguales. (...) es oportuno distinguir entre una policía y una política de las imágenes. (...) La policía de las imágenes se traduce sobre todo por el establecimiento de un orden positivo que define las condiciones de acceso a la visibilidad, al jerarquizar los géneros y al evaluar los estilos; regular y legislar sobre el dominio de la percepción común, censura menos de lo que conforma, replica, prescribe. Una política de las imágenes debe ser entendida en el sentido de la excepción que viene a perturbar el reino de las normas perceptivas a través de un cambio de régimen de las imágenes que trastornan o contradicen las identificaciones recibidas. (...). Si tiene como efecto el volver visible lo invisible, no es para acoger favorablemente una trascendencia de lo irrepresentable sino para dar lugar a lo excluido por la institución misma de la escena de lo visible. Lo visible no es nunca tan puro como lo quisiera la fenomenología, es una escena de montaje compleja, un dispositivo articulado por un sistema de configuración y de nominación que no vuelve visible seres, cosas, lugares y relaciones sin ocultar otros. Siempre una imagen esconde otras. (Vauday, 2009: 29)

Foucault, siguiendo a Blanchot, dirá que “hablar no es ver” (Deleuze, 2015: 89). *Entre ver y hablar, entre “existe lenguaje” y “existe luz”, visibilidades y enunciados, hay una diferencia de naturaleza. Pese a que cada forma se inserta en la otra para producir cada estrato o cada saber, esta diferencia mantiene la irreductibilidad de lo visible. Esta diferencia marca un límite que separa y a la vez pone en común y mantiene, pese a que se inserte una forma en la otra, la especificidad de ver. Pero esta no relación puede ser pensada como una manera de mantener la relación (Deleuze, 2015: 89). Entonces, entre ver y hablar existe disyunción puesto que “lo que se ve nunca aparece en lo que se dice, y a la inversa” (Deleuze, 2015: 93). En términos de Deleuze, esta conjunción no es posible puesto que:*

el enunciado tiene su propio objeto correlativo, y no es una proposición que designaría un estado de cosas o un objeto visible, como desearía la lógica; pero lo visible tampoco es un sentido mudo, un significado de potencia que se actualizaría en el lenguaje, como desearía la fenomenología. El archivo, lo audiovisual es *disyuntivo* (Deleuze, 2015: 93).

Mientras uno se limita a las cosas y a las palabras, se puede pensar que se habla de lo que se ve, que se ve aquello de lo que se habla, y que las dos cosas se encadenan: uno se está limitando a un ejercicio empírico. Pero, desde el momento en que se abren las palabras y las cosas, desde el momento en que se descubren los enunciados y las visibilidades, la palabra y la vista se elevan a un ejercicio superior, a priori, de tal manera que cada una alcanza su propio límite que la separa de la otra, un visible que solo puede ser visto, un enunciado que solo puede ser hablado. Y, sin embargo, una vez más, el límite propio que separa cada una también es el límite común que las pone en relación, y que tendría dos caras disimétricas, palabra ciega y visión muda (Deleuze, 2015: 94)

Por su parte, Rancière, en *El destino de las imágenes* (2011), introduce su lectura singular al pensar este entrecruzamiento entre lo visible y lo audible.

La imagen no es exclusividad de lo visible. Existen cosas visibles que no conforman una imagen, hay imágenes que son sólo palabras. Pero el régimen más común de la imagen es aquel que pone en escena una relación de lo audible con lo visible, una relación que juega al mismo tiempo con su analogía y con su diferencia. Esta relación no exige en lo absoluto que los dos términos estén materialmente presentes. Lo visible se deja disponer en tropos significativos, la palabra despliega una visibilidad que puede ser enceguedora. (Rancière, 2011: 28-29)

Deleuze propone abrir, hendir, las palabras y las cosas. Abrir las palabras, frases, proposiciones para extraer de ellas enunciados y abrir, hender y romper las cosas para hacer surgir visibilidades¹⁶, formas de luminosidad. Ahora bien, “entre el enunciado y su condición se insinúan visibilidades” y “entre lo visible y su condición circulan enunciados”. De allí que, *entre* hablar y ver exista *entrecruzamiento*, intervalo que parte de una distancia y produce espaciamiento (Deleuze, 2015: 95-97). El autor se pregunta “¿Por qué estas extracciones [son] necesarias?”, pues, porque los enunciados no permanecen ocultos pero tampoco son directamente legibles, audibles y porque las visibilidades no se confunden ni se corresponden con elementos visuales o formas de objetos (Deleuze, 2015: 80-81). Entonces, “la tarea de la arqueología es doble” puesto que “hay que extraer de las palabras y de la lengua los enunciados correspondientes a cada estrato y a sus umbrales, pero también extraer de las cosas y de la vista las visibilidades, las “evidencias” propias de cada estrato (Deleuze, 2015: 80-81).

A partir de ese archivo, hemos propuesto un montaje como procedimiento de construcción y análisis *entre* palabras e imágenes. Didi-Huberman postula que montar es hender, remontar y desmontar lo que permite emancipar la mirada del espectador. En este mismo sentido, Vauday se pregunta “¿Cómo extraer o hacer imágenes libres y dignas de la mirada a partir de imágenes formateadas para

16 “Las visibilidades no se confunden con elementos visuales o más generalmente sensibles, cualidades, cosas, objetos, compuestos de objetos. (...) hay que hendir las cosas, romperlas. Las visibilidades no son formas de objetos, ni siquiera formas que se revelarían al contacto de la luz y de la cosa, sino formas de luminosidad, creadas por la propia luz y que solo dejan subsistir las cosas o los objetos como resplandores, reflejos, centelleos” (Deleuze, 2015: 80).

anestesiarse la sensibilidad? ¿Cómo dar vida a una imagen que no prescriba la mirada?” (Vauday, 2009: 137).

El montaje, según el autor, es una operación doble, de “hendidura”, –abrir, fisurar– y de “lazo”, procedimiento no sintético, de separación y continuidad, que puede hacer aparecer, exponer, juntas palabras e imágenes. Se trata de “hender, entonces, sin descanso, toda certeza y toda unidad provisoriamente reformadas en el montaje. Mantener el riesgo –el ritmo– dialéctico” (Didi-Huberman, 2015: 127). El montaje permite abrir un espacio, “producir una hendidura en lo visible” para hacer aparecer posibilidades y legibilidades. Montaje es, en algún punto, remontaje, “retomar la lectura” tarea infinita que demanda “reaprender, reconocer y remontar” (Didi-Huberman, 2015: 135). El montaje como la danza, va y viene, organiza, crea figuras. Es un “acto de decisión” que “zanja” al hacer que las imágenes “tomen posición” unas en relación con otras. Sin embargo, como en la danza, estas posiciones pueden modificarse, puesto que ellas no dejan de ir y venir. Por eso, este trabajo puede ser recommenzado. Frente a un montaje dado, existe la posibilidad y la apertura de proponer, a partir del mismo material, un montaje diferente. El montaje permanece virtualmente abierto (Didi-Huberman, 2015: 139). Este procedimiento permite que las singularidades aparezcan y se articulen de manera dinámica, se relacionen en sus movimientos y sus intervalos. La selección y diversidad de cosas con las que hace contacto un montaje lo convierte en un trabajo reflexivo, crítico, abierto, en movimiento. El montaje o remontaje, en tanto “decisión de pensamiento” y “decisión poética”, es una lectura precaria, he aquí su vitalidad que invita a ser recommenzado (Didi-Huberman, 2015: 141). Puede considerarse como un modo de exposición que muestra “cada cosa, al menos, bajo una doble óptica, de respetar las singularidades, de ser preciso al crear relaciones perpetuamente transformables, perfectibles, entre las imágenes puestas en copresencia” (Didi-Huberman, 2015: 144).

Por su parte, Vauday sostiene que existen “montajes impuestos prescriptos, autoritarios que prohíben otros montajes y que al mismo tiempo empobrecen el campo de la sensibilidad y las perspectivas de experimentación” frente a los cuales podemos practicar desajustes y desmontajes que permitan volver a darle juego y libertad a quienes hacen y miran esas imágenes (Vauday, 2009: 132-133). En este sentido,

no se trata de estar en contra o muy cerca de las imágenes sino de la oposición *entre* dos regímenes de imágenes, un régimen de prescripción que ordena la mirada y un régimen de disrupción que la libera al oponer una contra-imagen a las imágenes dominantes (Vauday, 2009: 132-133. *Cursivas nuestras*).

Entonces, si bien nuestro archivo audiovisual abarca temporalmente desde el 2003 hasta el 2014, como ya señalamos anteriormente, nuestro trabajo busca abrirse y remontarse anacrónica y rítmicamente a partir del gesto de acercarnos y tensionar ciertas visibilidades y decibilidades. En este sentido, montamos fragmentos –*documentos monumentos supervivientes*– de un discurso del entonces

gobernador de Chubut, Mario Das Neves, y su Coordinador de Gabinete, Norberto Yahuar, ante la Embajada de Canadá, en 2008. Por otra parte, recuperamos imágenes y el relato que hacen asambleístas de la realización de un mural comunitario “No a la navidad de los mineros”, a fines de agosto de 2008, como práctica de resistencia frente al evento que congrega a empresas y consultoras vinculadas al modelo, Argentina Mining 2008, que en esa oportunidad se llevaba a cabo en Mendoza y San Juan, para expresar su rechazo frente a los “ofrecimientos” que el gobernador y su coordinador de gabinete habían hecho en Canadá, país del que provienen muchas de las empresas transnacionales que buscan instalarse en Chubut. Nos preguntamos, entonces, de la mano de Didi-Huberman “¿no nos había prevenido Walter Benjamín del terrible lazo que implica todo archivo de cultura como archivo de barbarie?” (Didi-Huberman, 2014: 31).

A partir de este archivo superviviente (Didi Huberman), nos proponemos hacer aparecer un montaje –que es desmontaje y remontaje, cada vez– anacrónico¹⁷ –puesto que mezcla tiempos heterogéneos– e idiorrítmico¹⁸ –puesto que el poder¹⁹ impone un ritmo de tiempo, de discurso, de pensamiento, este *rhythmos* alberga la posibilidad un ritmo singular– (Barthes, 2003). Postulamos, entonces, un montaje anacrónico y rítmico, artesanía conceptual y metodológica (Rivera Cusicanqui, 2015), que recupera ciertas materialidades textuales y visuales, *documentos y monumentos supervivientes*²⁰.

17 “(...) el anacronismo deja ver en cada secuencia histórica un montaje temporal heterogéneo, y evita que los conflictos queden reducidos a opciones binarias que tienden a bloquear toda politización efectiva. La sensibilidad anacrónica ofrece entonces la alternativa de saltar fuera de la línea cronológica hacia otro tipo de procesualidad, más bien rítmica: la de un largo aliento que sin embargo se desplaza a los saltos” (Gutiérrez Aguilar, 2008).

18 Barthes distingue ritmo de *rhythmós*: “*Rhythmos*: es el ritmo que admite un más o un menos, una imperfección, un suplemento, una falta, un idios: lo que no entra en la estructura, o entraría por la fuerza” (Barthes, 2003, 82).

19 Para explicar la idiorritmia Barthes introduce la siguiente escena: “Desde mi ventana (1 de diciembre de 1976), veo a una madre llevando a su hijo de la mano y empujando el cochecito vacío delante de ella. Iba imperturbable, a su paso, el chico estaba tironeado, sacudido, obligado a correr todo el tiempo, como un animal o una víctima sadiana a la que castigan. Ella va a su ritmo, sin saber que el ritmo del chico es otro. Y sin embargo ¡es su madre! El poder –la sutileza del poder– pasa por la disritmia, la heterorritmia” (Barthes, 2003: 52).

20 “La teoría de los discursos sociales es un conjunto de hipótesis sobre los modos de funcionamiento de la semiosis social. Por semiosis social entiendo la dimensión significativa de los fenómenos sociales: el estudio de la semiosis es el estudio de los fenómenos sociales en tanto *procesos de producción de sentido*.

Una teoría de los discursos sociales reposa sobre una doble hipótesis que, pese a su trivialidad aparente, hay que tomar en serio:

a) Toda producción de sentido es necesariamente social: no se puede describir ni explicar satisfactoriamente un proceso significativo, sin explicar sus condiciones sociales productivas.

b) Todo fenómeno social es, en una de sus dimensiones constitutivas, un proceso de producción de sentido, cualquiera que fuere el nivel de análisis (más o menos micro o macrosociológico).

(...)

Toda producción de sentido, en efecto, tiene una manifestación material. Esta materialidad del sentido define la condición esencial, el punto de partida necesario de todo estudio empírico de la producción de sentido. Siempre partimos de “paquetes” de materias sensibles investidas de sentido que son productos; con otras palabras, partimos siempre de configuraciones de sentido identificadas sobre un soporte material (texto lingüístico, imagen, sistema de acción cuyo

Entonces, nuestra lectura se abre entre Navidad y Esquel en el marco de la cual adquiere otra fuerza el trabajo con las comunidades como intervención estratégica para lograr la *licencia social para operar*, como parte de invenciones e intervenciones semióticas de la RSE.

Establecemos y desplegamos nuestro *dispositivo especular*, que habita *entre* los mecanismos disciplinarios y los dispositivos de seguridad y postulamos la emergencia de *lo comunitario* en esta articulación triádica. En nuestra lectura en torno al extractivismo megaminero en la meseta de Chubut, *lo comunitario* se actualiza *en-clave de inversión estratégica* a partir del “dispositivo panóptico” (Deleuze, 2015); emerge como *adjetivación bio(tánato)política* a partir del dispositivo de seguridad; y, finalmente, *entre* estos dispositivos, *lo comunitario* (des)aparece como ese espacio que se abre entre proyectos, comunidades y territorios y habilita la invención e inversión *especular* y de *especulación* –espejo y bisagra– para permitir la megaminería en la provincia.

Postulamos *lo comunitario* como dinámica (de) *en-clave* estratégica en el doble juego, al menos, que el término nos permite. En primer término, *lo comunitario* puede considerarse *en-clave* como un aspecto o espacio que, dentro de la RSE, el sector extractivo ha identificado como crucial en la prevención y gestión de conflictos con las comunidades locales en donde buscan establecer sus proyectos. En segundo término, el abordaje de *lo comunitario* actualiza dinámicas de *enclave* en los territorios y comunidades bajo exploración y explotación minera puesto que, en sus matrices de funcionamiento, estos modos de involucramiento comunitario actualizan “dispositivos de segregación” (Svampa, 2015) que delimitan y recortan zonas de excepción (Svampa, 2015) al establecer “zonas de influencia” como umbral de visibilidades y decibilidades a gestionar y controlar.

Nuestro recorrido en torno a *lo comunitario* interroga este procedimiento de *adjetivación bio(tánato)política* que, como policía discursiva y visual (Ranciére, 1996), nombra una multiplicidad de prácticas, discursivas y no discursivas, que los actores hegemónicos (Estado, empresas y *think tanks*), en “alianza hegemónica” (Antonelli, 2009), ensayan para conseguir la *licencia social para operar*. En multiplicidad de prácticas encontramos “relaciones comunitarias”, “desarrollo comunitario”, “participación comunitaria”, “inversión comunitaria estratégica”. Estas metodologías y conceptualizaciones en umbral de formalización o epistemologización se arborifican de manera *glocal* y se disponen para ser aplicados en determinadas “zonas de influencia” previamente identificadas, *en-clave* estratégica.

Finalmente, postulamos, *lo comunitario* como *cálculo* y *especulación estratégica* entre lo (des)a-parecido, en su diferencia y repetición ¿Cómo especular [hacer ver/crear imágenes] *lo comunitario*? ¿Cómo se especula [calcula] con *lo comunitario*? Como modo de organización, invención e inversión de lo visible, es un mercado que produce visibilidades. Nuestra línea de indagación, en este

soporte es el cuerpo, etcétera...) que son fragmentos de la semiosis. Cualquiera que fuere el soporte material, lo que llamamos un discurso o un conjunto discursivo no es otra cosa que una configuración espacio-temporal de sentido” (Verón, 2004: 124-127).

sentido, se abre con algunas preguntas: ¿Qué imágenes activa y suscita *lo comunitario* cuando aparece así agenciado? Recuperamos, entonces, a Mondzain para preguntarnos a partir de ella ¿Pueden matar estas imágenes? (Mondzain, 2016).

Este montaje es heterogéneo y diverso y gran parte de su heterogeneidad y singularidad está dado por palabras e imágenes producidas en sedes y redes multiescalares y multiactoriales²¹ (Antonelli, 2009), selección que invita a actualizar en cada apartado del primer capítulo el espacio que se teje y se cruza *entre* estas serie a partir de *corpus ad hoc*, sin abandonar una mirada *trans* e *interesalar*.

(...) Las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que *hacen nacer* además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento (Foucault, 2005: 12. *Cursivas nuestras*)

En este sentido, consideramos *lo comunitario* a partir de su emergencia y singularidad dentro del universo de la Responsabilidad Social Empresaria, universo que abarca y excede el paradigma extractivo y el “desarrollo”, “inversión” o “relacionamiento comunitario”. Por otra parte, nuestro análisis trabaja con ciertos documentos producidos por *think tanks* o usinas de pensamiento que definen políticas y prácticas para las empresas transnacionales que integran este sector extractivo (ICMM, IFC) en la producción de un saber específico, por lo cual hemos considerado pertinente hacer parte de esta serie, de modo ejemplar, fragmentos de un curso en Relaciones Comunitarias para la industria minera para considerar o por lo menos señalar formas de subjetividad que resultan de esta producción de saber: el relacionista comunitario y las comunidades que se vuelven objeto de análisis, toda vez que este saber pone en juego conceptos, objetos y metodologías de trabajo en territorio. Otra serie se abre a partir de interrogar lo comunitario en los Estudios de Impacto Social y Ambiental del Proyecto Navidad, elaborados por las consultoras Rehuna S. A. y MWH Argentina, para las diferentes empresas “propietarias” de Navidad en los años 2003, 2006, 2007, 2011, a partir de la invención e inversión *especular entre* Navidad y Esquel. A su vez, hemos considerado los reportes de sostenibilidad de Pan American Silver (período 2009-2014), empresa “propietaria” del Proyecto Navidad desde fines de 2009 e inicios de 2010.

Esta adjetivación hace aparecer una multiplicidad de divergencias *entre* prácticas discursivas y no discursivas nombradas de diversas maneras, tales como “relaciones comunitarias”, “desarrollo comunitario”, “participación comunitaria”,

21 “Las sedes designan instituciones globales que representan a la corporación minero-metalífera y definen las políticas de acción para los intereses del sector. Las redes corresponden más estrictamente a las relaciones y los procesos multiactoriales y multiescalares en los que se verifica en la actualidad la producción, circulación, inculcación, apropiación y recepción de los discursos y representaciones sociales de la minería transnacional, entre los que se destacan los *think tanks* o tanques de ideas (Mato, 2005; Mato y Alvear, en Grimson, 2007)” (Antonelli, 2009: 52).

“inversión comunitaria estratégica”. En este sentido, podemos postular y articular un régimen de lenguaje que hace aparecer un desplazamiento en el modo de relacionamiento empresa-comunidad que, en el marco de la tríada propuesta en esta investigación, se corresponde con la mudanza estratégica *para-con* las “comunidades locales”. Enfatizamos la divergencia que existe entre prácticas discursivas y no discursivas en torno a *lo comunitario* en este contexto extractivo singular, distancia y desarreglo que puede advertirse, por ejemplo, *entre* el enunciado de propuestas y proyectos comunitarios para generar y garantizar información respecto de las acciones que se llevan a cabo en cada etapa del proyecto minero y la implementación efectiva de tales proyectos, sus alcances e impactos.

Como hemos mencionado anteriormente, el “desarrollo comunitario” o las “relaciones comunitarias” forman parte de un modo de involucramiento y relación entre la empresa y la/s comunidad/es donde opera. En tal sentido, nos interesa problematizar las “comunidades” que imagina (Anderson), postula (Antonelli), hace (des)aparecer (Didi-Huberman, 2014) el enfoque comunitario desplegado por la racionalidad extractiva megaminera. A partir de la pregunta “¿Qué cosa es comunidad en nuestros estados técnico-administrativos de comienzos del siglo XXI?” (Corea et al., 2003: 3, 4), nos preguntamos, específicamente ¿Qué cosa es comunidad en nuestros “Mineralo-Estados” (Sacher, 2010)? Una de las formas de lo visible y lo enunciable que insiste en estos planes y programas de “relaciones comunitarias” es la formación de las “zonas de influencia” directa e indirecta que se instituye, casi como correlato, con el establecimiento del proyecto minero, en sus distintas etapas. En términos de Ranciére, esta policía discursiva y visual funciona y actualiza una distribución policial de cuerpos, lugares, prácticas, miradas, voces y escuchas, que hace aparecer la nominación “zona de influencia” como forma de exposición, como umbral a partir del cual las visibilidades que este espacio recorta, expone y nombra resultan disponibles, *figurantes*, sacrificables. Las “comunidades locales”, “comunidades afectadas”, “comunidades que habitan la zona de influencia” de estos proyectos son, en efecto, *comunidades figurantes*, rostros, cuerpos, voces, decorado humano, formas de vida residuales/resituables (Antonelli, 2015) “geografías dispensables” (Mendiola Gonzalo, 2009); humanidad parcelada que el extractivismo megaminero requiere administrar para conseguir y sostener la licencia social para operar –permiso de las comunidades que busca ser controlado, gestionado, expropiado– que la RSE, en tanto invención semiótica, pretende garantizar. Esta megaminería requiere en su puesta en escena construir comunidades dóciles, formas de vida, palabras e imágenes componibles y disponibles en montajes consensuales para hacer visibles ciertas zonas de este modelo extractivo. Este dispositivo produce, controla y calcula un modo de hacer ver que *especula* con la “visión” que las “comunidades” tienen de la empresa y, por tanto, hace (des)aparecer “comunidades”, modos de relacionamiento y objetos de relacionamiento.

De manera que el modelo de la “gobernanza neoliberal”²², como “nueva matriz social y política” (Sousa Santos, 2007), se articula, se aplica y se extiende al “modelo extractivo-exportador” que atraviesa América Latina. Como sostiene Svampa, Solá Álvarez y Bottaro,

La concepción que subyace en este modelo es que, más allá de la opacidad de los sistemas de representación y de las nuevas incertidumbres, los antagonismos y las contradicciones pueden resolverse en una esfera de mediación y de entendimientos recíprocos, en los que el objetivo es tanto la consolidación de la gobernabilidad como la materialización del llamado “capital social” en términos de redes sociales y políticas. En este sentido, esa visión apunta a diluir la idea de que los antagonismos pueden ser, en un punto, irreconciliables, que están insertos en relaciones de poder asimétricas y que en definitiva enfrentan -o pueden enfrentar- proyectos de sociedad diferentes y, en muchos casos, opuestos (2009: 48-49).

Esta primera parte se cierra en la adecuación, normación, normalización y *especulación* territorial. En este sentido, la reflexión en torno al territorio parte del umbral que se abre a partir del *Estado de Excepción* que inaugura la ley provincial 5001 -sancionada en 2003, efecto del plebiscito de Esquel- y que establece prohibir la minería en Chubut y, en el mismo acto enunciativo, suspender esta prohibición “en nombre de la ley” y habilitar la zonificación. A nivel nacional, en el año 2004, la minería se convierte en cuestión de estado y abre un nuevo *Estado de Excepción* (véase Svampa, Antonelli, 2009).

El corpus de este capítulo se constituye *entre excepciones*. Se abre con esta suspensión de la ley y se cierra con otra suspensión de la ley. En el año 2014, y luego de un intenso trabajo de asambleas y colectivos de diferentes partes del territorio provincial presentan ante la legislatura provincial un Proyecto de Iniciativa Popular (efecto Esquel) con otro texto de Ley prohibitivo de la megaminería, superador de la ley 5001 en la provincia. Este proyecto fue secuestrado y expropiado por intereses sectoriales de la Alianza hegemónica, que introdujeron otro proyecto que solo ha prolongado la suspensión; nuevamente *Estado de Excepción*.

En nuestra lectura, el avance de la *zonificación definitiva de la provincia de Chubut* aparece como una macrointervención estatal, en términos de una política pública con intereses privados que busca garantizar la seguridad jurídica, efecto de las modificaciones legislativas en la década de los noventa, a capitales transnacionales para que, pese al rechazo y resistencia legítima de las poblaciones, la lógica del capital logre imponerse. La disposición y disponibilidad de estos recursos está asociada a la inversión en infraestructura y transporte *en-*

22 “A la luz de ello, sugeriría que la gobernanza es una forma de derecho y de gobierno genéticamente modificada que pretende inmunizarse frente a dos peligrosas plagas: a las presiones desde abajo, potencialmente caóticas, y a los cambios no predecibles e las reglas del juego de la acumulación del capital que pueda introducirse por el Estado o por la legislación interestatal” (Sousa Santos, 2007: 40).

clave extractiva que se realiza en la provincia. En este sentido, nuestro análisis se detiene en considerar ciertos ejes de los Corredores Bioceánicos Patagónicos previstos por la Iniciativa para la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA), en articulación con pasos fronterizos que empalmen con rutas nacionales y provinciales “con vistas a crear un *espacio común* para la inversión” (Iglesias en Menna; 2008: 169. Cursivas nuestras). A partir del “sacrificio extractivista”, postulamos la actualización de un *dispositivo sacrificial* (Nancy, 2002; Cerruti, 2010) que permita hacer ingresar una modalidad específica de captura, apropiación, “disponibilidad” y despojo de cuerpos humanos y no humanos, territorios, tiempos, energías considerados en el (neo)extractivismo predatorio. Este dispositivo se fundamenta en modos de ejercicio de violencia y violentamientos que se despliegan a partir de una operatoria utilitaria que hace sacrificar para “preservar”; de esta manera, se instala la posibilidad de hacer morir y de dejar morir una parte en beneficio de la salvación o preservación de otra; selección, criterio y decisión sacrificial que habilita, autoriza y zanja esta tánato-política. Como máquina sacrificial actualiza dinámicas de intercambio, donde la vida queda expuesta al juego estratégico *entre dar y recibir*, que implica renunciar a una parte en beneficio de otra como justificación y afirmación de la vida a través de la muerte. Este dispositivo decide y establece zonas de indistinción, de indiferencia, umbrales en los que se actualiza toda y cada vez su poder instituyente de cesuras fundacionales: “zonas de sacrificio” y “zonas libres de sacrificio” (véase Cerruti, 2010).

La denominación “zona de sacrificio” repone un presente próximo de disponibilidad respecto del carácter provisional de las “zonas libres de sacrificio”. La excepción no es definitiva, sino “temporal”, del orden de la “suspensión entre la vida y la muerte” (Esposito, 2011), lo que recupera el carácter efímero de la “indisponibilidad” postulada. “Esta condición provisoria ingresa dentro de “los tiempos del mineral” e inaugura una temporalidad otra en la que queda colonizada y capturada la *disponibilidad de los espacios y tiempos por venir*” (Antonelli, Cerutti, Marín, Orellana, Gómez, 2015). En este sentido, la denominación “zonas libres de sacrificio” instituye otro régimen de decibilidad que actualiza un estado sacrificial de cuerpos y territorios, parcelas de humanidad expuestas a su (des)aparición como modo (uno, homogeneizador, para decirlo con Mançano Fernandes) de existencia -exposición y figuración- y permanencia del modelo, puesto que el extractivismo se realiza en los cuerpos (véase Bauman, 2012).

La zonificación abre una distribución policial (Ranciére, 1996) discursiva y visual que hace aparecer “recursos naturales” disponibles para su extracción y mercantilización; disponibilidad que se delimita de acuerdo a la cuantificación, rentabilidad y “sensibilidad socioambiental” que (des)afecta esos “recursos”. Esta partición territorial se verifica y se actualiza en el desarrollo de la matriz productiva de la meseta central, territorio en el cual se ubica el proyecto Navidad y otros proyectos mineros, a partir de la Declaración de Telsen y la declaración de los Altares (2010). Esta matriz postula posibles y compatibles articulaciones entre distintas actividades económicas, incluida la minería aurífera y uranífera.

Por otra parte, consideramos la realización del Mapa Ambiental Minero de la provincia (2011), el cual construye y pondera como variables, valoraciones y percepciones subjetivas postuladas sobre áreas que ha definido como sensibles respecto de cuestiones socioambientales, para medir y trabajar sobre la prevención, previsión y control de conflictos. De acuerdo con este mapa, la zona del proyecto Navidad se corresponde con las áreas de “sensibilidad ambiental baja o muy baja”. Esta estratégica superposición reglamenta y zonifica la explotación minera de acuerdo con la gradación de la sensibilidad socioambiental, con lo cual en las zonas que el estudio construye como de sensibilidad baja y muy baja, se permitirían las explotaciones a cielo abierto con uso de sustancias tóxicas aun cuando mantiene la vigencia de la ley provincial 5001.

En 2012, en un contexto de intensa conflictividad social abierta por el *Famatinazo* (La Rioja) con efectos multiplicadores en Tinogasta, Belén y Andalgalá (Catamarca) e ingreso y permanencia del conflicto y represión en agenda nacional (véase Antonelli, proyecto Secyt 2013; véase Cerutti, 2015), las provincias de Jujuy, Salta, Catamarca, La Rioja, San Juan, Mendoza, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Neuquén instituyen la Organización Federal de Estados Mineros (OFEMI). Con diferentes intensidades, y con diferentes reglas en su aparecer, el acta de nacimiento de nuevos “estados mineros” adquiere derivas de zonificación regional en la configuración del “Mineralo-Estado” (Sacher, 2010).

Poco tiempo después, Buzzi presenta el Plan Chubut 2022. Este Plan estratégico de Desarrollo Territorial Chubut 2012-2022 enlaza infraestructura y explotación de recursos naturales con la planificación de un modelo comarcal equilibrado, a partir del aprovechamiento de recursos estratégicos en cada región o microrregión. En este relato, la meseta central ingresa como zona “postergada” que requiere singular atención. A mediados de 2012, ingresa a la legislatura provincial un Proyecto de Ley para regular las actividades mineras e hidrocarburíferas que luego debió ser retirado, efecto de la presión ejercida por las voces de las resistencias.

En nuestra lectura enlazamos el proyecto de zonificación minera – donde el traslado del *chenque* se vuelve adecuación y normación extractiva– al Mapa Ambiental Minero realizado a partir de valoraciones de sensibilidad socioambiental con el proyecto de zonificación comarcal, en la autonomía otorgada a cada región para decidir respecto a su modelo de desarrollo, lo que anuda, superpone y sutura relatos vinculados a la meseta central como zona postergada y deshabitada –la meseta convertida en desierto– al “descubrimiento”²³ (y no construcción) del yacimiento Navidad como oportunidad socio-económica y el modelo ¿deseado? de “desarrollo equilibrado” pensado a partir del uso estratégico de recursos naturales no renovables en territorio.

Finalmente, el recorte producido para este análisis se cierra con otro Estado de Excepción. Como ya hemos mencionado anteriormente, el tratamiento del

23 Agradecemos al Prof. Dr. Daniel Mato su reflexión respecto de descubrimiento o construcción de un yacimiento puesto que nos permitió, nuevamente, desnaturalizar y desacostumbrar nuestra mirada y escucha.

proyecto de ley para prohibir la actividad minera metalífera, aurífera y uranífera, en toda la provincia, resultante de la primera iniciativa popular de la UAC-CH, una propuesta superadora de ley de prohibición provincial vigente 5001, cuya convocatoria superó el 3% del padrón electoral requerido fue adulterado y expropiado. El Frente para la Victoria (FpV) presentó otro proyecto –especular– con el mismo nombre (Aranda, 2014); lo que iba a ser una ley de prohibición de la actividad minera a gran escala en cualquiera de sus formas, métodos y procedimientos terminó convirtiéndose en una ley (15 votos a favor y 12 en contra) que establece la suspensión con un plazo máximo de 120 días, período que garantice un supuesto “debate serio” en torno a la actividad y que antes de dar inicio a cualquier emprendimiento, éste deberá contar con el permiso de las comunidades, esto es, la licencia social mediante mecanismo de consulta popular en la localidades o zonas afectadas (véase Archivo de Prensa, Ministerio de de la Defensa Pública, Chubut, 27 de noviembre de 2014). La *licencia social para operar*, entonces, *otra especulación*.

La segunda parte de este trabajo es también una *especulación*, esta vez teórica. Intentamos abrir un espacio, una distancia, un intervalo que separa y a la vez pone en común un espacio *entre* la primera y la tercera parte.

De modo cartográfico, y en función de nuestro análisis, por un lado, hacemos ingresar ciertos recorridos y debates en torno a *lo comunitario*, por su singularidad y pertinencia en las discusiones sobre el avance del extractivismo en la región. En este sentido, trabajamos con los aportes producidos por Cristina Corea et al., Silvia Federici, Raquel Gutiérrez Aguilar, Raúl Zibechi y Silvia Rivera Cusicanqui.

Por otra parte, consideramos ciertas conceptualizaciones en torno a la comunalidad, a partir de las apuestas teóricas de intelectuales indígenas de Oaxaca. Singularmente, recuperamos aportes de Floriberto Díaz, Jaime Martínez Luna, Arturo Guerrero Osorio y la distinción propuesta entre comunalidad e interculturalidad trabajada por Ghunter Dietz.

Por otra parte, si bien los debates occidentales contemporáneos en torno a *la comunidad* exceden sobradamente este trabajo, hemos retomado algunos aportes para cartografiar discusiones y recorridos teóricos que atraviesan y por los que hemos atravesado en este trabajo. En este sentido, nuestra búsqueda recorre el debate filosófico contemporáneo, en el cual encontramos, al menos, una lectura deconstructiva de la esencia de la comunidad –la comunidad como declaración, “hay la comunidad” ya que sólo somos en el “con”– y otra que la considera como producción, creación de un espacio a partir de la potencia de vida que se comparte. Estas formulaciones de la comunidad interpelan otra categoría, la biopolítica.

Finalmente, abordamos ciertas conceptualizaciones de la naturaleza, la tierra y el territorio como modo de hacer (des)aparecer ciertas configuraciones y constelaciones conceptuales a partir de estos repartos.

La tercera parte de este trabajo se abre con la realización de un “mural comunitario: No a la navidad de los mineros” en Esquel (2008) como práctica de resistencia entre vecinos frente al avance a los ofrecimientos que el gobernador había hecho de la provincia en la embajada de Canadá y en repudio a un evento que organiza este sector extractivo, Argentina Mining.

En la primera parte analizamos la emergencia de *comunidades figurantes* como “comunidades policiales” puesto que responden a un régimen de ordenamiento y clasificación, a una distribución espacial asignada, que forman parte del montaje consensual y se corresponde con esta problemática denominada de “comunidades locales”, “comunidad del sí”, con la comunidad en la que hay que producir el quiebre (audios de Meridian). Sin embargo, esta figura nos permite abrir y hender; resistir, reaparecer, remontar. Puesto que la exposición de los pueblos se mueve *entre* “la amenaza de desaparecer y la vital necesidad de aparecer pese a todo” (Didi-Huberman, 2014: 222), hablar de *comunidades figurantes* nos permite mantener la tensión y la espera que Didi-Huberman propone al emplear el término “figurantes” e introducir, en esta línea, una partición que nos posibilite albergar esta vez “comunidades políticas”.

Esta “comunidad disensual”, forma y figura de subjetivación que abre los espacios y tiempos consensuales, hace ver y hace oír una “puesta en común de lo no-común” (Rancière, 2014: 160-161) Esta comunidad de cuerpos parte de una relación diferencial respecto del orden que le ha sido asignado en una comunidad dada y emerge como sustracción, vida que se ha desnudado de formas y figuras atribuidas en un proceso de resistencia vital; “potencia desclasificante” que posibilita su emergencia. Pensar la comunidad en estos términos implica pensar una relación de tensión entre participación-partición (Rancière, 2014).

El acontecimiento “No a la mina” de Esquel en 2003 marca la emergencia y visibilización de un “sujetx colectivx de la protesta social” (De Ípola, 2001). Esta *decisión colectiva* es constitutiva de esta nueva subjetividad que emerge como “sujeto del pacto” (Naishat en De Ípola, 2001: 83). En efecto, esta práctica democrática instituye el acta fundacional del NO en la Argentina y hace aparecer un sujetx colectivx que, aunque ya venía formándose en asambleas, adquiere visibilidad política a partir de una distribución diferente –desincorporación, desclasificación– en el orden de lo dado. Frente a un *Estado de Excepción* devenido en regla, el trabajo de resistencia consiste también en producir un “verdadero estado de excepción” (Benjamin, 1973).

Entonces, conforme el avance extractivo en la provincia se hace visible, los colectivos de resistencia y las formas de resistir, en efecto, a partir del NO de Esquel abren a nuevas multiplicidades, nuevas posibilidades que este otro mundo posible puede *hacer nacer*.

Esta tercera parte de la investigación también está hecha de montajes, remontajes y desmontajes rítmicos y anacrónicos en la que articulamos una multiplicidad de prácticas disensuales –emergencia de asambleas, caminatas, producción y difusión de información y conocimiento, producción literaria,

Iniciativa Popular- donde *lo comunitario*, en efecto, hace ver una “posición subjetiva” que emerge con la puesta en marcha de un recorrido activo y precario en un haciéndose y reproduciéndose en la inmanencia de “comunidades efectivas” (Corea, et al., 2003: 5-6).

A partir de ciertas prácticas de resistencia desplegadas por movimientos socioambientales y/o movimientos socioterritoriales, pensamos la emergencia de *lo comunitario* como un modo singular y rizomático de co-crear territorios *entre* heterogeneidades disponibles y posibles. En efecto, nombramos esta territorialidad afectiva, que nace como resistencia y creación frente a la amenaza desterritorializadora que presenta el avance del neoextractivismo megaminero, *territorio comunitario* y se postula como “concepto-horizonte en busca de una gramática emancipatoria” (Svampa, 2015). Este territorio (in)material, intermitente, discontinuo y heterogéneo abre la posibilidad de (re)crear otros repartos de lo sensible. Esta territorialidad produce líneas horizontales y reticulares así como líneas de fuga que le permiten desterritorializarse y reterritorializarse.

Hablamos de *territorio comunitario* como un territorio en movimiento, irruptivo, intermitente, discontinuo, que demanda la autonomía de poder crear otros mundos en común y otros modos de habitarlos. Es multiescalar, multiactorial, intercultural, es un territorio *chi’xi* -manchado, mezclado, abigarrado- (Rivera Cusicanqui, 2016) cuya singularidad aparece en las formas de crear sus modos de vida *entre* y *en* determinados modos de pe(n)sar la lucha -sus prácticas políticas y estéticas- con altísimo poder de desterritorializarse y reterritorializarse. En la medida en que habita lo local y reticular, promueve y fortalece nuevas (re)territorializaciones heterogéneas y rizomáticas que configuran otro “reparto de lo sensible” (Ranciére, 2014), otro “montaje” anacrónico (Didi-Huberman, 2014; Silvia Rivera Cusicanqui, 2016; Barthes, 2003).

Primera parte

La especulación comunitaria y territorial

COMPROMISO CON EL MAESTRO ORFEBRE JUAN CARLOS PALLAROLS

Cuando al mundialmente reconocido maestro orfebre y platero Juan Carlos Pallarols se le pidió confeccionar el cáliz de plata para el Papa Francisco, Pan American Silver donó un lingote de plata para realizar ese trabajo. La plata, proveniente de nuestra mina Manantial Espejo en Argentina, ha sido usada para manufacturar el cáliz, un lapicero de plata y una cruz.



GEOFF BURNS, ROSS BEATY Y JUAN CARLOS PALLAROLS

24

Pan American Silver Corp.

(Reporte de Sostenibilidad PAS, 2013)

With Navidad, we are today poised to take another great leap forward – kind of like we made in 2002 when we began an aggressive mine development program that moved us from being a one-mine company to a sevenmine company by 2009. I hope you share my excitement about this potential and will watch as we execute it. Development of Navidad will give Pan American something it has never had: a world-class, long-life and low-cost silver mine. We expect we will have the same positive experience we have had with our Manantial Espejo Mine, located like Navidad in the great silver mining country of Argentina – a country that, after all, has “silver” embedded in its name
(Beaty en Reporte de sostenibilidad PAS, 2010)

Capítulo 1. La singularidad de *lo comunitario* en el modelo extractivo megaminero

Los estudios de impacto ambiental son el género literario del momento (...) Uno se pregunta si estos informes de impacto ambiental no son en realidad la nueva literatura patagónica
(Claps, 2011)

En nuestro país quedaron numerosas huellas de ese sueño de leyendas, locura y riquezas que mezclaba todo y no dejaba ver nada. Sin ir más lejos, pensemos que frente a la ciudad de Buenos Aires tenemos el Río de La Plata, llamado así porque los españoles suponían que viajando por su cauce hacia el norte se llegaba a El Dorado, una ciudad toda de oro y plata.

Incluso la palabra Argentina deriva de argentum, que significa plata. Los conquistadores creían que éramos la puerta de entrada al país de la plata. Aunque no parezca, la geografía encierra más de una sorpresa
(Valko, 2016, 9)

1.1. A modo de apertura

El primer capítulo se abre con una pregunta casi coloquial y que sin embargo dibuja una línea que acompaña y recorre esta investigación: ¿Por qué, para qué y cómo aparece *lo comunitario* en el escenario actual de (des)/(re)territorialización de la megaminería en la provincia de Chubut? ¿Por dónde pasa –y hace pasaje– *lo comunitario* en este escenario de disputas asimétricas? ¿Qué dispositivos se despliegan a partir de este *en-clave*, esta *adjetivación bio(tánato)política* y esta *especulación*?

El proyecto Navidad, respecto del proyecto Cordón de Esquel, activa y suscita otras palabras e imágenes otra “invención de lo visible” (Vauday, 2009) y lo decible, de las comunidades que construye donde hacer ver es parte del cálculo, de la *especulación* con que juega el proyecto en la definición de la política minera a nivel provincial.

A partir de una lectura arqueológica y genealógica como procedimiento de articulación de *lo comunitario* en términos de práctica discursiva y no discursiva en el paradigma extractivo megaminero, podemos postular y articular regímenes de luz y lenguaje que para hacer (des)aparecer “comunidades” aísla, concentra, recorta espacios de visibilidad y decibilidad *en-clave extractiva*. Este reparto policial de voces nos permite pensar *lo comunitario* como procedimiento de *adjetivación bio(tánato)política* que actualiza un desplazamiento *para-con* en el modo de relacionamiento empresa-comunidad. En nuestra lectura, esta práctica resulta arborificada o arborificándose, es decir, en un umbral de formalización respecto de los modos “sostenibles” de relacionamiento de las empresas. Por otra parte, esta lectura también permite postular *lo comunitario* como un régimen de luz atravesado por un *dispositivo especular* que actualiza un reparto policial de

miradas como modo de hacer ver entre, que produce y administra la “visión” de las “comunidades” (des)aparecidas, efecto de los recortes producidos.

Nuestra lectura parte de un montaje anacrónico y rítmico, artesanía conceptual y metodológica, que recupera ciertas materialidades textuales y visuales, documentos y monumentos supervivientes. En tal sentido, *lo comunitario* como materialidad singular y repetible se actualiza en distintos discursos que forman series a partir de corpus *ad hoc* previstos para cada una de ellas.

1.2. Entre Navidad y Esquel

Nuestro montaje anacrónico se abre, en este capítulo, con la emergencia y supervivencia de fragmentos del discurso de Mario Das Neves, Gobernador de Chubut (2003-2011), y de Norberto Yahuar, Ministro Coordinador de Gabinete, en la Embajada de Canadá, en el año 2008 –fragmentos que también se retomarán en el capítulo siguiente–. En la singularidad y dispersión de su irrupción y efectuación, este documento monumento superviviente abre un espacio de análisis de ciertas condiciones históricas de posibilidad que hacen que este discurso haya sido efectivamente dicho.

Les quiero decir, porque sé que hay fundamentalmente empresas ligadas al tema de la minería, que este fue otro tema fuerte, nosotros cuando llegamos a la gobernación de nuestra provincia en 2003, veníamos de una situación de desencuentro muy grande a partir de la inversión de la minera Meridian, por el tema del oro. Lo debo decir, porque siempre hablo de una forma muy directa, una espantosa forma de comunicarse con la gente, una espantosa relación comercial Empresa-Estado, se subestimó a la gente, no se dijeron las cosas que se tenían que decir, no se hicieron las cosas que se tenían que hacer, y consecuentemente con toda la globalización de la comunicación hay que tener cuidado porque a cualquier lugar donde se va a invertir en el país, la gente está informada. Y yo creo que la experiencia del proyecto Navidad es todo lo contrario: es una experiencia fantástica, que tiene que ver con un trabajo muy fuerte con la comunidad, incluso hemos producido un hecho que es histórico que en otro momento no se hubiera permitido, que en el medio de esto hacer el traslado de un cementerio de una comunidad aborigen. (Das Neves, 2008)

En este primer fragmento recuperamos la emergencia del proyecto Navidad en relación con el proyecto Esquel. El discurso hace (des)aparecer ciertas zonas de la conflictividad en la ciudad cordillerana y, en dinámica de anverso y reverso, postula a Navidad como experiencia “contraria” a Esquel; la diferencia se explicita a partir de “un trabajo muy fuerte con la comunidad” dentro del cual se incluye el traslado del cementerio (véase capítulo 2): ¿Qué regímenes de luz abre este enunciado al establecer la emergencia, discontinuidad y ruptura *entre* proyectos extractivos en la diferencia que establece al introducir “un trabajo muy fuerte con la comunidad”?

Bien decía el Gobernador que el Proyecto Navidad iba a ser una *bisagra* en lo que es la minería en la Provincia del Chubut, y para desarticular algunos efectos no deseables de este *error de comunicación* que se venía teniendo en la provincia, nosotros tomamos una decisión puntual que era *suspender* la actividad minera en todo lo que es la comarca de los Andes, que es la zona de Esquel, Lago Puelo, etc., justamente para tener *la posibilidad de liberar otros proyectos en el interior de la provincia que nos permitieran ejercer esa bisagra*, como dije al principio. Hay una serie de estudios que se están haciendo a través de la Secretaría de Hidrocarburos, puntualmente de la Dirección General de Minas, donde nosotros estamos avanzando con el desarrollo de lo que denominamos meseta central, una zona donde se puede trabajar no solamente con el proyecto Navidad, sino que estamos haciendo un desarrollo puntual en materia de estudios sobre las posibilidades de explotación del uranio, en la zona de Cerro Solo, en la zona de Paso de Indios. Y esta es una zona que está libre de esta suspensión, si se quiere entre comillas “temporal”, que hicimos por determinada cantidad de tiempo. Y queremos *demostrarle a la comunidad* que se puede trabajar con la minería en forma viable, volver a recuperar ese espacio que se perdió durante ese proceso que se llevó adelante en Esquel, donde se llevó adelante un plebiscito popular con un resultado de más del 80%, entonces *hay que revertir todo ese proceso*. Entonces hemos decidido trabajar en el esquema minero en la meseta central, en la zona sur de nuestra provincia, en la meseta de la comarca San Jorge-Senguier, que es toda la zona sur, y posteriormente, estimamos que no en un plazo mayor a los doce meses, vamos a tener una *zonificación definitiva* en el esquema de minería. (Norberto Yahuar, 2008) (El destaque es nuestro).

El proyecto Navidad se presenta como “proyecto bisagra”, *inversión e invención especular*, respecto del proyecto minero Cordón de Esquel para permitir “liberar” la megaminería en otros lugares de la provincia. El NO de Esquel quedó condensado como “sentido común hegemónico” en el universo monolingüe de las voces hegemónicas, que buscan controlar la invención de otros mundos posibles, como “un error de equivocación, una mala comunicación entre la empresa y comunidad” (véase Plan Estratégico Comunicacional para la industria minera Argentina -PEC-, 2006; Marín 2009 y 2010). En nuestra lectura, una de las estrategias para deshabilitar el NO, su potencia migratoria, y volver posible la megaminería en otras partes de la provincia guarda relación con hacer visible otras-diferentes estrategias de intervención e involucramiento de las empresas con las “comunidades afectadas”, biopolítica de nominación y zonificación discursiva y visual que nombra uno de los recortes producidos por las empresas y diferentes *think tanks* efecto de la medición y previsión de impactos que se establecen en una determinada área o zona de influencia del proyecto. En este sentido, nos preguntamos: ¿Cómo se produce y se administra la emergencia de “comunidades” en este escenario extractivo megaminero?

En este contexto de conflictividad social en la provincia de Chubut, el proyecto Navidad se presenta como proyecto “bisagra” *-especular-* respecto del proyecto minero Cordón de Esquel para permitir la megaminería en otros lugares

de la provincia, efecto de la zonificación provincial, macro-intervención bio(tánato)política de partición de lo visible y lo decible. En este sentido, *entre* la ambivalencia de lo *especular* (Ludmer, 2010) y la ambivalencia de lo visible (Mondzain, 2016) –entre las imágenes celebradas y las imágenes prohibidas–, volver *especular* Navidad y Esquel, *entre* Navidad y Esquel, *entre* Esquel y Navidad, abre una distribución policial que *especula* con la visibilidad y decibilidad de las *comunidades figurantes* que hace (des)aparecer cada proyecto: Paradigma de la exposición.

1.3. *Lo comunitario* en la Responsabilidad Social Empresaria

La implementación y gestión de un modelo de involucramiento y “desarrollo comunitario” forma parte de estrategias de Responsabilidad Social Empresaria (RSE) y marketing empresarial para permitir alcanzar y garantizar la licencia social para operar en cada etapa del proceso minero. Una cuestión de análisis que abre a multiplicidad de temporalidades y que no permite reducir, en todo caso hace estallar, el proceso minero considerado exclusivamente en términos de las etapas (algo que linealmente este modelo ha inventado) ha sido pensar y problematizar “¿cuándo llega la minera?” (Marín y Orellana, 2015) y ¿cuándo se va la minera?, para volver decible y visible un universo de prácticas y efectos discursivos y no discursivos. En tal sentido, la *licencia social para operar* que se pretende alcanzar traza como puntos de inicio y de finalización el acceso al territorio para hacer tareas de exploración hasta el cierre de minas, respectivamente. En este sentido,

La licencia social para operar es la eficacia que explícitamente procura el discurso transnacional, tanto en la dimensión fenomenológica –percepciones y aprehensiones- cuanto en las representaciones sociales – regímenes de enunciación y visibilidad–.

Para esta eficacia se promueven políticas y planes de intervención comunitaria y comunicacionales, estrategias, modos y medios para lograr el permiso de las comunidades afectadas o amenazadas por emprendimientos mineros. De manera simultánea, se construyen la imagen positiva de la megaminería y su crédito social –el orden de las creencias, la confianza y las valoraciones-. Esta doble construcción requiere de una *episteme* que la autorice -la producción de saberes y la garantía de “control de riesgo”-, una estética minera para configurar “sensibilidad y educación sentimental”, una ética filantrópica de humanización del empresariado y el capital, y una “filosofía” de la democracia y sus modelos. (Antonelli, 2009: 56)

Como sostiene Mirta Antonelli, el 2002 resulta inaugural “para lograr la invención de *un mundo para el oro*” (2009: 57). Este año marca la puesta en circulación a escala planetaria de los resultados del programa *Mining, Minerals &*

*Sustainable Development*²⁴ (MMSD) cuya producción se remonta a fines de la década de 1990. Este programa es, en efecto, “acta fundacional” del “cambio cultural” que convoca la minería transnacional para convertirse en factor de desarrollo sustentable (Antonelli, 2009: 58-59). Ese cambio o “giro” cultural mediante el cual la corporación minera introduce entre sus programas de acción la RSE produciría, en efecto, “el dispositivo global de intervención cultural para revertir memorias, casuísticas del daño, percepciones y representaciones: la nueva invención de la minería” (Antonelli, 2009: 58).

En este sentido, María Belén Cafiero (2010) define la RSE como un conjunto de prácticas, sustentadas en un discurso, de intervención de las empresas en la esfera social que es presentada a la sociedad como persiguiendo el objetivo general de reconocer y tomar responsabilidad por el impacto social y ambiental que originan a través de sus actividades en diferentes dimensiones, entre ellas, el impacto sobre el medio ambiente y las localidades donde se asientan, cuestiones relativas a las condiciones de trabajo y aspectos éticos del comportamiento de la empresa. (Cafiero, 2010: 2- 3)

La RSE atraviesa y excede el extractivismo megaminero y constituye un principio de adhesión voluntaria de las corporaciones transnacionales –adhesión que está sujeta a la espera de beneficios para la corporación y sus subsidiarias– cuyo “funcionamiento sustrae de la dimensión de la responsabilidad el irrespeto a la autodeterminación y los delitos de contaminación ambiental” (Antonelli, Cerruti, Marín, Orellana y Gómez, 2015: 305).

En dinámicas multiescalares y multiactoriales construye redes de trabajo y articulación con determinadas “formas asociativas” de la “sociedad civil” en cada contexto singular donde trabaja. Sin embargo, la “participación” de la “sociedad civil” en políticas de RSE es también lugar de interrogación. Como ha estudiado Cafiero, dentro de la heterogeneidad de formas asociativas que existen en la

24 (...) bajo la Iniciativa Global para la Minería (GMI) y a través del Consejo Mundial Empresarial para el Desarrollo Sustentable (WBCSD), en 1999 nueve de las mayores empresas transnacionales mineras encargaron al Instituto Internacional para el Medio Ambiente y el Desarrollo (IIED) el programa *Mining, Minerals & Sustainable Development* (MMSD), luego de un informe que el IIED presentara a las empresas en octubre de ese año, en el cual recomendaba la realización del programa referido (Antonelli, 2009: 58)
(...)

El proyecto MMSD comenzó en abril de 2000 y se planteó cuatro funciones: investigación y análisis, incorporación de los actores, información y comunicaciones, y planificación de resultados. Estos roles interrelacionados se dieron en llamar “enfoque MMSD” y su objetivo fue garantizar la pertinencia de los temas de investigación elegidos y de los planes de acción derivados de los aportes de los actores y los análisis del proyecto, así como la eficacia con que estos planes pudieran ser llevados a la práctica (Antonelli, 2009: 58).

En 1999, cuando se lo concibió como proyecto, el MMSD contaba ya con patrocinadores comerciales y no comerciales con capacidad de gestionar el paradigma hegemónico para la megaminería a nivel global. Esta iniciativa fue el paso preliminar para la creación, en 2001, del Consejo Internacional de Minería y Metales (ICMM) para representar a las compañías líderes a nivel mundial y para “avanzar en su cometido hacia el desarrollo sustentable” (Antonelli, 2009: 58-59).

sociedad civil, las empresas producen una selección excluyente de aquellas formas con las cuales deciden trabajar para garantizar la “participación”. El recorte producido hace emerger lo que se denomina “tercer sector” como una selección que hace trama con ciertos grupos comunitarios de asistencia u ONG; fundaciones especializadas en RSE o en investigación en determinadas áreas como salud, educación, por ejemplo; otras empresas y la iglesia. En este sentido, como sostiene la autora, la selección puede ser cuestionada, ya que borra la heterogeneidad de las formas de asociación civil, dentro de las cuales también se hacen contar las formas asamblearias y los movimientos sociales como formas de organización social y política. También es cuestionada la “equiparación” entre sociedad civil y “tercer sector” motivada por las empresas, como puede verse en sus informes de sostenibilidad, puesto que la posible “representatividad” tiene fuertes implicancias políticas, culturales, sociales donde la pretendida homogeneidad que se busca conjura e invisibiliza los conflictos y los actores involucrados (Cafiero, 2010 y 2014) (véase Dagnino, 2004).

La RSE en Argentina y en América Latina irrumpe como “iniciativa clave” y “concepto integrador” en la década de los noventa (Correa, Flynn y Amit, 2004: 7). Según el informe elaborado por la División Desarrollo Sostenible y Asentamientos Humanos de CEPAL, en Argentina, el interés por la RSE surge en paralelo a la crisis de 2001, muy vinculado a la filantropía y a programas comunitarios²⁵. El informe señala que, para 2004, la RSE en este país estaba aún en su fase inicial (Correa, Flynn y Amit, 2004, 28). Como ya hemos mencionado, la RSE se ha capitalizado a partir de la capacidad de atender cuestiones sociales frente a las falencias y la ineficacia de los Estados para hacerse cargo. En tal sentido, estas empresas transnacionales se convierten en lo que Svampa ha denominado “actores sociales totales” (Svampa, 2008) y en sus líneas de acción

despliegan diferentes modalidades de intervención: a) en educación, con apoyo económico a escuelas, el dictado de cursos y talleres, en ocasiones con certificación oficial de los gobiernos; b) desarrollo local con el acompañamiento en pequeños emprendimientos; c) en salud, al intervenir en la construcción de centros de asistencia, entre otros; y d) la difusión mediante publicaciones de distinta índole – gacetillas, informes, suplementos– y la realización de jornadas y conferencias. (Antonelli, Cerruti, Marín, Orellana, Gómez; 2015: 304)

25 “El actual interés en la RSC [Responsabilidad Social Corporativa] que hoy se evidencia en Argentina surgió paralelamente a la crisis económica del 2001. Las extremas circunstancias económicas, y la incapacidad demostrada por el Gobierno para rescatar al país, resaltaron la importancia de la participación del sector empresarial en el proceso de revitalización. La crisis fue un catalizador para fomentar mayor conciencia social, pero aún no es evidente que la RSC sea parte integral de la estrategia de negocios. Actualmente, la RSC en Argentina está todavía muy allegada a la filantropía y a los programas comunitarios. Las organizaciones en Argentina consideran prioritarios los siguientes aspectos:

- La comunidad
- Los colaboradores (trabajo sin beneficios, trabajo adicional al tiempo anual estipulado, desempleo)” (Correa, Flynn y Amit, 2004: 27).

Por lo expuesto, consideramos la RSE, en una de sus líneas de fuerza, como una “invención semiótica” sobre la que se ejercen mecanismos de control tales como “¿qué puede ser dicho y qué no?”; ¿quién está habilitado o no para hablar?; “¿qué prácticas empresariales tributan a la RSE?” (Antonelli, Cerruti, Marín, Orellana, Gómez, 2015. 305). De estos modos de intervención se derivan semióticas que hacen (des)aparecer palabras e imágenes tales como “yacimientos”, “*open pit*”, “zona de influencia”, “comunidades afectadas”, “desarrollo comunitario”, entre otras; configuración y constelación de signos para diferentes públicos que actualiza el “poder semiótico del capital” (Lazzarato, 2006) en la creación de un reparto de lo sensible.

En torno a los modos de vinculación empresa-sociedad, una posible lectura arqueológica a partir de los aportes de Cafiero nos permite encontrar en la filantropía industrial líneas de diferencia y repetición con el concepto de la RSE. En efecto, esta filantropía funcionaba como modo de intervención y respuesta al pauperismo, donde el rol tutelar de las elites dio lugar a “una política de beneficencia sin la intervención del Estado” (Cafiero, 2010: 3). Ahora bien, en tiempos de capitalismo globalizado, la RSE aparece como nueva faceta de relación y busca despegarse conceptual y discursivamente de la noción de filantropía. El modelo de *Stakeholder*²⁶ se impone sobre el de *Shareholder*²⁷. Nuestra lectura arqueológica encuentra aquí un umbral, problemático, que recorre esta investigación. El modelo de *stakeholder* hace aparecer la “comunidad” como parte de los grupos de interés con poder de otorgar la *licencia social para operar*. Este umbral, entonces, deja instalado un espacio intersticial en el que las “comunidades” que (des)aparecen, a partir de prácticas empresariales discursivas y no discursivas, se debaten *entre* la filantropía empresarial y el modelo de *stakeholders*, ya que, como veremos a continuación, estos modos de intervención, lejos de anularse, se articulan.

La autora sostiene que la RSE es un concepto novedoso en el campo de investigación de las ciencias sociales respecto de los modos de vinculación empresa-sociedad y distingue dos visiones disímiles en torno a la RSE. Por un lado, señala la existencia y proliferación de una visión no conflictiva en torno a

26 Modelo según el cual “(...) empresas y sociedad están interrelacionados a través de los grupos de *stakeholders*, que por definición abarcan a "cualquier individuo o grupo que puede afectar o es afectado por el logro de los objetivos de la empresa" (Paladino y Mohan 2002: 10). Según este enfoque, los intereses de los *stakeholders*, de cualquier tipo que sean, deben estar incorporados a la empresa. Hay *stakeholders* primarios, como los empleados, accionistas, inversores, clientes y proveedores, y *stakeholders* públicos o secundarios, que involucran los gobiernos y comunidades, que son los que proporcionan los mercados, la infraestructura, además del marco legal que la empresa debe respetar. En base a esta teoría se construyó el concepto según el cual la comunidad, como *stakeholder* secundario, tiene el poder de otorgar o no a las empresas la posibilidad, o la “licencia”, para operar (Fuertes, Goyburu y Kosakof 2006: 7). Hay otras dos áreas que se incluyen entre los *stakeholders* secundarios: por un lado los medios de medios de comunicación, que al tener la posibilidad de influir sobre la opinión pública tienen incidencia en las empresas, y, por otro lado, el medio ambiente” (Cafiero, 2010: 3-4).

27 Modelo según el cual “la empresa solo era responsable en términos financieros y ante sus accionistas” (Cafiero, 2010: 3).

ésta, de la cual forman parte organismos multilaterales, empresas y asociaciones de la sociedad civil, según la cual

las empresas tienen una importancia indiscutible en el mundo globalizado por ser actores con una capacidad de acción que trasciende a la de los Estados. Las empresas no sólo se responsabilizan por las externalidades de sus acciones sino que lideran un proceso de cambio hacia un desarrollo sostenible, económico, ambiental y socialmente, con el pretendido objetivo de corregir los resultados injustos y adversos que ha producido la globalización. En esta intervención, se plantea una relación no conflictiva entre la sociedad, el Estado y las empresas. Esta visión además tiene una inflexión particular en América Latina, donde la intervención de las empresas es fundamentada en falencias atribuidas al Estado para revertir el deterioro social y económico en estos países. Esto conduce a diferentes modalidades de intervención, cuyo foco de atención son principalmente los ámbitos de la educación, el desarrollo local y la salud. (Cafiero, 2010: 5)

Por otra parte, menciona una “visión crítica” respecto del la RSE como

parte de estrategias más amplias de las empresas y los organismos que las avalan, como parte integrante de la matriz de *gobernanza neoliberal* (Santos, 2007). A través del cuestionamiento a la legitimidad de las empresas a la hora de intervenir en problemas sociales, esta visión representa una crítica más amplia a la globalización neoliberal. Bajo la idea engañosa de la RSE se ocultarían tanto el intento de autorregulación de las empresas frente a las demandas sociales por mayor regulación, como la voluntad de expandir la racionalidad del mercado y el poder privado a nuevos campos sociales. (Cafiero, 2010: 5)

En Argentina, predomina la producción de material académico en torno a la primera visión. En este sentido, puntualiza que “en términos de la relación Estado-empresas-sociedad civil, la lógica que siguen los analistas es una sociedad civil desprotegida por un Estado cuyas ineficiencias van a venir a cubrir las empresas con sus acciones de RSE” (Cafiero, 2010: 5).

En el análisis que recuperamos, Cafiero indaga acerca de “la naturaleza de las intervenciones sociales de las empresas enmarcadas en el discurso de la RSE” (2010: 15) para lo cual delimita y recorta su objeto a las empresas que realizan

RSE en Argentina y que están adheridas e informan al Pacto Global²⁸, y señala lo siguiente:

La puesta en práctica de estos principios a través de las acciones de RSE dan origen a un amplio campo de acciones, entre las cuales hay un área que adquiere gran importancia y que no está tan claramente delimitada como el resto: el área de *inversión social o desarrollo comunitario* (Correa, Flynn y Amit 2004: 18)²⁹. Hay además, una línea que distingue este campo del resto, que es el hecho de prácticamente no involucrar ningún aspecto regulatorio en términos legales. Esto es, hay leyes en torno a las cuestiones laborales, ambientales, de transparencia, etc., que implican la formulación de un marco regulatorio frente al que las empresas deben ser responsables. En cambio las diversas contribuciones a la comunidad forman el costado más variable, puramente voluntario, del desempeño de las empresas, donde cada una determina qué grado de responsabilidad social están dispuestos a aceptar (Cadbury, 2006: 12). Esta área presenta una continuidad con la filantropía empresaria, que ahora aparece bajo nuevas formas: en lugar de manejarse con donaciones directas de dinero recurre al aporte de

28 “El antecedente de esta herramienta es la iniciativa de Global Reporting Initiative (GRI), organización creada 1997 en vinculación con el UNEP (United Nations Environment Programme) que aporta un marco para que las compañías reporten y divulguen las acciones que encaran con el fin de responsabilizarse por las consecuencias ambientales, sociales y económicas de su actividad. Actualmente, las empresas deben dar cuenta en sus informes de diferentes dimensiones, como los derechos humanos, transparencia en el gobierno corporativo y lucha contra la corrupción, empleo y relaciones laborales, cuidado del medio ambiente, intereses de los consumidores, monitoreo y consulta a los grupos de interés”

“Los principios del Pacto Global empezaron siendo nueve, agrupados en tres campos, a los que recientemente se agregó un décimo. Todos giran en torno a la noción de derechos. En el campo de los *derechos humanos* los principios consisten en apoyarlos, respetarlos y no ser cómplices de abusos; en el campo de los *derechos laborales* se pide apoyar la libertad de asociación sindical, el derecho a la negociación colectiva, pero también abolir el trabajo forzoso, obligatorio y el trabajo infantil y eliminar la discriminación; y por último, en el *campo del medio ambiente*, se promueve apoyar un enfoque preventivo y desarrollar una producción responsable. El décimo principio, agregado recientemente, consiste en la eliminación de la corrupción e impulsa a las empresas a tomar medidas anticorrupción en relación a su personal y las empresas asociadas” (Cafiero, 2010: 8-9).

29 En el documento de 2004 elaborado por la División Desarrollo Sostenible y Asentamientos Humanos de CEPAL, uno de los temas o dimensiones claves a considerar por empresas que persiguen ser socialmente responsables es la “filantropía e inversión social”:

“Muchas compañías han descubierto que una política “filantrópica” paternalista y estrecha, basada en realizar donaciones en dinero, no responde a lo que la sociedad espera de ellas en materia de responsabilidad, ni garantiza que estas contribuciones voluntarias produzcan resultados sostenibles. La RSC motiva a las compañías a descubrir formas innovadoras de vincularse solidariamente con las comunidades, tales como la adquisición directa de materiales y servicios disponibles en el medio, el subcontrato laboral y otras prácticas similares que coadyuven al bienestar económico y social de las comunidades vecinas. Asimismo, se sugiere sustituir las donaciones en dinero por aportes en especie o en servicios, apoyo a proyectos específicos y vinculación de los empleados mediante trabajo voluntario a los procesos de la comunidad. La consulta a los públicos interesados juega un importante papel, y es entre estos y las empresas quienes deben identificar la mejor forma de colaborar con la comunidad” (Correa, Flynn y Amit, 2004: 18).

bienes o servicios, al apoyo a proyectos específicos o a la vinculación comercial con la comunidad (esto es, dar preeminencia a la adquisición de bienes y servicios locales). Los temas sobre los cuales puede hacerse inversión social son diversos, y van desde salud, educación, hasta programas de desarrollo productivo. En este punto, se llama a la comunidad a su participación, que supone informar a la empresa acerca de necesidades y sus ideas acerca de qué forma deberían tomar las acciones tendientes a su satisfacción. (Cafiero, 2010: 8-9)

Aparece, entonces, bajo el nombre “desarrollo comunitario” una de las áreas de la RSE que aún resta delimitar y regular y donde la intervención y contribución en las “comunidades” hace visible y decible “la continuidad entre la “vieja” filantropía empresaria y la RSE, y la fragilidad del discurso en torno a esta última como una práctica novedosa” (Cafiero, 2010: 14). La escasa contribución en términos de espacios para la participación hace visible la articulación *entre* filantropía y RSE y la distancia *entre* lo producido, como práctica discursiva y no discursiva, ya que “se opone a una idea presente en la mayoría de los informes según la cual la RSE, desde un enfoque actual que se opone al de la filantropía empresaria, involucra la participación de la comunidad en la definición de la composición y las características de la inversión social” (Cafiero, 2010: 14).

El aporte de este estudio a la caracterización de las intervenciones sociales de las empresas que realizan RSE y reportan al pacto global establece como tendencias generales la heterogeneidad de sus prácticas en aspectos tales como duración, cantidad de beneficiarios, magnitud y, sin embargo, patrones comunes en aspectos tales como áreas de intervención (educación, salud, desarrollo local, difusión y filantropía), tipo de intervención (capacitación, donaciones y financiamiento) y alianzas para la intervención (en su mayoría con organizaciones de la sociedad civil). Asimismo, el estudio no deja de mencionar la falta de regulación de las empresas, puesto que la autorregulación en aspectos tales como información pública, intervenciones, registro de intervenciones y control por parte de actores gubernamentales dificulta el análisis y estudio de estas prácticas desde una visión crítica de la RSE (Cafiero, 2010: 15-16). Como señala la autora,

El análisis de los informes presentados por las empresas revela la gran importancia de la idea de autorregulación. En primer lugar, esto se ve en la inexistencia de información pública sobre las contribuciones empresarias. En segundo lugar, en los informes voluntariamente presentados, en los cuales hay muchas omisiones especialmente en torno a la cantidad de beneficiarios y a los montos de la inversión social y su composición.

Todas estas deficiencias en el registro y la inexistencia de organismos públicos que controlen, monitoreen o únicamente registren estas acciones nos muestran el fuerte carácter de autorregulación que contienen estas intervenciones. (Cafiero, 2010: 16)

Por otra parte, Julieta Godfrid (2016) considera que “la RSE es, sobre todo, una “práctica discursiva” (Foucault, 1991) a través de la cual se intenta construir un nuevo horizonte de significados positivos alrededor de la imagen corporativa” (2016: 300). La autora trabaja desde la perspectiva que brinda el “marketing empresarial” y el “marketing holístico” para pensar determinadas prácticas y políticas –también discursivas– de RSE implementadas por la megaminería en su modo de vinculación con las comunidades. Específicamente, en el trabajo que aquí retomamos, analiza La Alumbreira, en algunos de sus aspectos específicos como primer y emblemático emprendimiento megaminero en Argentina y como repertorio de publicaciones que incluye una publicación dirigida al personal de la empresa (de distribución interna) y otra publicación dirigida a las comunidades que habitan la zona de influencia al proyecto, donde se comunican las políticas de RSE. Frente a la visibilidad pública de los conflictos por contaminación, y los efectos que de ella se derivan en la imagen de la empresa, La Alumbreira elaboró una estrategia integral de comunicación en la cual profundiza su programa de RSE. (2016: 304). Godfrid diferencia tres tipos de iniciativas en este programa³⁰:

La primera iniciativa nombra la “intervención directa en las comunidades” que se concentra en las zonas de influencia directa e indirecta del proyecto para promover y promocionar la intervención de la empresa en el “Programa Comunitario” a través del cual la empresa “colabora” con diferentes actividades.

Dichas intervenciones se orientan a producir una experiencia positiva entre los “beneficiarios” (...) Las experiencias no se vinculan directamente con la actividad llevada adelante por la empresa megaminera; sin embargo, la producción de una experiencia positiva en relación a la marca La Alumbreira le permite a la empresa construir aceptabilidad. (Godfrid, 2016: 305)

La segunda iniciativa trabaja el “monitoreo social y participativo” que se aplica en el área de influencia directa. Consiste en formar “testigos” -a partir de la selección de personas que integran, y en algún sentido influyen, “comunidades afectadas”- para hacer ver el proceso de la minería como mecanismo de control, garantía y transparencia de la actividad, en voces de “referentes fiables para el resto de la comunidad” (Godfrid, 2016: 305).

30 Esta tipología recupera la propuesta de Claudia Composto. Las empresas mineras despliegan, por lo menos, tres tipos de estrategias a nivel local-comunitario, a fin de contrarrestar la emergencia y/o proliferación de conflictos sociales: 1) comunicacionales; 2) de intervención social directa, y 3) de monitoreo comunitario y gestión participativa. Se trata de un conjunto de estrategias mutuamente vinculadas que, si bien pueden observarse de forma independiente y secuenciada con fines analíticos, deben entenderse también como un dispositivo integrado aunque dinámico, que se modifica y adapta en función de las características de la comunidad destinataria, así como de las constantes reconfiguraciones que presenta la conflictividad social. Como tal, apunta a construir una “conciencia práctica” basada en condiciones, tanto materiales como simbólicas que, siendo asimilada por las poblaciones destinatarias, amplíe las bases de legitimidad del modelo extractivo- exportador minero garantizando su viabilidad en el largo plazo. (Composto, 2012: 268).

La tercera iniciativa abarca la “producción de publicaciones” y la producción de públicos diferenciales que, como mencionamos anteriormente, recupera las publicaciones La Alumbreira, el Informe de Sostenibilidad Ambiental y el Suplemento Comunitario, en el cual se informa acerca del “Programa de Apoyo Comunitario” (Godfrid, 2016: 306).

El estudio señala que la implementación de esta línea de “marketing experiencial” dentro de las estrategias desplegadas en el abanico de la RSE para controlar y gestionar el riesgo social y desactivar posibles (y visibles) conflictos en torno a los daños producidos, invita, seduce y busca producir una experiencia positiva de la marca en los consumidores y comunidades para mejorar la imagen corporativa.

(...) la empresa mega-minera La Alumbreira viene desarrollando una nueva estrategia de comunicación integral en pos de construir legitimidad y consenso respecto de su actividad y, sobre todo, respecto de su marca. Si bien la relación empresa-comunidad no está guiada por un vínculo comercial, en tanto las comunidades no conforman los clientes de la empresa, la estrategia diseñada por la misma también se orienta a construir una suerte de “fidelización” y “lealtad” en las comunidades. En este sentido, se evidencia que las diferentes iniciativas de Responsabilidad Social Empresaria implementadas por la empresa invitan a las comunidades a participar de una experiencia “positiva” que transforme las percepciones negativas respecto a la marca La Alumbreira. Esta “fidelización” resulta fundamental para la empresa, en tanto le permite desarticular los conflictos socio-ambientales que ponen en riesgo la continuidad de sus emprendimientos extractivos y el valor de la marca como tal. Asimismo, es interesante señalar cómo las distintas experiencias en las que participan las comunidades quedan articuladas expresamente a partir de las publicaciones de la empresa, las cuales invitan a su vez a participar activamente de un mundo de sentido prominerero. (Godfrid, 2016: 310-311)

De acuerdo con este planteo, la responsabilidad de las empresas no está vinculada a la actividad que realizan sino a los proyectos sociales que puedan generar y sostener; a la posibilidad de abrir la participación de las comunidad a la “experiencia” de la marca, como estrategia de comunicación y de vinculación empresa-comunidad que sirva para alcanzar y mantener la legitimidad social en el tiempo y territorio de extracción; y a mejorar la imagen corporativa de la empresa respecto de las “comunidades afectadas”, respecto de otras empresas del sector y respecto de otras transnacionales.

Por tanto, uno de los movimientos que (des)aparece cuando analizamos *lo comunitario* en términos de relación empresa-comunidad, en el universo de la RSE -que lo abarca y lo excede-, es el trazo que puede dibujarse, de diferencia y repetición, *entre* filantropía, grupo de interés o *stakeholder* y marketing experiencial.

1.4. Entre los mecanismos disciplinarios y los dispositivos de seguridad, *Dispositivo especular*

Para singularizar el *dispositivo especular* que proponemos en el marco de esta investigación, lo caracterizaremos respecto de los mecanismos disciplinarios y los dispositivos de seguridad en los ejes de diferenciación que aborda Foucault en *Seguridad, Territorio, Población* (2007). Foucault propone una comparación a partir de, al menos, cuatro aspectos que consideramos relevantes recuperar en y para esta investigación; el problema del espacio, el tratamiento de lo aleatorio, la normalización y la circulación, y la producción de saberes. La emergencia del *dispositivo especular*, como técnica de poder, podemos situarla *entre* los dos anteriores.

En cuanto al problema del espacio, Foucault señala que si bien una primera lectura arriesgaría que “la soberanía se ejerce sobre y en los límites de un territorio, la disciplina sobre un cuerpo y la seguridad sobre la población”; el problema del espacio no se delimita y no funciona de esa manera ya que las multiplicidades son un problema que aparece en la soberanía, en la disciplina y desde luego en la seguridad³¹. Los problemas de espacio están presentes en estos tres mecanismos de poder. Sin embargo, tanto en la disciplina como en la seguridad encontramos además una “distribución espacial” diferencial (2007: 28). En este sentido, la disciplina trabaja en un espacio vacío o vaciado, artificial, que se construye por entero. “La disciplina es del orden de la construcción (construcción en sentido lato)” (2007: 36). Esta construcción, dirá Foucault, “arquitectura un espacio” y plantea una “distribución jerárquica y funcional de los elementos” (2007: 40). Si la soberanía “capitaliza un territorio y plantea el gran problema de la sede de gobierno” (2007: 40), la disciplina trabaja con la arquitectura y su distribución jerárquica y la seguridad lo hará con el

31 “Límites del territorio, cuerpo de los individuos, conjunto de una población; bien, sí..., pero no es eso y no creo que funcione. No funciona, ante todo, porque el problema de las multiplicidades es un problema con el que ya tropezamos en relación con la soberanía y la disciplina. Si es cierto que la soberanía se inscribe y actúa esencialmente en un territorio, y la idea de la soberanía sobre un territorio no poblado no solo es aceptable desde un punto de vista jurídico y político, sino perfectamente aceptada y primordial, de hecho el ejercicio de esa soberanía en su desenvolvimiento efectivo, real y cotidiano siempre indica, desde luego, cierta multiplicidad, pero que será tratada, justamente, sea como la multiplicidad de súbditos, sea [como] la multiplicidad de un pueblo.

También la disciplina, claro está, se ejerce sobre el cuerpo de los individuos, pero he tratado de mostrarles que, de hecho, el individuo no es ella el dato primordial sobre el cual se ejerce. Solo hay disciplina en la medida en que hay multiplicidad y un fin, o un objetivo, o un resultado por obtener a partir de esa multiplicidad. La disciplina escolar, la disciplina militar y también la disciplina penal, la disciplina en los talleres, la disciplina obrera, todo eso es una manera determinada de manejar la multiplicidad, de organizarla, de fijar sus puntos de implantación, sus coordinaciones, sus trayectorias laterales u horizontales, sus trayectorias verticales y piramidales, su jerarquía, etc. Y el individuo, para una disciplina, es mucho más una manera de recortar la multiplicidad que la materia prima a partir de la cual se la construye. La disciplina es un modo de individualización de las multiplicidades y no algo que, a partir de los individuos trabajados en primer lugar a título individual, construye a continuación una especie de edificio con numerosos elementos. Después de todo, entonces, la soberanía y la disciplina, así como la seguridad, desde luego, sólo pueden verse frente a multiplicidades” (Foucault, 2007: 27-28).

acondicionamiento de un medio³² –“blanco de la intervención de poder” (2007: 42)– en el cual debe inscribirse la gestión de series abiertas de acontecimientos³³, “series de elementos aleatorios” que se producen, circulan y que se intentan regularizar y controlar a partir de datos y del “cálculo de probabilidades” (2007: 39-40).

Entonces, el poder soberano³⁴ establece un nuevo orden jurídico-normativo, en nuestro caso, la ley 5001 se ejerce (des)aplicándose en el territorio puesto que, en el mismo acto enunciativo, establece prohibir la megaminería en la provincia y autorizar a exceptuar algunas zonas de tal prohibición (véase capítulo 2). La

32 “(...) la seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o de series de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable. El espacio propio de la seguridad remite entonces a una serie de acontecimientos posibles, remite a lo temporal y a lo aleatorio, una temporalidad y una aleatoriedad que habrá que inscribir en un espacio dado. El espacio en el cual se despliegan series de elementos aleatorios es, me parece, más o menos lo que llamamos un medio. (...) ¿Qué es un medio? Es lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Se trata, por lo tanto, del soporte y el elemento de circulación de una acción. En consecuencia, la noción de medio pone en cuestión el problema de la circulación y causalidad. (...) Los dispositivos de seguridad trabajan, fabrican, organizan, acondicionan un medio aun antes de que la noción se haya constituido y aislado. El medio será entonces el ámbito en el cual se da la circulación. Es un conjunto de datos naturales, ríos, pantanos, colinas, y un conjunto de datos artificiales, aglomeración de individuos, aglomeración de casas, etc. El medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él. Es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado se convertirá en causa de otro lado. (...) A través del medio se apunta, por lo tanto, a ese fenómeno de circulación de las causas y los efectos. Y el medio aparece por último como un campo de intervención donde, en vez de afectar a los individuos como un conjunto de sujetos de derecho capaces de acciones voluntarias –así sucedía con la soberanía–, en vez de afectarlos como una multiplicidad de organismos, de cuerpos susceptibles de prestaciones, y de prestaciones exigidas en la disciplina, se tratará de afectar, precisamente, a una población. Me refiero a la multiplicidad de individuos que están y solo existen profunda, esencial, biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen. A través de ese medio se intentará alcanzar el punto donde, justamente, una serie de acontecimientos producidos por esos individuos, poblaciones y grupos interfiere con acontecimientos de tipo casi natural que suceden a su alrededor” (Foucault, 2007: 40-42).

33 “La seguridad trabaja sobre el dato y probabilidades, medio, acontecimiento. Una técnica que en lo fundamental se ajusta al problema de la seguridad, al problema de la serie. “serie indefinida de los elementos que se desplazan: la circulación, cantidad x de carros, cantidad x de transeúntes, cantidad x de ladrones, cantidad x de miasmas, etc. Serie indefinida de acontecimientos que se producen: tantos barcos van a atracar, tantos carros van a llegar, etc. Serie indefinida (...) de las unidades que se acumulan: cuántos habitantes, cuántas casas, etc. Lo que caracteriza en esencia el mecanismo de seguridad es, creo, la gestión de esas series abiertas y que, por consiguiente, solo pueden controlarse mediante un cálculo de probabilidades.” (Foucault, 2007: 39-40)

34 “(...) el problema del soberano (...) éste ya no es quien ejerce su poder sobre un territorio a partir de una localización geográfica de su soberanía política: es algo que tiene que ver con una naturaleza o, mejor, con la interferencia, el enredo perpetuo de un medio geográfico, climático y físico con la especie humana, en cuanto ésta tiene un cuerpo y un alma, una existencia física [y] moral; y el soberano será quien tenga que ejercer su poder en ese punto de articulación donde la naturaleza, en el sentido de los elementos físicos, interfiere con la naturaleza en el sentido

zonificación actualiza un dispositivo de seguridad y control del medio, regula y zonifica el conflicto y establece los regímenes de apropiación y disponibilidad de tiempos, territorios, poblaciones y energías en función de la temporalidad y espacialidad extractiva que acondiciona. La construcción del yacimiento y sus dependencias actualiza un “dispositivo panóptico” (Deleuze, 2015) que actualiza la “dinámica de enclave” a partir de la cual configura “islas” (Svampa, 2015: 40). El espacio se arquitectura según una “lógica vertical (de arriba hacia abajo), colocando en un gran tembladeral los avances producidos en el campo de la democracia participativa e inaugurando un nuevo ciclo de criminalización y violación de los derechos humanos” (Svampa, 2015: 37-38). El emplazamiento de esta construcción vuelve visibles -y vulnerables- las “comunidades locales” que se reparten en diferentes “zona de influencia”, “zonas de impacto”, directa e indirecta, partir del (efecto de) emplazamiento de un proyecto minero.

Respecto de estos dispositivos, inscribimos la singularidad del *dispositivo especular*. Plantea una distribución espacial diferencial para lo cual recuperamos los conceptos de medio y multiplicidades. En este diagrama, el *dispositivo especular* establece otra relación de cálculo espacial que se produce *entre*. Así vemos aparecer, al menos, *entre* proyectos, Esquel-Navidad, *entre* territorios Cordillera-Meseta y *entre* comunidades Esquel - Gastre - Gan Gan dinámicas de intervención que hacen lugar a y tensionan con experiencias previas, impactos, efectos de otras comunidades expuestas, que (des)aparecen, en este dispositivo, como contrapunto. En este dispositivo, el medio explica la acción a distancia *entre* cuerpos, *entre* causas y efectos, *entre* “naturaleza” y arteificio; lo que da lugar a intervenciones especulares y especulativas. El *entre*, entonces, como forma y figura de medio, resulta elemento y soporte de circulación, cálculo y tráfico de series de palabras e imágenes que vemos aparecer cuando queda expuesta la invención e inversión de y *entre* comunidades que postula la especulación extractiva en diferentes territorios, cada vez.

En relación con “el tratamiento de lo aleatorio”, Foucault hace ingresar, en este apartado, la partición *entre* pueblo y población. Población en efecto, emerge como “sujetx políticx” “nuevx sujetx colectivx” con sus complejidades y cesuras y como objeto político, “el blanco al cual apuntan los mecanismos para obtener de ella determinado efecto”. El pueblo aparece como si no formara parte de ese manejo, desborda, desarregla, excede esta población. Este dibujo hace aparecer una partición donde el pueblo es ese elemento que resiste la regulación e intenta sus- traerse de ese dispositivo que mantiene viva la población (Foucault, 2007, 63-66).

de naturaleza de la especie humana; en ese punto de articulación donde el medio se convierte en determinante de la naturaleza. Allí intervendrá el soberano, y si quiere modificar la especie humana tendrá que actuar (...) sobre el medio. Creo que ése es uno de los ejes, uno de los elementos fundamentales de la introducción de los mecanismos de seguridad, es decir, la aparición, aún no de una noción de medio, sino de un proyecto, una técnica política que se dirige al medio” (Foucault, 2007: 44).

El dispositivo de seguridad actualiza un “dejar hacer”³⁵ en su sentido positivo, es decir, dejar que las cosas sucedan –que no implica “deja[r] hacer todo, claro, pero hay un nivel en el cual la permisividad es indispensable” (Foucault, 2007: 67) – y regular³⁶. Mientras el mecanismo disciplinario encierra, concentra, aísla (fuerza centrípeta), reglamenta y no deja escapar ni el más mínimo detalle; el dispositivo de seguridad es “movimiento, desplazamiento y circulación” que tiende a ampliarse (fuerza centrífuga). De modo que, si el mecanismo disciplinario actualiza dinámicas de enclave que recorta y aísla –“dispositivo de segregación” (Svampa, 2015) – los espacios de conflicto y resistencia; el dispositivo de seguridad controla el acontecimiento. En este sentido, la distorsión que hace visible la consigna NO a la Mina -como excedencia que desborda y desarregla ciertos repartos- activa el despliegue de dispositivos de control del acontecimiento en diferentes escalas, en perspectiva biopolítica (Marín, 2009 y 2010). *Entre* reglamentar y controlar, el *dispositivo especular* delimita los contornos de un espacio de visibilidades que hace (des)aparecer *comunidades figurantes* resultantes de y en ese encuadre y marco de lo visible. Este dispositivo especula la “visión” que estas “comunidades” tienen *entre* ellas y respecto de los proyectos, en sus diferentes etapas a partir de multiplicidad de recortes y cesuras, respecto de qué es dado para ser mirado, quién mira y desde qué marcos, como tratamiento de lo aleatorio.

En relación con la “normalización”, Foucault referencia específicamente “normación”³⁷ para el mecanismo disciplinario. En la normalización disciplinaria,

35 “El liberalismo, el juego: dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios. (...) Esa libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, debe comprenderse en el interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder. Y de una manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad. Un dispositivo de seguridad (...) sólo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad, en el sentido moderno que [esta palabra] adopta en el siglo XVIII: ya no las franquicias y los privilegios asociados a una persona, sino la posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y las cosas. Y es esa libertad de circulación en el sentido amplio de la expresión, esa facultad de de circulación, lo que es menester entender, creo, cuando se habla de libertad, y comprender como una de las facetas, uno de los aspectos, una de las dimensiones de la introducción de los dispositivos de seguridad” (Foucault, 2007: 70-71).

36 “En el sistema de la ley, lo indeterminado es lo que está permitido; en el sistema del reglamento disciplinario, lo determinado es lo que se debe hacer, y por consiguiente todo el resto, al ser indeterminado, está prohibido. En el dispositivo de seguridad tal como acabo de exponerlo me parece que se trata justamente de no adoptar ni el punto de vista de lo que se impide ni el punto de vista de lo que es obligatorio, y tomar en cambio la distancia suficiente para poder captar el punto donde las cosas van a producirse, sean deseables o indeseables. (...). En otras palabras, la ley prohíbe, la disciplina prescribe y la seguridad, sin prohibir ni prescribir, y aunque eventualmente se dé algunos instrumentos vinculados con la interdicción y la prescripción, tiene la función esencial de responder a una realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule. Esta regulación en el elemento de la realidad es, creo, lo fundamental en los dispositivos de seguridad” (Foucault, 2007: 68-69).

37 “La normalización disciplinaria consiste en plantear ante todo un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de determinado resultado, y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a ese modelo: lo

lo primero consiste en establecer una norma y luego la partición, señalamiento y determinación entre lo normal y lo anormal³⁸. En el dispositivo de seguridad, con la introducción de las probabilidades y el azar ocurre un desplazamiento o apertura que va de lo normal a las normalidades³⁹. En este sentido, se establecen curvas que distribuyen normalidades más y menos desfavorables en un “juego de normalidades diferenciales”; el dispositivo intenta reducir aquellas distribuciones más desfavorables. La norma emerge de este juego de distribuciones de normalidades diferenciales. “Lo normal es lo primero y la norma se deduce de él, o se fija y cumple su papel operativo a partir del estudio de las normalidades. Por consiguiente, yo diría que ya no se trata de una normación sino (...) de una normalización” (Foucault, 2007: 84).

normal es, precisamente, lo que es capaz de adecuarse a esa norma, y lo anormal, lo que es incapaz de hacerlo. En otras palabras, lo primero y fundamental en la normalización disciplinaria no es lo normal y lo anormal, sino la norma. Para decirlo de otra manera, la norma tiene un carácter primariamente prescriptivo, y la determinación y el señalamiento de lo normal y lo anormal resultan posibles con respecto a esa norma postulada. A causa de ese carácter primario de la norma en relación con lo normal, el hecho de que la normalización disciplinaria vaya de la norma a la diferenciación final de lo normal y lo anormal (...) se trata más de una normación que de una normalización” (Foucault, 2007: 75-76).

38 Respecto de la normalización disciplinaria, Foucault señala estos aspectos:

-“analiza, descompone los individuos, los lugares, los tiempos, los gestos, los actos, las operaciones. Los descompone en elementos que son suficientes para percibirlos, por un lado, y modificarlos, por otro. Esto, esa famosa cuadrícula disciplinaria, intenta establecer los elementos mínimos de percepción y suficientes de modificación” (Foucault, 2007: 75).

-“clasifica los elementos así identificados en función de objetivos determinados” (Foucault, 2007, 75). Establece la mejor posición, el gesto más adecuado, los niños y obreros más aptos.

-“establece las secuencias o coordinaciones óptimas: como encadenar los gestos unos con otros, cómo repartir a los soldados para una maniobra, cómo distribuir a los niños escolarizados en jerarquías y dentro de clasificaciones.”(Foucault, 2007: 75)

-“fija los procedimientos de adiestramiento progresivo y control permanente” y, a partir de allí,

-“distingue entre quienes serán calificados como ineptos e incapaces y los demás”.

“Es decir que sobre esta base hace una partición entre lo normal y lo anormal” (Foucault, 2007: 75).

39 La normalización en los dispositivos de seguridad está integrada “dentro de la racionalización del azar y las probabilidades” (79). En este sentido, Foucault introducirá las nociones de:

-“caso”: como manera de individualizar el fenómeno colectivo;

-“riesgo”: se trata de cuantificar, identificar y racionalizar para calcular probabilidades y zonas de mayor y menor riesgo -“riesgos diferenciales”- de muerte o contagio, por ejemplo;

-“peligro”: identificar características peligrosas de multiplicación, de contagio o de muerte;

-“crisis”: entendida como fenómeno de intensificación circular que solo puede ser detenido por un mecanismo natural y superior que va a frenarlo, o una intervención artificial” (Foucault, 2007: 80- 82).

“Tenemos por ende un sistema que es, creo, exactamente la inversa del sistema que podíamos observar con referencia a las disciplinas. En estas se partía de una norma y a continuación era posible distinguir lo normal de lo anormal en relación con el ordenamiento efectuado por ella. Ahora, al contrario, habrá un señalamiento de lo normal y lo anormal, un señalamiento de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables” (Foucault, 2007: 83).

En el análisis que proponemos en esta investigación, podemos actualizar el funcionamiento de ambos dispositivos. El NO a la Mina en Esquel en 2003 abre otro orden del discurso e inaugura una temporalidad y espacialidad diferencial respecto de la pretendida adecuación normativa hegemónica, territorial y poblacional *en-clave* extractiva en la provincia y en la Nación. En este contexto, las voces hegemónicas intentan controlar y neutralizar la potencia migratoria de ese No en la provincia y en otros territorios en resistencia. En este sentido, la ley provincial 5001 y la zonificación propuesta y sostenida en otros proyectos de ley que establecen una partición entre lo prohibido y lo permitido, en términos extractivos megamineros en la provincia, así como los planes de ordenamiento territorial estratégicos (véase capítulo 2) y la construcción y cercamiento de los yacimientos actualizan una normación disciplinaria *en-clave* extractiva que norman qué puede ser visto y qué no; quién puede ver y quién no; qué puede ser dicho y qué no: normación de la palabra y la imagen.

El acontecimiento del NO también actualiza un dispositivo de normalizaciones diferenciales multiactorial y multiescalar en el cual, a partir de la construcción de Esquel como “caso” de estudio, la población es partida *entre* quienes sostienen el no, quienes sostienen el sí y la creación de un lugar intermedio, lxs “nis”, como “blanco de intervención” que pueda contrabalancear la resistencia y favorecer una zona de normalizaciones diferenciales para controlar y medir el riesgo de conflicto. A su vez, se produce y circula un “sentido común hegemónico” en el cual el conflicto de Esquel ingresa como una inadecuada estrategia de política –léase policía– comunicacional *entre* la empresa y la comunidad. Sentido que activa la reversibilidad del conflicto y que advierte, para otros proyectos como Navidad, la importancia en la relación que establece la empresa con la comunidad para conseguir y sostener la legitimidad social durante toda la “vida” de la mina: Normalizar palabras e imágenes (véase Informe BSR y audios de Meridian en Marín, 2010).

Entre prescribir y regular la mirada, el *dispositivo especular* hace ingresar distribuciones desiguales de luz y lenguaje donde lo que se persigue es producir un “hacer ver” como espacio especular y de especulación para alcanzar la (única) mirada “deseada” que vuelva coincidente la “visión” de la empresa y la comunidad, suspendiendo -especulando- la distancia *entre* quien produce la imagen y quien la mira.

Respecto del “problema de la circulación” entendida como “desplazamiento, intercambio, contacto, forma de dispersión y también de distribución” (2007: 85), Foucault plantea como pregunta: “¿Cómo deben circular o no circular las cosas?” (2007: 85). Si la soberanía intenta conquistar, marcar y fijar un territorio, para protegerlo y/o ampliarlo, el dispositivo de seguridad intenta “dejar fluir las circulaciones, controlarlas, seleccionar las buenas y las malas, permitir que la cosa se mueva siempre, se desplace sin cesar, vaya perpetuamente de un punto a otro, pero de manera tal que los peligros inherentes a esa circulación queden anulados” (2007: 86).

El problema de la circulación también abre a una problemática común al poder soberano, el dispositivo disciplinario y el dispositivo de seguridad. En este sentido, Foucault piensa el gobierno de las poblaciones. Estos mecanismos ya no intentan sostener un eje de obediencia, si se quiere, total y pasiva desde el soberano como “voluntad superior” hacia sus súbditos, “voluntades sometidas” (Foucault, 2007: 86). Los mecanismos de seguridad no actúan sobre esta relación ni adoptan la forma de la prohibición. “En cierto modo, la cuestión pasa por circunscribirlos en límites aceptables en vez de imponerles una ley que les diga no” (Foucault, 2007: 86).

Si el “dispositivo panóptico” (Deleuze, 2015) “intenta poner en el centro a alguien, un ojo, una mirada, un principio de vigilancia que pueda de alguna manera hacer actuar su soberanía sobre todos los individuos [situados] dentro de esta máquina de poder” (Foucault, 2007: 87) (Deleuze, 2015) ahora vemos aparecer “toda otra manera de poner en juego la relación colectivo/individuo, totalidad del cuerpo social/fragmentación elemental, otra manera que va a actuar en lo que llamamos población (Foucault, 2007: 87). La población –“el valor positivo de la noción de población”⁴⁰ (Foucault, 2007: 89) – emerge como efecto de su anverso/reverso; es decir, población es repoblación de un territorio que ha quedado desierto; población guarda relación con desertificación (Foucault, 2007: 88-89). La población es “sujeto de derecho” en el sistema jurídico, en relación con el poder soberano, es fuerza productiva “adiestrada, repartida, distribuida y fijada de acuerdo con mecanismos disciplinarios” (2007: 91); y, en los dispositivos de seguridad, es “una especie de objeto técnico político de una gestión y un gobierno” (2007: 93). En este último sentido, la población no es la suma de individuos que habitan un territorio; no es un dato básico “transparente” sino que su aparición es resultante de una serie de variables (2007: 94). Esta técnica de poder intenta influir en la “naturalidad penetrable de la población” al hacer actuar y modificar “cosas aparentemente alejadas de la población”. Población, en este punto, es especie de seres vivos y “producción de interés colectivo por el juego del deseo”; el deseo es el “motor de acción” por lo que se trata no de decir no al deseo de los otros sino de legitimarlo, estimular ese deseo en función de los beneficios a producir (2007: 95-97). Población, de una parte, es especie que se incluye entre los demás seres vivos y, de otra parte, es público (2007: 102).

40 “Basta con leer los textos de los cronistas, historiadores y viajeros para ver con claridad que en sus descripciones la población aparecía como uno de los factores, uno de los elementos del poderío de un soberano. Para que un soberano fuera poderoso, era preciso desde luego que reinara sobre un territorio extenso. También se ponderaba, se estimaba o se calculaba la importancia de sus tesoros. Extensión del territorio, importancia de los tesoros y población, considerada por otra parte en tres aspectos: numerosa y susceptible, por consiguiente, de figurar en el blasón del poderío de un soberano, esa población se manifestaba en el hecho de que este último disponía de cuantiosas tropas, las ciudades tenían muchos habitantes y los mercados eran muy frecuentados. Y esa población numerosa sólo podía caracterizar el poder del soberano con dos condiciones adicionales. Por una parte, que fuese obediente; por otra, que estuviera animada por un celo, una afición al trabajo, una actividad que permitían al soberano ser efectivamente poderoso, es decir, obedecido y rico al mismo tiempo. Todo esto corresponde a la manera más tradicional de concebir la población” (Foucault, 2007: 89-90).

El público (...) es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones. La población, en consecuencia, es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público. De la especie al público tenemos todo un campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son los elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto al cual se debe actuar (Foucault, 2007: 102).

En este punto, Foucault construye la serie “mecanismos de seguridad-población-gobierno”. A partir de esta serie, propone como correlato de la población, los saberes, como “otra serie de dominios” (2007: 103).

(...) a partir de la constitución de la población como correlato de las técnicas de poder pudo constatarse la apertura de toda una serie de dominios de objetos para saberes posibles. Y a cambio, como esos saberes recortaban sin cesar nuevos objetos, la población pudo constituirse, prolongarse, mantenerse como correlato privilegiado de los mecanismos de poder” (Foucault, 2007: 107)

En torno a la circulación, el *dispositivo especular* actúa al nivel de cálculo estratégico de consumo *entre* lo que se ve y lo que se desea que sea visto, *entre* lo que se sabe y lo que se desea que se sepa. Una “mirada peligrosa”, una “voz peligrosa” activan una *nueva especulación*. En este sentido, nos preguntamos cómo hace circular qué palabras e imágenes y entre quiénes este dispositivo. Postulamos que la circulación se administra entre las “comunidades locales”, población y público, que han sido previamente delimitadas. Es un dispositivo que cede y se estira sin cortarse, mientras existan, al menos, dos términos que permitan configurar una lectura especular. El *dispositivo especular*, entonces, abre y marca el juego y la distancia entre cómo el proyecto mira a las comunidades; cómo las comunidades miran el proyecto; cómo se ven *entre* comunidades respecto de los proyectos; cómo ver *entre* proyectos las comunidades. *Lo especular* se activa en esa zona que busca administrar la mirada en una suerte de “confluencia perversa” en la que el espejo establezca (a)simetrías en la mirada y lo que es mirado.

En torno a la circulación, el *dispositivo especular* actúa al nivel de cálculo estratégico de consumo *entre* producción y recepción, *entre* lo se ve y lo que se desea que sea visto, *entre* lo que se sabe y lo que se desea que se sepa. Una “mirada peligrosa”, una “voz peligrosa” activan una *nueva especulación*. En este sentido, nos preguntamos cómo hace circular qué palabras e imágenes y *entre* quiénes este dispositivo. Postulamos que la circulación especula con flujos *entre* proyectos mineros, *entre* las “comunidades locales”, “comunidades que habitan la zona de influencia” forma y figura singular de *comunidades figurantes* que aparece como parte y forma de la población -especie y público- que ha sido previamente delimi-

tada a partir de su poder de (des)afectación respecto de un yacimiento. Como invención de lo visible, el *dispositivo especular* fabrica espejos y sus imágenes, postula y (des)arma (a)simetrías y calcula estratégicamente la ganancia de las palabras e imágenes que hace (des)aparecer, reparte y administra en un entre-medio. Este *dispositivo* cede y se estira sin cortarse, mientras existan, al menos, dos configuraciones espacio-temporales *entre* las cuales sostener tensiones *especulares*, como tercer espacio. Como diagrama, habilita un juego de especulaciones *entre* cómo el proyecto mira a las comunidades; cómo las comunidades miran el proyecto; cómo se ven *entre* comunidades respecto de los proyectos; cómo ver *entre* proyectos las comunidades. Lo *especular* se activa en esa zona que busca diseñar lo que se da a ver en una suerte de “confluencia perversa” en la que el espejo establezca (a)simetrías en la mirada y lo que es mirado.

1.5. *Lo comunitario*, otra especulación

Luego de esta primera presentación en la cual, por un lado, hemos postulado una lectura *especular entre* Navidad y Esquel en el marco de la cual adquiere otra fuerza el trabajo con las comunidades como intervención estratégica para lograr la *licencia social para operar*, como parte de las invenciones semióticas de la RSE, nuestro análisis se detiene en considerar *lo comunitario* en el marco del actual extractivismo megaminero en Chubut.

Una vez establecido nuestro *dispositivo especular*, *entre* los mecanismos disciplinarios y los dispositivos de seguridad, postulamos la emergencia de *lo comunitario* en esta articulación. En nuestra lectura en torno al extractivismo megaminero en Chubut, *lo comunitario* se actualiza *en-clave* de *inversión estratégica* a partir del dispositivo panóptico; emerge como *adjetivación bio(tánato)política* a partir del dispositivo de seguridad; y, finalmente, *entre* estos dispositivos, *lo comunitario* (des)aparece como ese espacio que se abre *entre* proyectos, comunidades y territorios y habilita la *invención e inversión especular* y de especulación –espejo y bisagra– para permitir la megaminería en la provincia.

Postulamos *lo comunitario* como dinámica (de) *en-clave* estratégica en el doble juego, al menos, que el término nos permite. En primer término, *lo comunitario* puede considerarse *en-clave* como un aspecto o espacio que, dentro de la RSE, el sector extractivo ha identificado como crucial en la prevención y gestión de conflictos con las comunidades locales en donde buscan establecer sus proyectos. En segundo término, el abordaje de *lo comunitario* actualiza dinámicas de *en-clave* en los territorios y comunidades bajo exploración y explotación minera puesto que, en sus matrices de funcionamiento, estos modos de involucramiento comunitario actualizan “dispositivos de segregación” (Svampa, 2015) (véase capítulo 2) que delimitan y recortan zonas de excepción (Svampa, 2015) al establecer “zonas de influencia” como umbral de visibilidades y decibilidades a gestionar y controlar.

Por otra parte, nuestro recorrido en torno a *lo comunitario* postula un procedimiento de *adjetivación bio(tánato)política* que, como policía discursiva y

visual (Ranciére, 1996), nombra una multiplicidad de prácticas, discursivas y no discursivas, que lxs actorxs hegemónicxs (Estado, empresas y *think tanks*), en “alianza hegemónica”⁴¹ (Antonelli, 2009), ensayan para conseguir la *licencia social para operar*. En multiplicidad de prácticas encontramos “relaciones comunitarias”, “desarrollo comunitario”, “participación comunitaria”, “inversión comunitaria estratégica”. Estas metodologías y conceptualizaciones en umbral de formalización o epistemologización se arborifican de manera *glocal* y se disponen para ser aplicadas en determinadas “zonas de influencia” previamente identificadas, *enclave* estratégica.

Finalmente, postulamos, *lo comunitario* como *cálculo* y *especulación* estratégica entre lo (des)a-parecido: ¿Cómo especular [hacer ver/crear imágenes] *lo comunitario*? ¿Cómo se especula [calcula] con lo comunitario? Como patrón de diseño, la invención e inversión de lo visible es un mercado que produce y estandariza visibilidades. *Lo comunitario*, una especulación.

Nuestra línea de indagación, en este sentido, se abre con algunas preguntas

¿Qué imágenes activa y suscita *lo comunitario* cuando aparece así agenciado?
¿Pueden matar estas imágenes? (Mondzain, 2016).

1.6. La proliferación de *lo comunitario* en *thinks tanks* de alcance tendencialmente global

Este apartado se abre con la construcción de *lo comunitario* como serie que atraviesa definiciones, estrategias y herramientas, con sus alcances y derivas propuestas por y para el modelo minero, en su multiescalaridad y multiactorialidad. Para tal efecto, de nuestra selección emerge un corpus propuesto que recupera y hace dialogar voces de diferentes *thinks tanks* de alcance tendencialmente global tales como el Consejo Internacional de Minería y Metales⁴² (ICMM por sus siglas en inglés) y la Corporación Financiera

41 “Llamo alianza hegemónica al dispositivo que enlaza las relaciones del capital transnacional, en redes de operadores y mediadores, con el Estado, incluyendo en este último las diferentes instituciones que lo conforman y por medio de las cuales institucionaliza el paradigma extractivo. Con este alcance, defino más bien un funcionamiento: la *performatividad instituyente y subjetivante* que no solo legaliza, legitima y autoriza ese paradigma sino que produce retóricas de anudamiento e intersubjetividades aun enlazadas al Estado técnico-administrativo (Lewkowicz, 2004)” (Antonelli, 2009: 55).

42 La iniciativa preliminar a la creación del Consejo Internacional de Minería y Metales (ICMM) en 2001 es el proyecto MMSD creado en 1999 (Véase Antonelli, 2009: 58-59).

Internacional⁴³ (IFC por sus siglas en inglés), dependiente del Banco Mundial⁴⁴, que -desde diferentes espacios- fundan y deciden políticas para el sector.

En este sentido, hemos considerado incorporar fragmentos de al menos un espacio de formación⁴⁵, en este caso se trata de un Diplomado en Relaciones Comunitarias puesto que, metodológica y conceptualmente, significa un aporte a la bibliografía disponible para el presente análisis y porque -como parte del corpus- brinda otra particularidad que guarda relación con la emergencia del relacionista comunitario, como espacio y subjetivación singular dentro de una empresa minera y como espacio de formación: ¿qué aprender, para qué y cómo?

Como parte de nuestro montaje, realizamos una selección significativa (no totalizante) de definiciones propuestas en distintos documentos monumentos supervivientes de diferentes *think tanks* que trabajan a escala tendencialmente global en la conformación de este (des)montaje consensual en torno a lo

43 Pertenece al Grupo del Banco Mundial junto con El Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), La Asociación Internacional de Fomento (AIF), El Organismo Multilateral de Garantía de Inversiones (MIGA) y El Centro Internacional de Arreglo de Diferencias Relativas a Inversiones (CIADI). (Fuente: <http://www.bancomundial.org/>).

44 Una de las recomendaciones del Banco Mundial sostiene lo siguiente:

La industria minera debería promover un código unificado de estándares sociales y ambientales: hoy en día, las compañías mineras en Perú tienen estrategias de involucramiento comunitario muy heterogéneas y, a menudo, desarrollan sus políticas de responsabilidad social sin una comprensión clara del contexto social que rodea sus operaciones. La falta de coordinación y de estándares ambientales y sociales comunes produce impactos acumulativos y legados que, a menudo, sobrepasan la capacidad de actuación de una sola operación. Es necesario incorporar mecanismos de evaluación y monitoreo para permitir a las compañías mineras y al gobierno responder a las preocupaciones, aspiraciones y quejas de las comunidades de un modo rápido y efectivo. El sector debería, también, producir conocimiento e identificar los méritos relativos de las diferentes estrategias para nivelar las capacidades de negociación y entendimiento entre las partes, entender las barreras que las separan y facilitar las condiciones para un involucramiento significativo de la comunidad. También se debe monitorear en qué medida las compañías y las comunidades responden a nuevas formas de regulación (Fuente: <http://www.bancomundial.org/>).

45 Cabe mencionar que el Desarrollo Comunitario se ha constituido como un área de conocimiento y forma parte de instancias de formación académica para personas vinculadas a las actividades extractivas. En Latinoamérica, a modo de referencia, mencionamos:

-Diplomado virtual en gestión de relaciones comunitarias y conflictos socioambientales en el sector minero, con la doble certificación de la cámara Minera del Perú (CAMIPER) y *Mining Society of South Africa* (2014).

-Diplomado internacional en medio ambiente y relaciones comunitarias en minería con la doble certificación de la cámara Minera del Perú (CAMIPER) y *Mining Society of South Africa* (2016).

-Seminario "Relaciones Comunitarias en la Minería" espacio en el cual se dieron a conocer los resultados del proyecto de Investigación Fondef (Fondo de Fomento al Desarrollo Científico y Tecnológico) denominado "Construcción de una oferta de Métodos Formales de Relación con las Comunidades para la disminución del Riesgo de la Inversión Minera", ejecutado por el Programa de Desarrollo Minero de la UCEN Santiago, Chile desde abril del año 2011 hasta marzo de 2015.

-Diplomado en gestión estratégica de la responsabilidad social -DGRS, Forética Barcelona-Forética Argentina (entre los docentes dictantes, encontramos a Carlos Grey, una de las voces que recuperaremos en nuestro análisis)

comunitario en el extractivismo megaminero. De nuestra selección surge el siguiente corpus:

-ICMM (s/d) Kit de herramientas de desarrollo comunitario (Fragmento).

-IFC, 2010, Inversión comunitaria estratégica (Fragmento).

-Rake, Diana. La demanda y la oferta de los profesionales de Relaciones Comunitarias en el mercado minero peruano. II Conversatorio Pre-Congreso internacional de Relaciones Comunitarias 2012

-Grey, Carlos. Gestión de Relaciones comunitarias. BS Grupo. Disponible en: www.youtube.com/watch?v=BD92VYpnkOY.

-Rodríguez, Edna. Curso Gestión de Relaciones Comunitarias en la Industria Minera. Disponible en: bsgrupo.com/Mineria/Curso-Relaciones-Comunitarias-en-Mineria-387.

Nuestra lectura hace visible ciertas definiciones pertinentes a este análisis:

El desarrollo comunitario es el proceso de aumentar la fortaleza y la eficacia de las comunidades, mejorar la calidad de vida de las personas y permitirles participar en la toma de decisiones a fin de lograr un mayor control de su vida a largo plazo. Los programas de desarrollo comunitario sostenible son aquellos que contribuyen a fortalecer la viabilidad de las comunidades a largo plazo. Con frecuencia, los beneficios más sostenibles que pueden legar los programas de desarrollo sostenible en torno de una operación de minería y metales son las habilidades y capacidades que los programas de capacitación, empleo y educación pueden proporcionar a la población local (ICMM, s/d).

Las compañías de todo el mundo se comprometen en iniciativas de inversión en la comunidad, como una forma de promover el desarrollo local y de beneficiar a los actores clave en sus áreas de operación. Para el sector privado, la inversión comunitaria, -un componente del desempeño social y la responsabilidad corporativa-, está vinculada a la competitividad y a la creación de un entorno propicio para la inversión privada. En contextos donde los riesgos sociales y las expectativas son altas, los beneficios canalizados de manera efectiva a través de programas de inversión comunitaria pueden ayudar a las empresas a obtener una licencia social para operar, tener acceso a determinado territorio, reducir riesgos del proyecto y reputacionales, aumentar la productividad, cumplir con los requisitos del gobierno o estándares globales y/o competir exitosamente por el próximo emprendimiento (IFC, 2010, i) (El destaque es nuestro).

(...)

(...) la Inversión Comunitaria Estratégica se define como: Las contribuciones o acciones voluntarias de las empresas para ayudar a las comunidades en sus áreas de operación a responder a sus prioridades de desarrollo, y aprovechar las oportunidades creadas por la inversión

privada. Las acciones deben ser sostenibles y estar alineadas a los objetivos del negocio. (IFC, 2010, i) (Subrayado en el original)

Esta Inversión Comunitaria Estratégica (IFC, 2010), anteriormente mencionada, tiene cinco principios que la caracterizan: “estratégica”⁴⁶, “alineada”⁴⁷, “orientada a múltiples actores clave”⁴⁸, “sostenible”⁴⁹ y “medible”⁵⁰ (IFC, 2010: 10); principios que se refuerzan mutuamente.

El término *comunitario* aparece, de esta manera, adjetivando determinados planes, programas, modelos y manuales de prácticas, espacios de formación,

46 -Las actividades se desarrollan a partir de una estrategia bien definida (objetivos, criterios, principios rectores) relacionadas con un argumento empresarial claro y una evaluación de los riesgos y oportunidades.

-Aborda objetivos de corto y largo plazo, a través de una combinación estratégica de inversiones.

Para obtener mayor impacto, se enfoca de manera selectiva en determinadas áreas clave en las que la compañía puede aprovechar al máximo su rol y competencias únicas, para atender las prioridades de la comunidad.

-Va más allá de los recursos financieros y considera cómo utilizar mejor los activos, los recursos, la especialización, la incidencia y las relaciones de la compañía para beneficiar a las comunidades locales.

-Evoluciona con las fases del negocio y usa diferentes enfoques a lo largo del ciclo del proyecto. (IFC, 2010, 10. Subrayado en el original),

47 Alinea los temas estratégicos del negocio con las prioridades de desarrollo de las comunidades locales, de la sociedad civil y del gobierno para crear “valor compartido”.

Coordina la inversión comunitaria con otras políticas y prácticas de la compañía que afectan a las comunidades, tales como: la gestión de impactos, el relacionamiento con actores clave, la contratación de personal y el aprovisionamiento local.

Promueve la coordinación y la responsabilidad interfuncional para apoyar los objetivos de la inversión comunitaria entre todas las unidades de negocio que interactúan con los actores locales. (IFC, 2010, 10. Subrayado en el original).

48 Posiciona a la compañía como un aliado más entre un grupo variado de actores clave y no como el actor principal en la promoción del desarrollo local.

Reconoce que, un enfoque que involucra a múltiples actores clave, reduce el control de la compañía, pero agrega valor al crear apropiación local y complementariedad en torno a intereses comunes.

Apoya a las comunidades y a los gobiernos locales en la definición y logro de sus metas y aspiraciones de desarrollo, a través de procesos participativos de planificación y de toma de decisiones. (IFC, 2010, 10. Subrayado en el original).

49 Busca evitar la dependencia, incentivar la autonomía y crear beneficios a largo plazo que perduren una vez que concluya el apoyo de la empresa.

No inicia las actividades sin contar con una estrategia viable de salida o transferencia. Invierte considerablemente en el desarrollo de capacidades, en procesos participativos y el desarrollo organizacional para permitir a las comunidades, instituciones y socios locales asumir gradualmente roles y responsabilidades mayores.

Cuando sea viable, refuerza, en lugar de reemplazar, las instituciones y procesos locales. (IFC, 2010, 10. Subrayado en el original).

50 Mide los beneficios de la inversión en la comunidad tanto para la compañía como para la comunidad.

Utiliza indicadores de resultado y de impacto para medir la cantidad y la calidad de los cambios.

Monitorea las percepciones comunitarias para obtener retroalimentación en tiempo real sobre el desempeño de la empresa.

políticas, metodologías y recomendaciones²⁸⁵¹ para su aplicación en diferentes contextos (aunque con inflexiones locales) que persiguen articulaciones multiactoriales y multiescalares (estados, empresas, ONG) –e interescalares–, para conseguir y sostener la legitimidad social en las poblaciones cercanas al proyecto en las distintas etapas de construcción de un yacimiento. En este sentido, hablamos de *lo comunitario arborificado* o *lo comunitario arborificándose* (Deleuze, Guatari, 2010: 19), para mencionar una *adjetivación bio(tánato)política* que se constituye en un enfoque estratégico de inversión social –que es también una inversión e invención de y en sentido social–; metodológicamente planificada, por lo tanto, cuantificable y medible; y que espera, en su retorno, beneficios en la construcción del valor de marca de la empresa.

Lo comunitario arborificado, entendido en términos de “metodología extractiva” (Sousa Santos), comprende una batería de aspectos. En este sentido, una de las propuestas analizadas expone un esquema de trabajo que incluye: 1. Objetivos; 2. Enfoque teórico metodológico (que incluye el análisis estratégico de *stakeholders*); 3. Ámbito de alcance (áreas de influencia directa e indirecta); 4. Plan de mitigación de impactos sociales (programas de empleo social, programas de compras locales, programa de reasentamiento de familias desplazadas); 5. Programas de manejo social (plan de adquisición de tierras, desplazamiento poblacional y reasentamiento, arqueología, plan de inversión social, programa de desarrollo estratégico en el contexto local, programa de desarrollo productivo, programa de desarrollo social y dentro de este último, un programa de fortalecimiento de las capacidades); 6. Plan de comunicación externa (dirigido a “toda aquella persona que de alguna manera se ve *influida o afectada* por las acciones y/o mensajes” de la empresa. Busca “dar a conocer todos los logros y planes que la empresa tiene en relación con la comunidad. Es una “herramienta principal de respuesta hacia todas aquellas personas o entidades que busquen afectar la imagen de la empresa”) e interna (“se establece entre los trabajadores y la organización, bidireccional y con contenidos de importancia para el mejor desarrollo de actividades, así como [para] mantener informado al personal y reforzar su identidad y compromiso con la empresa); 7. Programa de monitoreo y evaluación; 8. Cronograma de ejecución; 9. Presupuesto de ejecución. (Fuente: Carlos Grey, 2014. Desgrabación personal para este trabajo. El subrayado es nuestro).

Usa métodos participativos de monitoreo y evaluación para desarrollar confianza y apropiación local de los resultados.

Comunica proactivamente el valor que genera la inversión comunitaria a los públicos internos y externos. (IFC, 2010: 10. Subrayado en el original).

51 La norma ISO 26000 se propone que el involucramiento de la empresa con la comunidad debería surgir del “reconocimiento de que la organización (la empresa) es una parte interesada en la comunidad y que tiene intereses comunes con ella”. Es decir, no es un planteamiento de una empresa por fuera de la comunidad y que le ayuda a su desarrollo, sino de una empresa que debe “considerarse como parte de la comunidad al abordar la participación activa y el desarrollo de la comunidad y no como parte separada (Villar, 2012: 8).

El “abordaje estratégico” para la gestión y control de riesgos sociales y ambientales⁵² descansa en la premisa según la cual “un mejor desempeño social suele traer consigo una mejor rentabilidad financiera” (ICMM, s/d: 15). Dentro de los “beneficios empresariales de la inversión comunitaria” recogemos, en esta investigación, la gestión de riesgos y control de conflictos vinculados a conseguir y mantener la *licencia social para operar* y el acceso a la tierra o a la zona que cada etapa del proyecto minero requiere (IFC, 2010: 15). En este sentido, y como desplegaremos en el capítulo siguiente, la gestión del territorio forma parte de la inversión comunitaria estratégica.

Lo comunitario como dinámica *en-clave* de inversión estratégica establece una zona de excepción que hace figurar ciertas zonas, comunidades, zonas afectadas/influidas cuya luz abre regímenes de exposición –subexposición y sobreexposición– y condiciones bio(tánato)políticas de (des)aparición (Didi-Huberman, 2014). A su vez, *lo comunitario arborificado* actualiza un “dispositivo de intervención en la cultura” (Antonelli, 2009) que, como régimen policial de palabras e imágenes, establece un orden del discurso –uno, monolingüe, “homogeneizante”⁵³ (Antonelli, 2009)– y “define las condiciones de acceso a la visibilidad” (Vauday, 2009: 29); conforma, regula, monitorea y administra las “percepciones comunitarias” (IFC, 2010) con las cuales interviene memorias y proyecciones futuras de/en tiempos y espacios heterogéneos.

Por su celeridad, expansión y eficacia a múltiples escalas y niveles, este dispositivo atraviesa y articula redes de producción, gestión, administración y promoción de discursos sociales: publicaciones de fundaciones, medios gráficos y virtuales del sector, informes de mediadores, consultores y grupos de trabajo, cartillas informativas, manuales de “buenas prácticas”, material educativo de uso escolar en instituciones públicas de comunidades bajo explotación minera, publicidad empresarial y estatal, etc. También promueve de manera significativa la multiplicación de marcos prácticos, como talleres, foros, encuentros, etc., bajo formatos copresenciales, a escala local y/o interregional, en especial para la concreción de agendas en redes –como la prevención, el control y manejo de conflictos mineros–, la construcción de consenso o la promoción de negociaciones que favorezcan los megaemprendimientos. Mediante ellos se procura no solo controlar sino generar circuitos sociocomunicacionales para la intervención cultural, tanto en políticas discursivas cuanto en situaciones de interlocución

52 La gestión de riesgos es un factor esencial de éxito para las empresas de minería y metales. Muchos riesgos son de naturaleza financiera o técnica, pero, cada vez en mayor medida los elementos “más suaves” del proyecto (por ejemplo, los aspectos sociales y ambientales) se convierten en riesgos mayores por gestionar. Las expectativas de la sociedad respecto a la responsabilidad social empresarial están impulsando a las empresas a ir más allá de mitigar sus impactos y contribuir activamente al desarrollo comunitario sostenible en las comunidades y los vecindarios sede, a fin de mantener su “permiso social para operar” (ICMM, IFC s/d: 15).

53 “(...) este discurso homogeneizante articula condensadores de sentido en la narrativa promesante del “desarrollo sustentable”, con la que gestiona y busca modelar y modular las proyecciones del futuro “gracias a la minería”, interviniendo memorias y significaciones del presente.” (Antonelli, 2009: 54).

asimétrica que involucran a actores locales concretos. (Antonelli, 2009: 54-55)

Las compañías han dejado de lado las donaciones filantrópicas y las prácticas ad hoc y están adoptando maneras más sofisticadas y estratégicas de planificar y ejecutar sus programas de inversión comunitaria. (IFC, 2010: i)

En la diacronía elaborada por estas publicaciones específicas elaboradas por y para el sector, así como por espacios de formación, observamos una mudanza “estratégica” en lo que a desarrollo, inversión y participación comunitaria respecta.

En la práctica y en la vida cotidiana, las relaciones comunitarias en la actividad minera en especial tiene[n] mucho que ver con el tema de los problemas que se van generando en la relación entre la operación minera y su ámbito de influencia directa e indirecta. Tiene que ver con el cómo yo voy construyendo una relación de confianza que permita lograr en primer lugar, en las primeras etapas de una operación minera, lo que llamamos una licencia social y tiene que ver con el cómo yo voy generando una relación que permita reducir a la mínima expresión los conflictos que normalmente todos conocemos se generan en la actividad minera y los ámbitos inmediatos, de influencia directa e indirecta de una operación minera. (Desgrabación personal de la Sesión 1 del Curso Gestión de relaciones Comunitarias, Docente: Carlos Grey, 2014. Disponible en: <https://bsgrupo.com/area/mineria/Relaciones-Comunitarias>.) (El destacado es nuestro)

Hay un énfasis mayor en el argumento empresarial, en ver la inversión comunitaria a través del lente del riesgo y la oportunidad, y en crear “valor compartido” al alinear los objetivos y competencias con las prioridades de desarrollo de los actores locales clave. Otras tendencias apuntan al desarrollo del capital social y apropiación local, a través de los procesos de involucramiento de los diferentes actores clave, y la implementación de estrategias de sostenibilidad y transferencia de responsabilidades, la medición y comunicación de resultados, todo ello para optimizar el valor comercial derivado de la inversión comunitaria. (IFC, 2010: i)

Según sostiene Carlos Grey, docente del Diplomado en Gestión de Relaciones Comunitarias del Grupo BS, las relaciones comunitarias han estado siempre presentes, con diferentes enfoques y alcances. En la línea de tiempo que propone identifica diferentes períodos:

1940-1960: caracterizada por la filantropía de los empresarios. El empresario aparece como alguien bondadoso, buena gente, que colabora de manera filantrópica con las poblaciones que están cercanas a la mina. No había obligación, no había legislación, no había comunidades

organizadas que exigían a las empresas el uso efectivo de alguno de sus intereses o derechos.

1980-1990: Programa de donaciones más sistemáticas. Aún es filantropía pero no aislada (ayudas puntuales) sino más sistemático. Comienzan a hacerse inversiones significativas hacia las comunidades (casos aislados de inversión). Las ONG inician actividades de reclamo a las empresas porque deben colaborar con las poblaciones cercanas.

2000-2005: incidencia de ONG's y movimientos organizados de comunidades organizadas. Exigen la respuesta social de los empresarios hacia demandas que se plantean abiertamente. Acuerdos marco entre comunidad y empres. Capital e inversión social.

2006- actualidad: gobierno dispone de modelos de inversión social para comunidades del entorno minero. Nueva regulación minera. Programa de inversión social se incorpora de manera regular. Programa de la RSC para mitigar impactos de la actividad. Nuevos conflictos por el uso de agua, compra de tierras, empleo y economía social". (Grey, 2014. Desgrabación de videoconferencia)

La periodización propuesta por Carlos Grey es similar a la propuesta por Diana Rake, gerente general de Dowling Teal⁵⁴ en su trabajo titulado "La demanda y la oferta de los profesionales de Relaciones Comunitarias del mercado minero peruano" en el marco del II Congreso Internacional de Relaciones Comunitarias (2012):

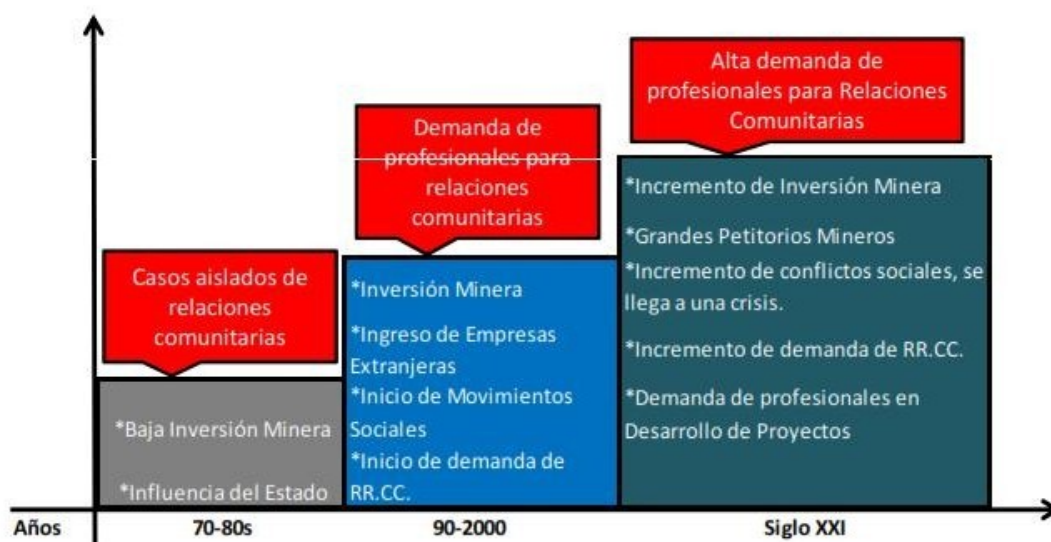


Figura 1: "La demanda y la oferta de los profesionales de Relaciones Comunitarias del mercado minero peruano" (Rake, 2012).

Los informes señalan la necesidad de lograr e incrementar el involucramiento de actores claves de las "comunidades" y "crear valores

54 *Think tank* especializado en consultoría global de reclutamiento en minería, petróleo y gas, ingeniería, defensa y utilidades (electricidad, gas y agua). En América Latina tiene sedes en Brasil, Perú y Chile. <http://www.downingteal.com/>.

compartidos” antes que “compartir el valor creado”; construir herramientas y modos de trabajo que sean percibidos “con” y no “para” las comunidades (¿cómo construir la percepción de un “con?”), para que la empresa deje de tener un “brazo social” y pase a convertirse en un “actor social” (“actor social total” lo denomina Svampa) con lo cual se modifica el esquema básico donante-beneficiario. Sin su reciprocidad activa, este abordaje –y la *licencia social para operar*– no resulta sostenible en el tiempo, lo cual lleva consigo la posibilidad de riesgos en cualquiera de las etapas de construcción del yacimiento, desde la exploración al cierre.

(...) con la mejor de las intenciones, los proyectos se “donaban” a las comunidades locales y, por consiguiente, éstas no tenían ningún sentido de propiedad sobre ellos, ni tampoco las capacidades necesarias para sostenerlos, lo que daba como resultado un deterioro paulatino, en ocasiones acelerado, luego de que se retiraba el apoyo externo. (ICMM, IFC s/d: 19)

Sin embargo, puesto que los “actores clave pueden percibir (...) la inversión comunitaria como un “pago” empresarial, para evitar responder a las preocupaciones reales de la comunidad” (IFC, 2010:35), uno de los consejos del IFC para apoyar la inversión comunitaria estratégica recomienda lo siguiente:

Resista las ideas preconcebidas sobre lo que las comunidades locales necesitan. Para las comunidades la toma de decisiones conjunta es un tema de respeto y apropiación. No importa cuán bien intencionadas, si una empresa decide las prioridades *por* las comunidades en lugar de hacerlo *con* las comunidades, la población podría aceptar de buen agrado lo que la empresa le ofrece, pero no se sentirá responsable de dichas prioridades (IFC, 2010: IV)

El análisis presentado por estas publicaciones señala un desplazamiento respecto de un abordaje *ad hoc* (reacción a los requerimientos de las comunidades conforme aparecen) a una estrategia con objetivos, metodología, alcance, plan de comunicaciones con *stakeholders* internos y externos a la empresa, monitoreo y seguimiento en cada etapa, plazos y asignación de recursos. De esta manera, esa estrategia, según la definen estas publicaciones especializadas, no es un plan de asistencia o caridad sino una inversión, una actividad comercial que debe mostrar congruencia con las otras actividades comerciales de la empresa. La inversión comunitaria, en este sentido, mide su eficacia de acuerdo a cómo planifica y diseña estrategias y herramientas para lograr enfrentar los riesgos y las oportunidades sociales a nivel local, en las comunidades locales.

La planificación comunitaria es un medio para unir a la gente para que defina una visión colectiva y se ponga de acuerdo sobre un conjunto de áreas prioritarias o intervenciones, que se convierten en su plan de acción para el desarrollo. Las empresas no deben ver los resultados de la planificación de la comunidad como algo que están obligados a apoyar, independientemente de su naturaleza. Por el contrario, el objetivo debe

ser trabajar para lograr una visión conjunta, reconociendo que la empresa solo jugará una parte en el proceso de desarrollo y que los demás participantes, incluidos el gobierno, la sociedad civil, donantes y las propias comunidades, también tendrán que jugar su parte. (IFC, 2010: 39)

Puesto que aquellas obras que gozan de las ventajas de su visibilidad inmediata como pueden ser la construcción de escuelas, hospitales o infraestructura vial no han generado, en muchos casos, involucramiento directo mayor y sostenida aceptación de las “comunidades” hacia estas obras y hacia el proyecto minero, las estrategias comunitarias desplegadas como innovación en la “inversión” para el “desarrollo” vienen acompañadas de planes de capacitación, empleo y educación para sectores más vulnerables (mujeres y niños de escasos recursos) que habitan la “zona de influencia” del proyecto. Esta comparación también hace foco en los costos de inversión ya que “no existe una correlación (y a veces incluso hay una correlación inversa) entre la cantidad de dinero que una empresa invierte en proyectos comunitarios y la calidad de su relación con la comunidad” (IFC, 2010: IV).

Sin embargo, tal desplazamiento no es excluyente. En las tipologías expuestas en el informe anteriormente mencionado, las posibilidades de utilización de donaciones y proyectos de inversiones aparecen como alternativas disponibles de acuerdo con la estrategia corporativa definida para alcanzar/mantener la viabilidad social en cada etapa del proyecto.

Tipología de BG32⁵⁵ para el gasto en inversión social.

Inversión comunitaria local dirigida: Dirigida a las comunidades dentro del área de influencia del proyecto. Se considera como “estratégico” ya que contribuye a las prioridades locales de desarrollo sostenible y se adopta para apoyar a los objetivos comerciales de la empresa. Se puede dividir en sub-categorías (por ejemplo, inversiones productivas “de corto plazo” y de “largo plazo”)

Desarrollo regional. Es más relevante para proyectos grandes con importantes flujos de ingresos. Por lo general implica proyectos de gran escala con costos importantes, varias fuentes de financiamiento e implementación con varios actores clave (incluyendo al gobierno local)

Filantropía/Donaciones de caridad. Proyectos que implican donaciones. Comúnmente tiene poca relación con los objetivos empresariales, a pesar de que puede estar abordando una necesidad comunitaria o social. (IFC, 2010: 69) (Subrayado original)

Tipos de inversiones para distintos objetivos y etapas del proyecto
Proyectos de rápido impacto, Proyectos de alta visibilidad. Estos se pueden hacer rápidamente en las primeras etapas para mostrar una

55 BG Group Social Performance Standard and Social Investment Guidelines.

buena disposición, demostrar un beneficio tangible y lograr la licencia social. Ejemplo: Proyectos de infraestructura.

Fondos discrecionales Donaciones impulsadas por solicitudes de la comunidad. A pesar de que, con frecuencia, son de corto plazo y ad hoc, éstas le permiten a la empresa ser vista como sensible a las necesidades locales. Ejemplo: Apoyo a los festivales y deportes locales o donación de suministros.

Inversiones a largo plazo Inversiones productivas que desarrollan la capacidad local a lo largo del tiempo. Éstas apoyan objetivos comerciales de mayor plazo tales como la gestión de riesgos, reputación, productividad y sostenibilidad. Ejemplo: Desarrollo de capacidades y apoyo a los medios de subsistencia. (IFC, 2010: 70) (Negritas en el original. Subrayado nuestro)

Para desarrollar un proyecto de inversión comunitaria, el informe de IFC recomienda mapear el panorama social, es decir, actorxs, instituciones (programas locales, gobierno, empresas, ONG, organizaciones de la sociedad civil, organismos donantes y fundaciones) dinámicas y relaciones para obtener “una imagen bastante buena de la zona del proyecto, los impactos probables de este, así como qué actores se verán afectados y cómo” (IFC, 2010: 26). El mapeo de actorxs clave permite medir y analizar “el grado en el que se ven afectadxs por el proyecto” y la “influencia que podrían tener sobre las actividades de la empresa” (IFC, 2010: 27). Por su parte, el “mapeo de los problemas, riesgos y oportunidades del proyecto para determinar dónde puede ser más eficaz la inversión comunitaria” está relacionado con el análisis de lxs actorxs clave en el “área de influencia del proyecto” (IFC, 2010). A este mapeo de lxs actorxs sociales, *stakeholders* o grupos de interés le sigue la elaboración de una “línea de base social” (Grey, 2014):

Fotografía que [se] tiene de la comunidad y el entorno social de la operación minera antes de iniciar las actividades de la empresa

¿Cuánto va a cambiar con la presencia de la mina la actual realidad? Fotografía [:] línea de base social de las condiciones de vida de las poblaciones que están en el entorno de la mina. La línea de base social es parte de un estudio más amplio: Estudio de Impacto Social. La Línea de base social me dice cuál es la situación actual de las condiciones de vida de esas poblaciones, me dice cuál es la fotografía que tengo que tomar al momento de iniciar mis actividades de operación minera.

Esta fotografía se toma como base para hacer simulaciones de cómo las condiciones actuales van a cambiar con la presencia de la operación minera, con las actividades de la minería. Para eso, el Estudio de Impacto Social que se va a generar en esta Línea de base Social a partir de las actividades que voy a desarrollar. Entonces se proyecta cómo estas

actividades mineras van a influir en estas Líneas de base Social que estoy controlando. Como parte del Estudio de Impacto Social, tengo que tener un Plan o Programa de Relaciones Comunitarias que contribuya a mitigar o a generar beneficios frente a un impacto negativo o que voy a generar con mi actividad minera. Este plan se hace (o debe hacerse) en la etapa de pre-construcción. (Carlos Grey, 2014. Desgrabación personal para este trabajo)

1.7. Relaciones comunitarias en las empresas “propietarias” del Proyecto Navidad

Este montaje anacrónico que intentamos construir a partir de fragmentos supervivientes recoge, en este apartado, cuatro informes de impacto social y ambiental elaborados por dos consultoras distintas Rehuna⁵⁶ y MWH⁵⁷ que involucran a las tres empresas que han sido “propietarias” del proyecto Navidad, desde el año 2002: IMA Explorations, Aquiline Resources y Pan American Silver (PAS). A continuación exponemos los documentos monumentos supervivientes que configuran el corpus de esta parte de la serie que indaga *lo comunitario* en estos estudios, en el marco del extractivismo megaminero en Chubut.

Los informes trabajados han sido:

-Informe Final de Esquel presentado por *Business for Social Responsibility*, agosto de 2003.

-Proyecto Navidad Chubut-Argentina. Estudio Social de las áreas de impacto. Informe para Inversiones Mineras Argentinas S.A realizado por la consultora Rehuna S.A. 2003.

- Proyecto Navidad. Actualización Informe de Impacto Ambiental (IIA) Etapa de Exploración. Informe para Inversiones Mineras Argentinas S.A. realizado por la consultora Rehuna. Marzo de 2006.

- Proyecto Navidad. Actualización Informe de Impacto Ambiental (IIA) Etapa de Exploración. Informe para Inversiones Mineras Argentinas S.A. realizado por la consultora Rehuna. Marzo de 2007.

-Actualización Informe de Impacto Ambiental (IIA) de la Etapa de Exploración del proyecto Navidad perteneciente a Minera Argenta S.A, subsidiaria de Pan American Silver. MWH Argentina S.A. enero de 2011.

Como podemos observar, en esta parte nuestro análisis se remonta al año 2003, fecha del “Estudio social” que hemos podido recuperar respecto del proyecto Navidad. Cabe considerar significativamente para la lectura de este primer documento la proximidad respecto del NO de Esquel (23 de marzo) y respecto de otros informes y estudios que se realizaron a partir de este primer

56 Rehuna S.A sede en Esquel. Dirección 25 de mayo 281 Loc. 1 (9200). rehuna@ar.inter.net.

57 Compañía global resultante de la fusión entre Montgomery Watson y Harza Engineering.

Fuente: <http://www.mwhglobal.com>.

plebiscito en Argentina que logró frenar un proyecto minero. Por ello, hemos recuperado para nuestro análisis fragmentos de otro documento elaborado a partir de tal acontecimiento que llevó a cabo una de las consultoras contratadas con el fin de “dar vuelta a la comunidad” de Esquel, torcer su voluntad, luego del NO (Audios de Meridian. Fuente: www.lavaca.org). En este sentido, el informe que a continuación analizamos, cuyo trabajo de campo fue realizado, según menciona el estudio, en octubre de 2003, marca otro umbral de funcionamiento del *dispositivo especular* respecto de y *entre* estos dos proyectos.

Como ya hemos analizado en nuestro Trabajo Final de Licenciatura, la empresa titular del proyecto Cordón Minero Esquel, Meridian Gold Corp., contrata, luego del rotundo NO del plebiscito, una consultora llamada *Business For Social Responsibility* (BSR) para que elabore un diagnóstico de las posibles causas del NO. El informe se presenta como una “fotografía”⁵⁸ del conflicto (BSR, 2003, 4) y, de acuerdo con los resultados que arroja, hace (des)aparecer el conflicto al construirlo en términos de un error, falta o política incorrecta de comunicación sobre aspectos específicos y preocupantes para Esquel. Dentro de las posibles causas que llevaron a ese NO, el informe señala las dificultades de una buena política comunicacional por parte de la empresa para trabajar de manera integrada, para y con la comunidad local. De esta manera, el conflicto y la resistencia se presentan como una situación –y una lucha– reversible ya que, planteado en términos de comunicación, una mejor elección del plan estratégico comunicacional de la empresa puede conducir a resultados favorables; esto es, alcanzar la *licencia social para operar*⁵⁹. El Informe Final redactado por B.S.R. fue distribuido a cada una de las personas y organizaciones entrevistadas en Esquel y en la provincia de Chubut, incluyendo Minera El Desquite -MED. Este Informe, atravesado por una determinada “voluntad de verdad, como prodigiosa máquina destinada a excluir” (Foucault, 1973: 20), circuló por *circuitos socio-comunicacionales específicos* (Mato, 2007: 20) en los que se fue produciendo, conformando –y naturalizando– en distintas escalas y por medio de distintos actores locales, nacionales, regionales y globales, multiescalares y multisectoriales, un cierto *sentido común hegemónico* en torno al conflicto minero en Esquel. Este error de comunicación ha funcionado como discurso fundacional e instituyente de lo que podríamos llamar la “verdadera” causa del “NO a la mina” en Esquel (Marín, 2010: 131).

El informe que realiza BSR respecto del conflicto en Esquel (desde abril a agosto de 2003) señala, a modo de recomendación, una serie de “mejores

58 “(...) esta apelación al recurso del registro icónico -que mantiene relación de semejanza con el objeto que representa- postula, al menos desde nuestra lectura, un informe construido desde una “objetividad” y “transparencia” absoluta -una determinada voluntad de verdad- que en todo caso persigue estampar en un soporte material o digital “el conflicto” y sus “verdaderas causas”, orígenes o procedencia” (Marín, 2010: 124).

59 “El cumplimiento de las expectativas sociales se denomina a veces obtención de una licencia social para operar. La obtención de una *licencia social para operar* significa simplemente que se ha logrado el respaldo para el proyecto de los grupos afectados (también denominados partes interesadas), además de cumplirse con los requisitos legales para su explotación” (B.S.R., 2003: 25).

prácticas internacionales”. De esas recomendaciones, hemos recogido aquellas que hacen hincapié en el modo de construir “diálogo significativo” con la “comunidad afectada” (BSR, 2003). Consideramos enfáticamente cinco recomendaciones:

“Mejor Práctica Internacional: Transparencia en materia de Información. Es cada vez más común entre las empresas mineras acordar conjuntamente con las partes interesadas locales la información requerida a fin de explicar en forma completa los posibles impactos de una mina. La información compartida indudablemente incluiría un Estudio de Impacto Ambiental pero también podría incluir otros estudios de antecedentes de otros temas. Podría asimismo implicar un proceso educativo más amplio sobre minería, que podrá tener especial importancia en una región con poca o ninguna historia minera. La información comercial delicada se maneja por lo general, a través de un acuerdo de confidencialidad celebrado entre la empresa y las partes locales interesadas” (BSR, 2003: 7. Subrayado en el original).

“Mejor Práctica Internacional: Comunicación adecuada con la comunidad afectada. El modo en que se comparte con una comunidad la información relativa a un proyecto minero propuesto es casi tan importante como la información ofrecida. Esto significa que no basta con brindar simplemente un EIS; también podría resultar necesario explicar la ciencia y el razonamiento sobre el cual se basan las conclusiones a las que se ha llegado, en un lenguaje y formato fácilmente accesibles para las personas de la comunidad. Es cada vez más común, por ejemplo, que una empresa minera se reúna con los grupos representativos de la comunidad a preguntar no sólo qué información es necesario compartir sino también en qué forma. Esta práctica podría incluir por ejemplo, presentaciones con audiovisuales, la elaboración [de] maquetas a escala del proyecto propuesto, reuniones de pequeños grupos, presentaciones a cargo de especialistas externos, etc. (BSR, 2003: 8-9. Subrayado en el original).

“Mejor Práctica Internacional: Control Ambiental Conjunto. Las comunidades desean definir cada vez más el modo en que participarán del control ambiental y otros impactos resultantes de la explotación minera, incluida la calidad y el uso del agua. Las empresas están respondiendo positivamente a esa necesidad” (BSR, 2003: 12. Subrayado en el original).

“Mejor Práctica Internacional: Participación de la Comunidad en Programas e Impactos Sociales. Cada vez más las comunidades locales participan de modo integral en el diseño de programas que podrían afectarlas potencialmente” (BSR, 2003: 14. Subrayado en el original).

“Mejor Práctica Internacional: la Minería como Asociación. Con mayor frecuencia, las empresas mineras están considerando la explotación de una mina como un socio de las comunidades locales. Como consecuencia de ello, existe un compromiso y un esfuerzo mucho mayor para involucrar a las comunidades locales en la planificación, construcción, explotación y cierre del proyecto con vistas a garantizar que la mina contribuya a la sustentabilidad integral de la comunidad en cuestión. En la mayoría de los casos, esto implica crear un mecanismo formal como un Comité Consultor Empresa- Comunidad que resuelva los temas relacionados con las preocupaciones e impactos ambientales, económicos, sociales y culturales. Esta necesidad de identificar el modo en que se resolverán las diferencias antes de que se conviertan en conflictos destructivos también es un aspecto fundamental de cualquier asociación entre una empresa minera y una comunidad.

Vale la pena notar, en primer lugar, que en cualquier tipo de asociación, la empresa necesita integrarse a la cultura predominante de la comunidad en la que desarrollará sus actividades. De no hacerlo, se genera un conflicto que finalmente puede acarrear la pérdida por parte de la empresa de la licencia social para operar” (BSR, 2003: 17. Subrayado en el original).

De manera *especular*, leemos estos dos informes próximos temporalmente y distantes respecto de “los tiempos del mineral”, puesto que uno ofrece una “fotografía” pos-conflicto, para explicar sus causas y posibles remediaciones; y el otro, como veremos, intenta conjurar un posible “error de comunicación” y prevenir posibles conflictos, esta vez, en otro yacimiento. En nuestra lectura, *entre* el proyecto minero Cordón de Esquel y el proyecto Navidad, consideramos, por un lado, la reversibilidad del conflicto y, por el otro, la apertura a la posibilidad de iniciar otro proyecto a partir de “mejores prácticas” que se focalicen en la “transparencia”, la “participación”, la “comunicación adecuada”, la “asociación”, el “control conjunto” para establecer otro modo de vinculación de la empresa con las “comunidades afectadas” a fin de obtener la legitimidad social, como parte de un *dispositivo especular*. En tal sentido, ambos informes pueden considerarse fundacionales en estrategias de control y prevención de conflictos, al menos, en la provincia.

El estudio social elaborado para IMA parte de construir, identificar y visibilizar dos grandes áreas, las de impacto y las de influencia. De esta manera, construye áreas de impacto directo, áreas de influencia directa e indirecta y áreas de influencia externa que ha quedado delimitada por el “funcionariado provincial” (2003: 44), a partir del trabajo de campo realizado.⁶⁰ El informe establece como

60 “El trabajo de campo realizó en nueve días a través del método etnográfico. El mismo, en grandes rasgos, consistió en la realización de una serie de entrevistas semiestructuradas entre informantes calificados de las diferentes locaciones, la observación y participación en diferentes instancias de la vida cotidiana, y la interpretación de los hechos a través de un marco teórico metodológico que contempla tanto las relaciones sociales en orden a las estrategias adaptativas de los sujetos, como las interpretaciones de sus tramas de significaciones.” (Informe Rehuna, 2003: 3).

“área de impacto directo” el “área puntual donde se sitúa el proyecto Navidad” que, como “categoría de análisis que se relaciona con otras variables y dimensiones en juego”, incluye el “espacio físico”, los “recursos naturales” los grupos de personas así como sus “comportamientos” y “sus representaciones colectivas con relación al hábitat” a considerar en las etapas de prospección y exploración (Informe Rehuna, 2003: 5).

En sentido estricto, esta categoría comprende como involucrados directos a los superficiarios, es decir a los propietarios, tenedores o poseedores de los predios solicitados por La Empresa para cateo; de los cuales se obtuvieron los permisos correspondientes emanados por la autoridad competente. El área involucrada específicamente en las tareas de prospección y exploración –área Navidad-. Conformar el espacio de impacto directo, el que comprende fracciones de campo que figuran bajo la titularidad de Aristóbulo y R Montenegro, Adolfo Santana y Agapito Railef. (Informe Rehuna, 2003: 5. Subrayado original)

A su vez, señala que la identificación del área de impacto directo “se efectúa en razón de la relación de cuasi-equidistancia del Proyecto Navidad con respecto de las localidades de Gastre y Gan Gan, las de mayor concentración de pobladores” con lo cual vemos aparecer el proyecto Navidad *entre* Gastre y Gan Gan, otro umbral de funcionamiento de este *dispositivo especular* (Informe Rehuna, 2003: 6).

Estas dos “comunidades” sirven también como “puntos de referencia” para delimitar el “área de influencia directa” entendida como “la zona que abarca las localidades y parajes donde la Empresa adquiere presencia permanente a través de su interacción con los diferentes actores y referentes locales” (Informe Rehuna, 2003: 19). A su vez, existen otras áreas donde “se identifican expectativas en otras localidades y parajes que por su distancia y vinculación real con el proyecto, conforman el área de influencia indirecta” (Informe Rehuna; 2007: 52- 53).

El informe detalla su vinculación con las comunas de Gastre y Gan Gan. Comparativamente, las relaciones con Gastre han tenido “un lugar prioritario” ya que allí el personal de la empresa ocupa una vivienda de CNEA y un galpón que administra la comuna a la vez que ha contratado –escasamente– a “dos pobladores”. En esta misma línea

El vínculo efectivo de La Empresa con la comunidad de Gastre se extiende a las compras de víveres e insumos en los comercios locales y a los contactos, que en diversas ocasiones, mantiene el personal con diferentes representantes e interlocutores de la sociedad local y rural. En la vida cotidiana la presencia de La Empresa se verifica tanto en las frecuentes demandas de trabajo, como en el conocimiento generalizado sobre la visita o estadía temporal de los profesionales, técnicos y operarios en la localidad, todo ellos inserto en un contexto de relaciones marcadas por el vínculo personal con los vecinos.

El nivel de vinculación con la comunidad de Gan Gan es menor (...). En Gan Gan la información en cuanto a La Empresa, el Proyecto Navidad y la ubicación del mismo en la región es escasa o nula, ello se verificó tanto en los pobladores como en los representantes institucionales.

En la categoría área de influencia directa se incluyen el paraje Taque tren y la aldea escolar Blancuntre, identificados como asentamientos de comunidades aborígenes, ubicados geográficamente en las inmediaciones de área de impacto directo del Proyecto (Informe Rehuna, 2003: 19).

El estudio distingue las relaciones que se producen en estas áreas y hace de esta diferencia de consideraciones respecto a las “responsabilidades” de la empresa en la regulación y atendimento de expectativas en cualquier grupo de interés, puesto que, de no tomar “recaudos” necesarios, la empresa podría ver afectada su relación con la comunidad.

Las relaciones en el área de impacto directo otorgan a la Empresa un papel determinante en su vinculación con los grupos socio-culturales, el medio ambiente y el patrimonio histórico cultural. Mientras que las relaciones que se producen en el área de influencia directa del Proyecto, conforman un abanico donde se identifican variaciones. Estas pueden agruparse en las relaciones que se producen en forma directa y aquellas que pueden ser generadas desde sectores externos al área de influencia.

Respecto de las primeras, algunas mantienen el mismo patrón que se observa en el área de impacto directo. Es responsabilidad de La Empresa minimizar las expectativas que el Proyecto pueda generar entre los pobladores de las localidades del área, sobre todo para aquellos casos en que se espera una solución concreta a la falta de empleo estable; por el contrario, de no mediar los recaudos correspondientes, la Empresa puede ver afectada su gestión por el impacto de las actividades que emprenda. Situación que puede gestarse en cualquiera de los grupos de interés que se sientan afectados en forma real o imaginaria, sea por razones económicas, socioculturales, ambientales o políticas (Informe Rehuna, 2003: 19. Subrayado original).

Otra de las consideraciones a atender es la potencia de movimiento que este informe nombra como “interrelación entre los grupos, dentro y fuera de la comunidad” capaz de deshacer cualquier esquema, partición o delimitación de “comunidades” o “zonas” de influencia prevista en un mapa o croquis.

La complejidad del área está dada por las características que reviste la gestión de los grupos de interés que integran las comunidades. La legitimidad de sus reclamos y la capacidad de interrelación entre los grupos, dentro y fuera de la comunidad, se materializa en acciones de presión o influencia sobre los diferentes niveles de gestión pública local, provincial y hasta nacional (Informe Rehuna, 2003: 20).

Finalmente, sin mencionar explícitamente el conflicto en Esquel, el informe destaca la necesidad de “tener en cuenta experiencias anteriores” de conflictos y resistencias.

Resulta de importancia tener en cuenta experiencias anteriores de las localidades con relación a conflictos, en los que se expusieron las concepciones generales de los sujetos con relación al medio ambiente y la sociedad, al mismo tiempo que la importancia de la elaboración social de los procesos. Esto último se refiere a la actuación de los diferentes grupos de interés sobre la base de posicionamientos políticos, ideológicos, étnicos y de representaciones colectivas en general. (Informe Rehuna, 2003, 20)

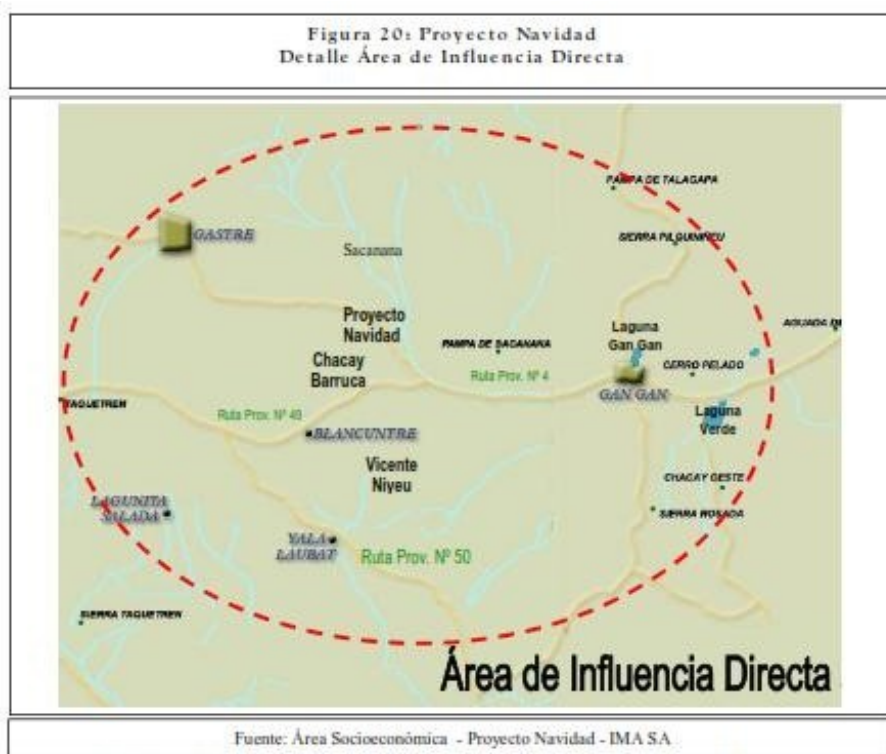


Figura 2: Proyecto Navidad. Área de influencia directa (Informe Rehuna, 2007: 53).

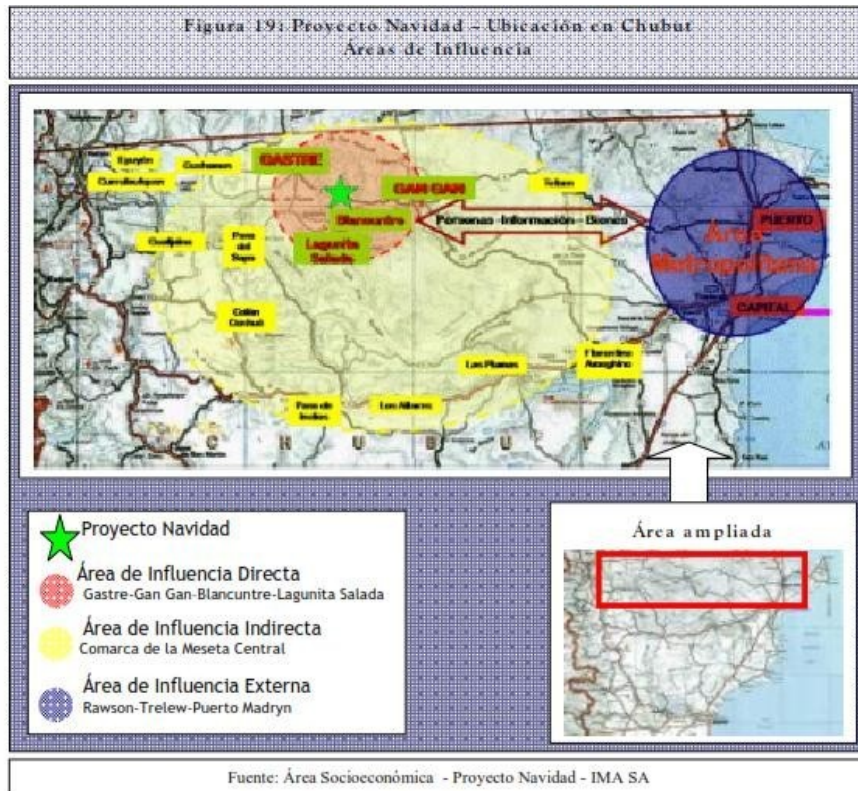


Figura 3: Proyecto Navidad. Ubicación en Chubut (Informe Rehuna, 2006: 84)⁶¹

El área de impacto directo –AimD- es el área donde se ubica la propiedad minera de IMA SA y se desarrollan las actividades de exploración. En ella se considera a los propietarios y/o superficiarios de las tierras donde se ubica el proyecto.

El área de influencia directa –AID- es la zona que abarca las localidades y parajes donde el proyecto adquiere presencia permanente a través de su interacción con los diferentes actores, referentes y grupos de interés locales.

Los principales puntos de referencia son las localidades de Gastre y Gan Gan ubicadas a una distancia aproximada de 50 kilómetros del Proyecto hacia el Este y el Oeste respectivamente; se incluyen en esta categoría a la localidad de Lagunita Salada, situada a 50 km al sur y la aldea escolar Blancuntre identificada como asentamiento de comunidades aborígenes.

Al par que se intensifican las vinculaciones con las localidades de referencia, en forma progresiva, se identifican expectativas en otras localidades y parajes que por su distancia y vinculación real con el proyecto, conforman el área de influencia indirecta.

El área de influencia externa –AIE- está conformada por los grupos de interés e individuos con poder de decisión, gestión y/o influencia en el

⁶¹ Una ausencia significativa en el grafico que sin embargo no se corresponde con el informe escrito es la localidad de Esquel como “zona de influencia”.

ámbito de las localidades y del área de influencia directa del Proyecto. Geográficamente se sitúa en los grandes centros urbanos de la provincia y el país, sus referentes se definen por un elevado capital cultural, capacidad de gestión y/o poder de decisión. Su participación en el AID está supeditada a una agenda propia que en general no se explicita. Forman parte de ella las áreas de gestión y primera línea del gobierno central, medios masivos de comunicación, organizaciones no gubernamentales. (Informe Rehuna; 2007: 52- 53)

Pueblos indígenas

En la subregión se registran cinco comisiones indígenas: Blancuntre-Yala Laubat; Lagunita salada; Taquetrén, El Mallín de los Cual; y Laguna Fría. Cada una de ellas tiene diferentes grados de organización.

La población de Blancuntre, por su cercanía al Proyecto, se considera eje central en el proceso de información y consulta a las comunidades indígenas de la zona. En conjunto la comunidad abarca aproximadamente 40.000 hectáreas, donde viven más de 50 grupos familiares distribuidos en los parajes Vicente Niyeu, Chacay Barrauca y Blancuntre. (Informe Rehuna, 2007: 54)

Como podemos leer a partir de los fragmentos anteriormente recuperados, quienes forman parte de estas “comunidades afectadas” que habitan las zonas de impacto e influencia son denominadas “superficiarios”. Como sostiene Mirta Antonelli,

La megaminería se funda en una provocativa particularidad: la autoinhibición del propio Estado nacional para disponer de su territorio, de su soberanía. El mapa de esta megaminería corresponde entonces al de una supranación, cuyo territorio resulta de la desapropiación del lazo que lo unía a la soberanía y que ha instituido, desde el cuerpo normativo minero de los 90, la figura del superficiario ante el beneficiario del subsuelo. Así, el Estado no puede sino ser socio de la desapropiación, en una posición asimétrica de cesión, no sólo de territorio sino de recursos y aparatos estatales, según leyes producidas a escala de los intereses corporativos. (Antonelli, 2009: 52)

La persona “superficiaria”⁶² hace figurar esa vida que, como cualquiera, es precaria y vulnerable, y, por lo tanto, está expuesta a “vivir en la corteza”, *otra especulación*. En su implementación, la desapropiación y ocupación territorial *en-clave* extractiva produce la “mineralización de las comunidades”⁶³ y necesita construir el soporte subjetivo y, semiopolítico, según Antonelli, que habilite el desalojo: les “reubicables”. Como sostiene la autora,

El vivir en la corteza nombra la dimensión intersubjetiva emergente y determinada por las políticas de desapropiación/ocupación territorial. Por la modalidad que se verifica en el país para la entrega del subsuelo donde yacen los minerales, y en virtud de que desde el plebiscito de Esquel (2003) no se autorizan consultas populares previstas por ley, la megaminería viene implantándose como una ocupación transnacional de territorios”. (Antonelli, 2010: 114)

Nuestra lectura se detiene singularmente en analizar cómo (des)aparece el acontecimiento Esquel en este estudio, cómo funciona el *dispositivo especular* cuando pensamos en regímenes de luz y lenguaje que hacen emerger “comunidades afectadas”, “comunidades locales”, “comunidades de acogida” *entre* Esquel y Navidad, *entre* Gastre y Gan Gan donde las estrategias de

62 “El vivir en la corteza, en tanto categoría intersubjetiva, encuentra su institución de posibilidad en la figura jurídica del superficiario del subsuelo, instituida en el marco regulatorio de los 90, en y por el cual el Estado argentino –como otros de la región en esa misma década, en especial el Perú de Fuyimori- se auto-inhibió para disponer del subsuelo, en el marco de un dominante proceso de inversiones extranjeras directas (CIDSE, 2009) encuadradas en extremas condiciones de beneficios para las empresas transnacionales que, desde entonces, monopolizan la extracción minera a gran escala. Así, resultante de la macro privatización, el Estado no puede no ser sino el operador de la cesión de territorio en simultaneidad con la renuncia legalizada a la soberanía (Antonelli, 2007 y 2009). A propósito de los efectos pragmáticos de la sanción del marco regulatorio, puede afirmarse que se ha tratado más bien del desfondamiento de la soberanía, semantizada en tales condiciones como “capacidad estatal de cesión territorial privatizadora”, tal como consta en registros documentales de discursos políticos de la década pasada relativas a extracción hidrocarburiífera y metalífera de miembros del Ejecutivo de las primeras provincias mineras, como Santa Cruz. Desde la perspectiva de la corporación transnacional, ésta ha logrado legalizar, estabilizar y consolidar con su capacidad de lobby la acumulación por desposesión (Bebbington, 2007).

63 “La expulsión territorial de las poblaciones es una fase material del proceso extractivo que tiene modalidades anticipatorias en los informes de impacto ambiental, bajo las distintas operaciones que, escamoteando la naturaleza, su existencia ecosistémica con los humanos, producen la mineralización de las comunidades. A ella se le asocia también una experiencia de la muerte –la muerte difusa- (Antonelli a2009, y b2009 Goethe) que concierne la percepción fenoménica, la dimensión de las afecciones y los saberes –dimensión epistémica- de una lesividad terminal, irrevocable, sin retorno; carácter determinante de una catástrofe en ciernes, que obedece tanto a la violencia en la dominación de la naturaleza como al agotamiento irreversible de los bienes en cuestión y sus impactos en las coordenadas de tiempo y espacio vivido del cotidiano. Pero también es muerte difusa porque se deniega y se procura impedir su constatación” (Antonelli, 2010: 115).

involucramiento *comunitario* se configuran *en-clave* de prevenir y/o mitigar conflictos.

Entre los pobladores de Gastre y Gan Gan, en general y en particular, entre los que habitan las inmediaciones del área Navidad la minería no es una actividad desconocida. Ello no implica que la actividad tenga relevancia o significación colectiva en la actualidad, sino que puede registrarse la experiencia través de los relatos y trayectorias de individuos y grupos. Tal es el caso de los superficiarios del área de impacto directo del Proyecto (Informe Rehuna, 2003: 13)

En la distribución y delimitación policial de áreas propuestas y previstas, el informe considera, para el análisis del “área de impacto directo”, aspectos de la vida económica y social de las poblaciones “superficiarias” del proyecto. Uno de los aspectos significativos que trabajaremos más extensamente en el próximo capítulo es la (des)aparición del *chenque* en esta área. Por otra parte, dentro de las “áreas de influencia directa” el estudio considera Gastre y las aldeas de Taque Tren y Blancuntre; Gan Gan y la comunidad aborigen Los Cual; finalmente, dentro del “área de influencia externa”, considera el gobierno provincial. Para cada una de estas áreas define ciertos aspectos, experiencias, “representaciones sociales” y “grupos de interés” en cada una de las localidades que la delimitación hace visible. Doble “dispositivo de visibilidad” en funcionamiento, ya que a la delimitación de las áreas le sigue la delimitación de los grupos y las “representaciones” sobre las cuales trabajar.

Entonces, en las “áreas de impacto directo” considera los modos de organización del territorio así como la heterogeneidad de regímenes de propiedad de la tierra y sostiene que “la mayor preocupación de los superficiarios radica en el destino de sus campos, su permanencia en ellos y su persistencia socio cultural” (Informe Rehuna, 2003: 15) respecto de la actividad minera.

La perspectiva de la actividad minera no tiene como punto central en esta etapa de prospección y exploración, el impacto sobre las condiciones de los predios; sino que tiene importancia el destino final de los campos con el desarrollo de la actividad en su fase de explotación. El tema principal es la posibilidad de pérdida de los campos ante ofertas y/o presiones de venta. (Informe Rehuna, 2003: 15)

Señala, como expectativas de las personas “superficiarias”, las mejoras en las condiciones de vida de los pobladores de esta área ya que la actividad minera “aparece como generadora de grandes excedentes económicos” y, como efectos negativos, la alteración de los ritmos de la vida de campo, con especial énfasis en las rutinas habituales de los animales, debido al excesivo tránsito de vehículos, maquinarias y la presencia de personas ajenas.

El informe estudia el acceso a la información en las zonas de impacto directo; considera qué información circula –¿cómo ingresa el conflicto de Esquel

en las áreas previamente delimitadas?– y cómo lo hace; destaca, en este sentido, la función que cumplen los medios y la comunicación *entre* vecinos.

Los pobladores del Área Navidad se mantienen informados en forma constante y fluida por diferentes medios. Están al corriente del volumen de información local, provincial y nacional; incluye esto desde la cotización diaria del dólar hasta acontecimientos políticos de relevancia.

Por lo tanto resultaría al menos extraño que no hayan estado informados respecto del conflicto Esquel. En el discurso de los pobladores no aparecen referencias al mismo, o a vinculaciones con el proyecto en curso.

Otra vía de información importante es la generada a través de la relación con los vecinos a quienes visitan asiduamente, sea por cuestiones inherentes al campo o como forma de reciprocidad. Se ha constatado[,] en las visitas a la zona rural, que los pobladores de diferentes campos sabían con certeza si su vecino se encontraba en la zona o si había viajado al pueblo o a la ciudad. (Informe Rehuna, 2003: 16)

Por otra parte, recoge, dentro de las experiencias por conflictos socioambientales, la experiencia “positiva” de la Minera Ángela (Cerro Castillo SA, propiedad de Lonmin Plc de Gran Bretaña)⁶⁴ considerada como un “polo de progreso” en términos de rentabilidad, empleo y contaminación.⁶⁵ Concluyentemente, este informe señala que la preocupación de las personas superficiarias “del área Navidad respecto de la actividad minera tiene como punto principal las acciones que hagan previsible el destino de la tierra como bien

64 Véase Claps, 2010: “Apuntes sobre el cierre de Mina Ángela en Chubut”. Disponible en: <http://noalamina.org/argentina/chubut/item/4468-apuntes-sobre-el-cierre-de-mina-angela-en-chubut>.

65 “Todos conocen la experiencia de la Mina Ángela ubicada a unos 50 kilómetros al norte de Gastre. Algunos de manera análoga a los pobladores urbanos de Gastre la relacionan con Ing. Jacobacci en la provincia de Río Negro por donde “se sacaban los minerales a través del Ferrocarril”. Otros recuerdan el momento del desguace o el cierre de la mina y por último uno de los informantes trazó un detallado relato, de la actividad y su impacto sobre el entorno en que estaba situada a este respecto se describen los ejes principales de su discurso:

- La mina Ángela como polo de Progreso. Se sostiene que en forma rápida y sostenida la mina dio forma a un pueblo minero con dimensiones más importantes que las de Gastre y Gan Gan y con servicios hasta ese momento inexistentes.

- El mito de los residuos contaminantes. El informante explica que a través de los años desde que se cerró la mina él ha visitado reiteradas veces el predio de la misma y que hasta donde alcanza su conocimiento no hay vestigios de daño alguno “ni en el ganado, las plantas, o la gente”.

- Las expectativas de trabajo de “la gente”. El informante explica que por su experiencia en la Mina Ángela, los empleados eran de afuera -especialmente Jujuy- en razón de la inexistencia de personal calificado en la región.

- La rentabilidad de la minería: El informante describe que por la infraestructura y el ritmo de trabajo la rentabilidad de esa mina debía ser muy importante, sin llegar a explicarse el motivo de su cierre.” (Informe Rehuna, 2003: 13-14. Subrayado original)

material y simbólico” (Informe Rehuna, 2003: 16) así como la disponibilidad de agua para consumo humano y para las actividades de la región, ya que resulta “imprevisible” medir “el impacto real o imaginario que genere la utilización del recurso para la etapa exploratoria” (Informe Rehuna, 2003: 16).

Las características del presente año en cuanto al caudal de los cursos de agua existentes, y la disponibilidad de la misma en ojos de agua y vertientes hacen imprevisibles el impacto real o imaginario que genere la utilización del recurso para la etapa exploratoria teniendo como fuente principal los reservorios existentes en los campos. De hacerlo, deberá mediar un exhaustivo estudio sobre la disponibilidad real del recurso en las napas del subsuelo. Cualquier alteración que ocurra en la relación hombre- agua-suelo-hacienda, con resultados negativos para la estructura, la responsabilidad será adjudicada directamente a La Empresa. (Informe Rehuna, 2003: 16)

En la distribución y delimitación policial de áreas propuesta y prevista en este informe, las comunidades aborígenes –mapuches y tehuelches, pese a que el informe no las singularice– han resultado asignadas al “área de impacto directo”. El *chenque* que, como veremos en el próximo capítulo, fue removido para permitir el desarrollo del proyecto Navidad, aparece en este informe dentro del área de impacto directo. La filantropía empresaria coloniza este “descubrimiento” y vuelve posible este corrimiento bajo retóricas de resguardo de ese enterritorio que propicien el culto y la investigación.

Dentro de las “áreas de influencia directa”, el estudio considera a Gastre y las aldeas de Taque Tren y Blancuntre; Gan Gan y la comunidad aborígen Los Cual; finalmente, dentro del “área de influencia externa”, al gobierno provincial.

En Gastre, el estudio mide el impacto del proyecto Navidad en la gestión comunal, la seguridad, los cultos religiosos y la educación, como “grupos de interés” identificados a tal efecto. Por otra parte, tiene en cuenta las “representaciones sociales” en relación con la experiencia del repositorio nuclear⁶⁶. Finalmente, incorpora la perspectiva de Traque Tren y Blancuntre. En virtud de nuestro análisis, recorreremos y recuperamos fragmentos de estos grupos de interés donde la experiencia Esquel ingresa, *especularmente*, respecto de este proyecto.

En relación con los grupos de interés vinculados a la gestión comunal, el informe señala:

La perspectiva de la gestión pública local sobre el Proyecto está sesgada por la experiencia de Esquel. Se reproduce el discurso registrado en el funcionariado provincial. Se toma al conflicto de Esquel como acontecimiento paradigmático a partir del cual se observa a la minería como actividad, más allá de las particularidades de la sociedad local y del

66 Véase: Rodríguez Pardo El repositorio nuclear de Gastre. El movimiento social que impidió la instalación del repositorio de residuos radiactivos de alta actividad en la Patagonia. Proyecto Lemu. El Bolsón. Rodríguez Pardo. En la Patagonia NO.

Proyecto Navidad. En ese esquema el argumento contrario al avance de la actividad se funda en los riesgos ambientales y en la salud humana que ella trae, se subrayan sus potenciales impactos nocivos con especial atención en la utilización de químicos en el proceso de extracción del mineral (Informe Rehuna, 2003: 25).

En relación con lo anterior, otro aspecto considerado como “potencial” es el “peligro de politización por parte de sectores externos y la manipulación de la información sobre el tema” (Informe Rehuna, 2003: 25). Por ello, más allá de que este grupo de interés señala como beneficiosa la minería en términos económicos como fuente de ingreso y consumo, los temas que ingresan con mayor “reserva” son aquellos que problematizan el daño ambiental y humano, como

(...) preocupación expresada por pobladores urbanos de sectores medios del área de influencia del Proyecto, los que tienen un mayor manejo de la información y establecen con mayor frecuencia contactos con localidades y ciudades en las que el medio ambiente es un problema prioritario en las agendas locales. (Informe Rehuna, 2003: 25)

En relación con los grupos de interés vinculados a la seguridad, el informe menciona:

El Proyecto se asocia a posibilidades de progreso local, comparando con otras experiencias exitosas vinculadas al petróleo o a la industria [en] otras zonas de la provincia. Desde el sector se conocen las tareas que lleva adelante la Empresa como las exploraciones petroleras que se están llevando a cabo en Gan Gan. La adhesión a la iniciativa por otra parte se liga a la experiencia de Esquel, en la búsqueda de los factores que puedan haber determinado el fracaso de la empresa en términos de la aceptación comunitaria. En este sentido y por analogía se identifica a la falta de información adecuada y la distancia puesta con respecto a la comunidad local como los factores preponderantes a tener en cuenta. (Informe Rehuna, 2003: 27)

En relación con los grupos de interés vinculados a los cultos religiosos, el informe menciona:

Los referentes religiosos de la localidad coinciden con la [voluntad] expresada por la totalidad de los miembros de los sectores medios de la localidad; empleados públicos y comerciantes. La visualización positiva del Proyecto tiene como eje su importancia como fuente de trabajos, transformándola en alternativa frente a la situación actual.

Esta adhesión tiene como condicionante las reservas correspondientes a las potenciales consecuencias nocivas para el medio ambiente y las personas. Estas reservas tienen como trasfondo la experiencia de Esquel y se proyectan sobre el impacto que la actividad minera puede tener en dos áreas: Medio ambiente y salud de las personas.

Al igual que en los otros informantes nos hay consideraciones sobre otros posibles impactos como podrían ser cambios culturales y sociales vinculados con la actividad, incorporación de población ajena a la región, aumento de la conflictividad, o de los índices de delincuencia (Informe Rehuna, 2003: 28-29).

En relación con los grupos de interés vinculados a la educación, señala:

Aún teniendo en cuenta el *background* de información generado por el conflicto con la *Meridian Gold* y luego de haber vivido el proceso del repositorio nuclear, el imaginario respecto de las actividades de la empresa y de la posibilidad de la existencia de una mina en el ejido local es aceptada de buen grado como una posibilidad de retener a la población joven en la localidad y como vía para la obtención de empleo genuino por parte de los padres.

El punto de inflexión respecto de otras representaciones al respecto se vincula a la necesidad de dotar de claridad y fluidez a todas las acciones de la empresa con la comunidad en general y con los referentes en particular.

Respecto del primer punto se sostiene que la escuela como institución mediadora puede constituirse en un medio de información y formación comunitaria sobre los aspectos que puedan aparecer como poco claros o representar peligro en el imaginario local. Con relación a los referentes individuales o institucionales se marca la importancia de establecer una vinculación clara y fluida en razón de las redes de obligaciones recíprocas que estos mantienen con buena parte de los pobladores (Informe Rehuna, 2003: 30).

En estos grupos de interés que el informe selecciona y considera significativos para su estudio, se actualiza el NO de Esquel en diferentes dimensiones; algunas se enfocan en los impactos negativos que en salud y ambiente puede conllevar la instalación de un proyecto y otras en la manera de comunicar y acceder a la información que maneja la empresa respecto del proyecto, riesgos e impactos de la actividad. Como mencionábamos al inicio de este apartado, puesto que el conflicto de Esquel quedó condensado en las voces hegemónicas como un error de comunicación y una mala relación de la empresa con la comunidad, este informe señala la importancia de trabajar con los grupos de interés vinculados a la educación, como institución que, desde lo vincular y formativo, pueda “mediar” y “formar” para prevenir peligros. Otra vez, este informe insiste –como en su momento lo hicieron los informes de Esquel y de cualquier proyecto que busca obtener el permiso de las comunidades– y *especula* con las oportunidades de trabajo y “mejora” de la calidad de vida en la meseta centro norte de Chubut. Por otra parte, el informe recupera la experiencia del repositorio nuclear⁶⁷ que iba a instalarse en Gastre y enumera un conjunto de

67 En el imaginario de lxs protagonistas y testigos del proceso de instalación y retiro de la CNEA de la localidad, se identifican un conjunto discreto de supuestos enunciados como hechos

causas, nuevamente reversibles, que llevaron al “fracaso” de la iniciativa. Podemos decir que es al menos llamativa la construcción *especular* que se hace de esa causalidad respecto de la causalidad construida a partir de BSR en Esquel, en lo que atiende al riesgo de contaminación, modo de vincularse de la empresa con la comunidad y la manera en la que se comunica la información referida a las actividades de la empresa y su proyecto.⁶⁸

Finalmente, en la descripción que el informe hace de las comunidades indígenas Blancuntre⁶⁹ y Taque Tren⁷⁰ no se actualiza el conflicto de Esquel, aunque el informe *especula* con la demanda histórica de tierras y el reconocimiento étnico y cultural de estos pueblos.

probados acerca de las causales del fracaso del Proyecto, que de acuerdo al sentido común hegemónico y la cercanía o distancia respecto de la CNEA y sus propósitos consisten en:

1. El basurero nuclear era un peligro para el medio ambiente y la población. En un principio la comunidad apoyó la iniciativa pero al ser informada de los potenciales daños se levantó en su contra. Este es el sentido común que expresan los pobladores en primer término cuando se trata el tema, el argumento es inconsistente con la escasa participación activa de los pobladores locales en las movilizaciones contra el basurero.
 2. La CNEA se puso a la gente en contra cuando dejó de contratar pobladores locales, lo que se complementó con el alejamiento de la Universidad del Proyecto. En este argumento, la causa determinante se establece como consecuencia directa del incumplimiento de un contrato tácito de la CNEA con la comunidad de Gastre del tipo de relación clientelar que se observa actualmente a nivel local.
 3. La CNEA no supo bajar el nivel de complejidad de las explicaciones acerca del Proyecto. A pesar de las charlas y explicaciones en distintas instituciones la gente no alcanzó nunca a entender de qué se trataba el repositorio, en qué consistía el tratamiento de los residuos y a qué profundidad estarían ubicados. Este argumento pone el énfasis en las fallas de comunicación de la CNEA como el punto determinante. Ella estaría dada, no por la falta de voluntad en comunicar, sino por la forma inadecuada de llevarla a cabo y la falta de persistencia al hacerlo.
 4. Los pobladores se mantuvieron al margen del conflicto. Según este argumento la situación se produjo por un manejo político con participación grupos externos a la localidad, que obtuvieron una difusión nacional inusitada. Los políticos provinciales terminaron poniéndose al frente de la oposición al repositorio, volcando a la población a esa postura. Este supuesto pone fuera de la localidad las causas determinantes del conflicto, definiendo que el escenario real es la disputa entre los grupos de interés opuestos en general al uso de energía nuclear y los organismos públicos del sector. (Informe Rehuna, 2003: 31. Subrayado en el original)
- 68 El informe presentado por BSR enumera una serie de causas que condujeron al rechazo por parte de la comunidad. Dentro de ellas, hemos considerado exponer las siguientes:
- “El personal no había sido capacitado para relacionarse con la comunidad” (BSR, 2003: 8): la empresa colocó como voceros del proyecto a personal técnico en el lugar de comunicadores, y éstos no supieron mantener un “diálogo significativo” (BSR, 2003: 8) con la comunidad.
 - “Preguntas no resueltas sobre el medio ambiente” (BSR, 2003: 9)
 - Incapacidad de la empresa para establecer un “diálogo significativo” (BSR, 2003: 10) sobre ciertos aspectos del proyecto, con particular énfasis en cuestiones ambientales. (véase, Marín, 2010)
- 69 “Con relación al desarrollo del Proyecto hay una serie de factores a tener en cuenta, estos son:
1. Su pertenencia al ejido comunal de Gastre, la localidad más comprometida con el Proyecto hasta el momento y la distancia de la aldea con el área de impacto directo. (35 Km.)
 2. La existencia de dos organizaciones con capacidad de gestión propia articuladas por la pertenencia étnica y social, como pueblos indígenas y crianceros.
 3. Las reivindicaciones que dichas organizaciones efectúan respecto de sus derechos históricos sobre tierras y territorios ancestrales.

Por lo expuesto, entonces, podemos considerar que el Proyecto Navidad se construye en las “comunidades afectadas” de manera *especular –y especula con-* respecto de la experiencia Esquel, las demandas históricas de pueblos aborígenes y las mejoras en las condiciones de vida en la meseta.

En Gan Gan, la otra localidad que se encuentra en el “área de influencia directa” de Navidad, el informe evalúa el proyecto en relación con grupos de interés identificados (educación y salud) así como con los trabajos de prospección del proyecto Cañadón Asfalto, de la empresa petrolera Wintershall SA.⁷¹ En principio, el informe señala que en Gan Gan el conocimiento del proyecto Navidad es mínimo.

Los sectores de la comunidad que tienen información al respecto desconocen el estado de avance del mismo y hasta el momento del trabajo de campo no tenían mayor interés a este respecto. Esta situación varió una vez establecido el contacto con los pobladores. Los vinculados a la gestión pública fueron quienes mayor interés demostraron, también sobre el trasfondo de la experiencia de Esquel, a la que agregaron en algunos casos su propia experiencia local de contactos con la empresa petrolera Wintershall S.A. Esta empresa tiene su centro de operaciones de los trabajos prospectivos del Proyecto “Cañadón Asfalto”⁷² en Gan Gan (Informe Rehuna, 2003: 39)

Respecto del grupo de interés vinculado a la educación, el informe señala:

4. La articulación que dichas organizaciones tienen con otras similares a nivel regional, provincial y nacional”. (Informe Rehuna, 2003: 37-38)

70 “La comunidad no cuenta con una organización que en términos efectivos pueda convertirse a través de la propia gestión en interlocutores frente a reclamos vinculados con la condición étnica. Pero de igual modo se establece que el paraje, al ser de referencia en tal sentido y contar con la agencia de organizaciones consolidadas, puede sumarse a otros grupos en la coordinación de acciones orientadas por las reivindicaciones de carácter histórico y/o cultural.” (Informe Rehuna, 2003: 35).

71 Véase: Estudio de Impacto Ambiental Prospección Sísmica 2D Área Gan Gan. Provincia de Chubut. Área Cañadon Asfalto, operada por Wintershall Argentina SA. Provincia de Chubut. 2007. Actualización de Estudio de Impacto Ambiental Prospección Sísmica 2D Área Gan Gan. Provincia de Chubut. Área Cañadon Asfalto, operada por Wintershall Argentina SA. Provincia de Chubut. Agosto de 2008. Fuente: <http://www.biosconsultores.com.ar>.

72 En relación con las tareas que realiza la empresa petrolera en Gan Gan, lxs productores locales no observan cambios favorables como consecuencia de esta actividad:

“A diferencia de las reacciones favorables en el área de gestión pública, las actividades de la petrolera son objeto de críticas por parte de los productores rurales. En el discurso nativo esta oposición corresponde a los “grandes ganaderos” categoría que incluye a los acopiadores de lana. Desde su punto de vista la petrolera no ha mejorado el movimiento comercial, ni el empleo a nivel local; por el contrario, el riesgo de arruinar los predios y como consecuencia la hacienda es más importante, por cuanto que al impacto de las perforaciones y derrames se suma al de las distancias que tienen que recorrer los animales para alimentarse y el stress que sufren los mismos por la presencia constante de máquinas y vehículos.

“Yo calculo que perjudica, porque estropean todo el campo, yo no sé cómo trabajan ahora o cómo van a trabajar pero si usted tiene una legua de campos y empiezan a perforar por todos lados, calculo que algún daño tiene que hacerle al campo” (Informe Rehuna, 2003: 43. Testimonio recogido en el informe s/d Subrayado original).

Las expectativas del sector con respecto al Proyecto Navidad son similares a las que puede generar la actividad petrolera, lo cual implica poner especial atención a los aspectos centrales de la relación referida al volumen y calidad de información para con el sector, tanto por la amplitud de su cobertura como por el papel de intermediarios que pueden tener los docentes.

“...los chicos son el mejor vehículo que tenemos para llegar a los papás y a la gente grande. Si ellos mismos vienen a dar una charla les explican y les cuentan los mismos chicos van a ir a sus casa y les van a decir, que hoy nos contaron que están haciendo tal y tal cosa para tal y tal cosa, el resto es todo incertidumbre de no saber que estarán haciendo para qué, como, cuando, que expectativas; es muy necesario” (Informe Rehuna, 2003: 40-41. Testimonio recogido en el informe s/d).

Respecto del grupo de interés vinculado a la salud, el informe señala:

La vinculación del Proyecto con la experiencia de Esquel fue puesta de manifiesto por la conducción hospitalaria, en virtud de que ésta es la ciudad de proveniencia previa a su residencia en Gan Gan. Con relación a ello se destaca que, en la experiencia de Esquel, pudo identificarse parcialidad en la información brindada a la población en general y por lo tanto se insistió por analogía que, con respecto del Proyecto Navidad, en la necesidad de contar con adecuadas fuentes de información en orden al impacto de la actividad minera y la incidencia que la misma puede tener en el desarrollo de la región. (Informe Rehuna, 2003: 41)

En los grupos de interés vinculados a seguridad en Gan Gan, el informe señala que existen coincidencias con lo expuesto en Gastre. Si bien no se ha encontrado, sostiene el informe, un incremento en hechos delictuales (que se vinculan con el robo de ganado y lanas), pueden observarse conflictos y deudas con el alcohol en la población joven y activa. “Desde el punto de vista nativo *el problema con los jóvenes* se relaciona directamente con la falta de expectativas de mejoras de su situación actual, el desempleo y la falta de oportunidades en general” (Informe Rehuna, 2003: 42).

Como sostiene Aranda,

(...) la minera IMA Explorations había distribuido en escuelas “El juego de los minerales”. Al estilo juego de la oca, remarcaba el potencial de plata y plomo de la zona y, desde el punto de vista empresarial, es una introducción al mundo minero. “Tienen la manifiesta intención de incidir en los niños a favor de su proyecto minero”, denunció la Asamblea de Esquel (Aranda, 2008).



Figura 4: El juego de los minerales. (www.noalamina.org)

En relación con los pueblos indígenas, el informe considera la comunidad aborigen de Los Cual. Señala que en su organización participan miembros que habitan zonas urbanas y rurales, sus demandas son fuertemente territoriales y de reafirmación étnica. El informe marca el vínculo entre esta comunidad aborigen y el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), organización que se ha pronunciado y trabaja contra la megaminería y acompaña la resistencia en Chubut y, singularmente, en la meseta.

En lo que respecta a su participación en las reivindicaciones de su condición étnica, se reconoce la misma en la presencia del grupo en un reclamo colectivo por tierras que pertenecían a un *paisano* de apellido Pichalao y que fueron objeto de disputa con *gente blanca*. Con relación a sus vinculaciones los Cual participan de la red de comunidades que coordina el Endepa. Las actividades conjuntas de la comunidad, además de la antes mencionada, se enmarca dentro de la reafirmación étnica y cultural a través de cursos que incluyen desde el conocimiento de sus derechos como pueblos indígenas, hasta el aprendizaje del idioma ancestral (Informe Rehuna, 2003: 43).

Como mencionamos en páginas anteriores, el “área de influencia externa” se vincula con los funcionarios provinciales. El informe señala que se han producido encuentros para recabar información específica y de carácter técnica, tales como las normativas en materia de protección ambiental y recursos hídricos y que además “se buscó sondear los aspectos vinculados a sus perspectivas personales en torno de la minería en general y del Proyecto Navidad en forma especial” (Informe Rehuna, 2003: 44). En tal sentido, cobra relevancia, otra vez, el conflicto de Esquel en clave de estrategia político-partidaria a nivel provincial, en el que ingresan como “factores condicionantes” la opinión pública respecto de la temática ambiental, los tiempos electorales, la información que se produce y se administra y en relación con ello el rol que pueden jugar las escuelas como espacio de “formación” y “trabajo de base”; finalmente “la difusión eficaz del miedo a las catástrofes ambientales” de quienes se oponen.

En estos encuentros los informantes intercalaron aspectos eminentemente técnicos con posicionamientos políticos en sentido amplio, es decir por sobre la adscripción partidaria. Como un referente principal de estas cuestiones prevaleció como condicionante la experiencia de la empresa *Meridian Gold* en Esquel.

En tal sentido desde el punto de vista de este análisis quedó claramente explicitada la permeabilidad de los funcionarios a las presiones de la opinión pública, de cuya comprensión de los problemas ambientales en cuanto a la faz técnica y la calidad de la información que maneja, son absolutamente desconfiados y críticos.

Un factor condicionante que en otra situación sería de primer orden, cual es la proximidad de una elección provincial, quedó opacado por el proceso desencadenado por “la minera en Esquel”. La información y las formas de transmisión pública fueron mencionadas como el problema clave, determinante del presente y futuro provincial en cuanto a la relación establecida entre las categorías desarrollo y medio ambiente. Esto se relacionó con la formación comunitaria y el trabajo de bases en escuelas y otras instancias institucionales.

En una aproximación a fondo, tal problema se planteó como un conflicto de poderes entre facciones que en última instancia lograban sus propósitos a través del *marketing* de sus posicionamientos.

Con respecto de Esquel un informante explicitó tal situación a lo que agregó que la manipulación de la información, su capacidad de gestión en los medios y la difusión eficaz del miedo a las catástrofes ambientales, de la salud humana y sociales en la población, fueron determinantes en el rumbo tomado hasta la actualidad por el conflicto de la mina.

En el mismo orden de análisis los funcionarios mostraron un escepticismo moderado respecto de la actividad en la provincia, no descartando la reproducción de conflictos de diferente nivel en otros lugares.

Respecto del Proyecto Navidad una informante explicitó que actores similares a los que han actuado en el conflicto de Esquel podían tender sus influencias y que en tal caso sería de importancia crucial el esclarecimiento preventivo respecto de todas las implicancias reales del Proyecto. (Informe Rehuna, 2003: 44)

Por lo mencionado anteriormente, el informe concluye que la situación del Proyecto Navidad en las diferentes áreas trabajadas da como resultado una situación heterogénea. En el área de impacto directo, lxs pobladorxs advierten potenciales limitaciones en el agua y el suelo. “La actitud actual de los superficiarios es de reserva respecto del Proyecto; su mayor interés se concentra en el destino de sus campos, animales, las consecuencias de las etapas mineras en

curso y en las potenciales consecuencias si se llega a la etapa de explotación.” (Informe Rehuna, 2003:46).

En el área de influencia directa advierten la mayor heterogeneidad y mayor “desinformación” respecto del proyecto y quienes mayores demandas realizan son los sectores medios de áreas urbanas, tales como autoridades locales y empleadxs del sector público.

En las representaciones colectivas de este sector es donde mayor influencia tiene el conflicto de Esquel. En forma explícita o subyacente es el marco de referencia de los discursos acerca de la actividad minera. Como elementos negativos se observan los potenciales daños ambientales y el deterioro de la salud de la población. Ello se evidencia sobre un trasfondo de desinformación general específica sobre el tema y la influencia del conflicto de Esquel. Se agrega en forma complementaria la experiencia de la CNEA en Gastre y las actividades del proyecto de exploración petrolera instalado actualmente en Gan Gan.

La desinformación no es neutral a los intereses del Proyecto, por cuanto en ausencia de información adecuada los posicionamientos de los actores se producirán sobre la base del sentido común dominante adverso a la actividad minera (Informe Rehuna, 2003: 46)

Como elementos positivos a considerar en beneficio del proyecto se rescata la ausencia de empleo en la región; con la salvedad de que debe manejarse con cautela la expectativa respecto del proyecto y la información respecto de inversiones y consumos que puedan provenir del proyecto ya que, de no ser así, podría “aument[ar] la resistencia al Proyecto de quienes se sientan excluidos del mismo” (Informe Rehuna, 2003: 46).

Las actuales posiciones de la población de ambas localidades se definen como de transición respecto del Proyecto, por cuanto en la ecuación entre elementos negativos y positivos, los sujetos están expectantes de una definición más clara y ajustada. Una vez producida ésta, habrá posicionamientos más firmes que pueden determinar como formas predominantes la inserción del Proyecto en la comunidad o el rechazo activo de los sectores que se consideren excluidos y de aquellos que adhieran a postulados de ambientalismo radicalizado (Informe Rehuna, 2003: 47)

El informe anticipa escenarios de posibles conflictos. Señala que, por el lugar que ocupa la minería en la provincia “es imposible imaginar un escenario de neutralidad, indefinición o transición de la opinión pública frente al avance del Proyecto” (Informe Rehuna, 2003: 47) Así mismo, recomienda establecer vínculos con las comunidades indígenas, trabajar y colaborar en y con sus reclamos y volverlos compatibles con las actividades del proyecto. El informe advierte la necesidad de trabajar de manera integrada y coordinada con los grupos de interés, miembros y referentes de comunidades indígenas, grupos de apoyo (ENDEPA, tal

vez) así como con científicxs y funcionarixs provinciales puesto que “la ausencia de contactos y/ o la falta de flexibilidad en los mismos puede generar un conflicto de derivaciones inciertas” (Informe Rehuna, 2003: 47). Finalmente, el informe elabora una serie de recomendaciones orientadas a cómo evitar o conjurar un posible “efecto Esquel” (Véase Svampa, Solá Álvarez, Bottaro, 2009; Marín, 2010; Renauld, 2013) en la meseta; y establece como líneas de acción específicas:

1) “Establecer una política de puertas abiertas y participación comunitaria en lo concerniente a los aspectos considerados críticos, de interés, utilidad y aquellos sobre los que sectores y población en general, manifiesten dudas o desconocimiento.”

2) “Ser exhaustivos en la explicación de todos los impactos del Proyecto, estableciendo con claridad sus condiciones específicas y sus diferencias con las experiencias anteriores. (Mina Ángela y Esquel)”

3) “Proveer un espacio de interlocución permanente que sea transversal a los todos los sectores que integran las comunidades locales.”

4) “Integrar a los referentes grupales e individuales locales, la consulta con los niveles institucionales de los mismos y los funcionarios de las áreas de gestión de la provincia.”

5) “Presentar un modelo de gestión de la actividad minera que tenga en cuenta la complejidad y diversidad de las relaciones sociales locales.”

6) “Garantizar un alto grado de competencia en el manejo de la información pertinente y en la forma de transmisión de la misma, adecuándola a las problemáticas prioritarias de cada grupo de interés.”

7) “Establecer líneas de acción específicas referidas a: a) Las autoridades locales. b) Los superficiarios afectados por el proyecto y sus vecinos. c) El medio ambiente de la zona. d) La salud de la población. e) Las expectativas de empleo. f) El sector social medio urbano.”

8) Se recomienda implementar una política especialmente orientada a las comunidades indígenas, que contemple sus reclamos prioritarios: a) Defensa de las tierras comunitarias e individuales, b) Derecho sobre los territorios ancestrales c) Defensa del patrimonio histórico y cultural.” (Informe Rehuna, 2003: 48)

Respecto de esta última recomendación, el informe puntualiza en la necesidad de contar con equipos inter o multidisciplinarios en los cuales tengan participación referentxs de las comunidades, especialistas y autoridades provinciales para lograr, por medio de este mecanismo, “el consentimiento informado para una intervención adecuada” (Informe Rehuna, 2003: 49). A

continuación el informe recomienda una serie de tareas, fuertemente orientadas a formar, gestionar y controlar el manejo de información:

1. “Mantener una interacción sostenida con los grupos de interés de la comunidad”.
2. “Informar respecto del conjunto de actividades de la empresa”.
3. “Dar curso a los reclamos de la comunidad”.
4. “Organizar instancias de mediación y resolución de reclamos”.
5. “Formar opinión a través de las organizaciones de referencia local”.
6. “Operar sobre los medios de comunicación existentes o con presencia en la región”.
7. “Se recomienda que los responsables locales de llevar a cabo estas tareas sean seleccionados por su prestigio en la comunidad”.
8. “Se recomienda que La Empresa establezca un nivel alto en la competencia de su personal en lo actitudinal frente a los pobladores locales, en el manejo de la información y en las formas de transmitirla en su interacción cotidiana” (Informe Rehuna, 2003: 49).

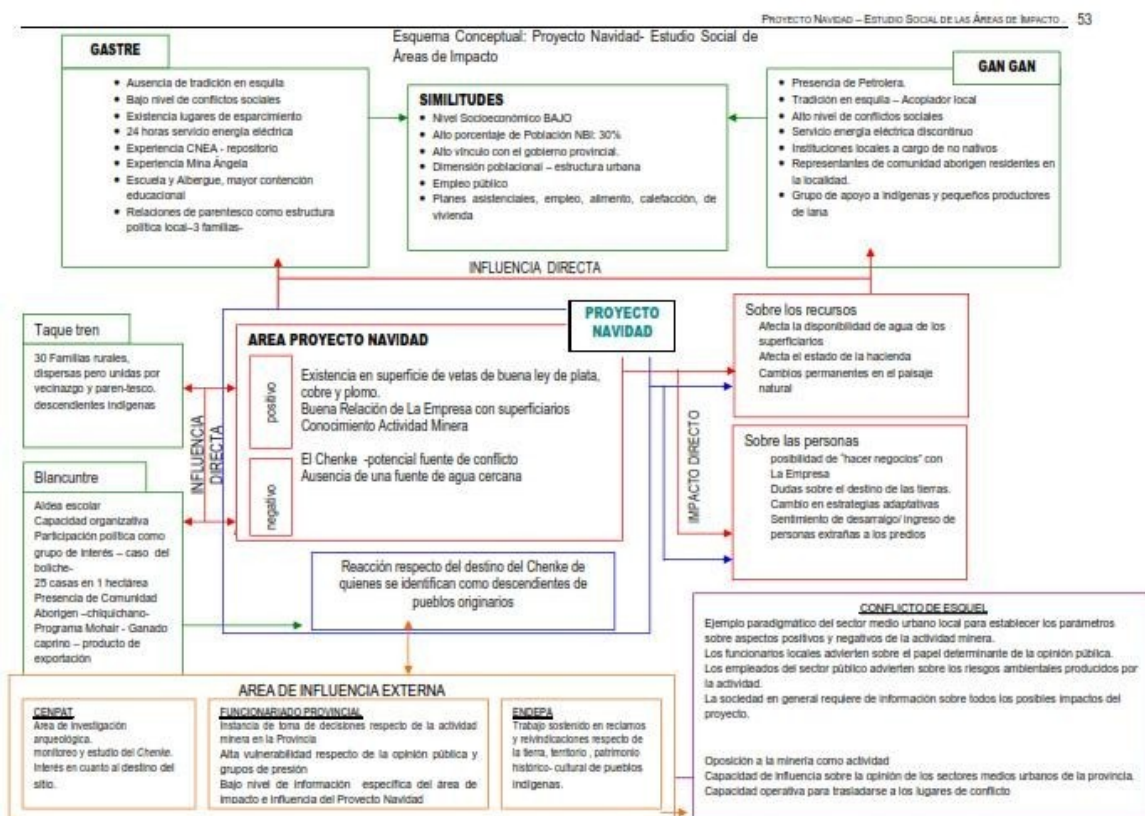


Figura 5: Informe Rehuna, 2003: 53.

Con posterioridad, en los informes que la consultora Rehuna elabora en 2006 y 2007, considera los impactos habidos y potenciales en relación con las tareas de exploración que se desarrollan en las áreas de influencia directa. Estos impactos

afectan la geomorfología, el agua, el suelo, flora, fauna y el ámbito sociocultural. Dentro del área del Proyecto Navidad, el informe distingue impactos. Por un lado, en el “área del proyecto en general”, menciona el incremento de tránsito vehicular y movimiento de personas, la apertura de nuevas huellas y caminos, el aumento de residuos sólidos y líquidos como consecuencia de un incremento de la presencia humana, el almacenamiento de aditivos, aceites y otras sustancias peligrosas y el peligro de su derrame así como el aumento de accidentes e incendios. Específicamente, en las “zonas de perforaciones”, el informe detalla la demanda de huellas y caminos adecuados para el tránsito de camiones, la construcción de plataformas, piletas de sedimentación, uso de agua y de aditivos en las perforaciones y riesgos de contaminación. Por otra parte, “entre Gastre y el proyecto”, el informe señala mayor tránsito vehicular sobre todo a través de la ruta provincial N 4 y alteración del paisaje por la actividad de la empresa en la zona. Finalmente, “en Gastre”, define como impactos el trabajo en los galpones, construcción de sanitarios, la mayor generación de residuos y la demanda de combustible y mercadería (Informes Rehuna, 2006 y 2007).

En el informe de 2006, la definición de áreas de impacto e influencia delimita “la población es objetivo” y se establece su relación con diferentes aspectos para indicar y medir la “percepción de riesgo” (Véase figura 5).

Los informes de 2006 y 2007 relatan que luego del informe de octubre de 2003 (Estudio Social sobre las Áreas de Impacto del Proyecto Navidad, trabajado anteriormente) se le dio inicio a un “Programa de Mediación en Comunicación” (desde diciembre de 2003 hasta junio de 2004) y se plantea la necesidad de implementar un “Programa de Intervención y Comunicación” con la colaboración de antropólogos, “orientado a lograr la estabilidad y previsibilidad en las relaciones que establecen las comunidades locales, grupos de influencia externa e IMA” (Informes Rehuna, 2006: 146). En este sentido, se trabajó a partir del “fortalecimiento de la sociedad civil del Área de Impacto Directo a través del sostenimiento de un proceso de información y consulta con los grupos de interés” (Informe Rehuna, 2007). El Informe de 2007 señala que en 2006 se dio inicio al Programa de Relaciones con la Comunidad y Desarrollo Sustentable del Proyecto Navidad. El programa involucró a comunidades, recursos humanos de IMA y contratistas que trabajan para el proyecto.

En este sentido, las principales medidas desarrolladas (concluidas y/o en ejecución) a lo largo de los dos informes consistieron:

-En Gastre: realización de cursos y capacitaciones⁷³ (carpintería, reanimación cardiopulmonar, taller de plantines para reforestación y recuperación de suelos, taller de formulación y sensibilización de “Plan de desarrollo estratégico local”, capacitación para la obtención del registro nacional para transportistas de

73 “Con la finalidad de aumentar el dinamismo de la economía local y generar nuevos puestos de trabajo que puedan tener continuidad más allá del ciclo de vida del Proyecto Navidad, se acordó por iniciativa de los Presidentes de Comuna del Área de Influencia Directa capacitar trabajadores locales. Se organizaron junto a las Comunas Rurales de Gastre y Gan Gan y la Dirección de empleo y formación profesional de la Provincia de Chubut de cursos de: operador de PC, carpintería y herrería” (Informe Rehuna, 2007: 100).

cargas); acceso a internet satelital; colaboración con el canódromo, el hospital rural, la Escuela N 33, la iluminación de la plaza principal; aporte de materiales para la construcción de viviendas sociales y elaboración de material didáctico de Ciencias Naturales y Medio Ambiente para docentes y estudiantes de la mesta centro norte⁷⁴.

-En la meseta Samuncura: acceso a pozos de agua, construcción del camino vecinal Pierre Mahuida “en atención a la demanda del Grupo de Interés Ganaderos, en tanto representa la principal actividad económica no minera en el área” (Informe Rehuna, 2007: 100) y canales de riego.

-En Blancuntre: reacondicionamiento del camino vecinal Vicente Niyeu también para uso ganadero, recuperación mallín de Aldea escolar, construcción de un potrero en la Aldea Escolar, mensura de tierras de la comunidad aborígen.

-En Lagunita salada: acompañamiento para el reconocimiento de la Comisión Aborígen ante el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas), recuperación y construcción de invernáculos, construcción de paravientos, taller de producción de plantines.

-En Gan Gan: talleres y capacitaciones (carpintería, cajas, herrería, operador de PC) tratamientos de residuos sólidos, formación de un cuerpo de bomberos, programas de forestación.

Este informe señala que para el 2007 está previsto el desarrollo de un programa de trabajo conformado por un nuevo equipo social e integrado por tres profesionales que se propone “construir un plan de desarrollo social local”, “diseñar e instalar un sistema de gestión Social y Ambiental” y “ampliar y fortalecer la base social del proyecto minero”. Entre sus principios estratégicos formula como condición la “participación sustantiva de la comunidad local”, el “trabajo intersectorial” y en el que la empresa se incorpora como un actor más en la elaboración de un diagnóstico que sea “dialógico”. Su metodología parte de la “investigación-acción” y el “planeamiento concertado y participativo”, capacitación, elaboración de propuestas, ejecución y evaluación a partir de metas cualitativas y cuantitativas. Dentro de sus líneas de trabajo enumera el fortalecimiento de empresa y el gobierno local, la “formación de animadores comunitarios”, la atención y articulación de emergentes, la conformación de espacios interinstitucionales y la protección ambiental (desarrollo rural y agroforestal) a partir de demandas específicas. Con esta información, la empresa sostiene que serán seleccionados proyectos que resulten viables en términos de sustentabilidad (Informe Rehuna, 2007: 107-108).

En enero de 2011, la consultora argentina MWH Argentina S.A. presenta la Actualización Informe de Impacto Ambiental (IIA) de la Etapa de Exploración del proyecto Navidad perteneciente a Minera Argenta S.A, subsidiaria de Pan

74 “IMA contrató a profesionales de Ciencias de Educación y de Medio Ambiente a fin de elaborar material Didáctico y de trabajos prácticos dirigida a alumnos y docentes de EGB I, II, y III de las escuelas de Gastre, Blancuntre, lagunita Salada, Yala Laubat y Gan Gan”. (Informe Rehuna, 2003: 103).

American Silver. En este informe se comunica que esta misma consultora está en proceso de elaboración de los Estudios de Línea de Base Ambiental y Social para el Informe de Impacto Ambiental correspondiente a la Etapa de Explotación del Proyecto Navidad y que “Minera Argenta continuará realizando actividades de participación comunitaria y consulta en las comunidades involucradas en el área de influencia del Proyecto Navidad” (MWH, 2011). Este informe, a diferencia de los anteriores, ya cuenta con un apartado específico para dar a conocer las tareas realizadas por la Gerencia de Relaciones Comunitarias de Minera Argenta en los años 2009 y 2010 así como para proyectar las tareas que se realizarán en 2011 y 2012.

Dentro de las acciones de relaciones comunitarias realizadas durante 2009 se destacan la continuidad de talleres y capacitaciones en Gastre y Gan Gan, la visita de personal relacionado al proyecto a docentes y estudiantes de la escuela N 776 de Playa Unión y las exposiciones coordinadas por la CAEM (Cámara Argentina de Empresarios Mineros) “sobre la realidad de la minería en Argentina” en Puerto Madryn (Informe MWH, 2011: 154). Durante el 2010, el informe señala que “el desarrollo de las actividades de intervención y comunicación ha generado un crecimiento sostenido del volumen de enlaces con los diferentes sectores de las comunidades” (Informe MWH, 2011: 154). Bajo diferentes “conceptos-marco”, el informe presenta el avance de los programas que ya están comprendidos en una Gerencia de Relaciones Comunitarias.

A partir de la identificación de los grupos de interés en el área de influencia indirecta del proyecto Navidad, el desarrollo de las actividades de intervención y comunicación ha generado un crecimiento sostenido del volumen de enlaces con los diferentes sectores de las comunidades.

En ese marco se diseñan, proyectan e implementan acciones orientadas a fortalecer a la población local en su relación con Minera Argenta con el proyecto Navidad como medio. Se consolidan espacios de comunicación para que los procesos, acciones y actividades específicas implementadas en el seno de las organizaciones públicas y privadas del área de influencia sean de común acuerdo en su diseño y ejecución (Informe MWH, 2011: 154).

Dentro de lo que el informe entiende por “Programas de Información y consulta” se trata de articular actividades con diferentes instituciones de la meseta central en la elaboración de una “agenda común” enfocada en el desarrollo socioeconómico de esta zona, donde el proyecto aparece como “herramienta” (Informe MWH, 2011: 155). Uno de estos programas se llama “Tranquera abierta” y consiste en visitas programadas al proyecto con el propósito de “dar a conocer todas las actividades que se implementan a nivel geológico y ambiental” y poder “generar espacios de diálogo” (Informe MWH, 2011: 155). Estas visitas, según relata el informe, han contado con la presencia de profesionales y trabajadorxs de las áreas de salud, educación, minería, medioambiente provenientes de diferentes lugares de la provincia, pobladorxs, nuevxs empleadxs de Minera Argenta,

contratistas y prestadorxs locales, miembros de ONG ambientales , representantes y directivxs de cámaras mineras, referentxs políticxs, religiosxs y agentes locales. Este programa subraya “la importancia del conocimiento directo de las actividades actuales del Proyecto Navidad y sus impactos y beneficios futuros.” (Informe MWH, 2011: 156).

Junto al soporte gráfico de carácter público y personal (...) como invitaciones entregadas en mano a los pobladores, se realizaron reuniones con los grupos de interés local para sensibilizar a la población local acerca de lo determinante de su participación activa del proceso minero de exploración en curso (Informe MWH 2011: 156).

TRANQUERA ABIERTA
-EL PROYECTO NAVIDAD ESTA ABIERTO A LA COMUNIDAD-

1. TODOS TENEMOS EL DERECHO A SER INFORMADOS.
2. LAS VISITAS SON GRUPALES (HASTA 15 PERSONAS POR VIAJE)
3. HAY VEHICULOS DISPONIBLES PARA HACERLO. TODO EL RECORRIDO TIENE UNA DURACION DE CINCO HORAS.

• CIRCUITO: CAMPAMENTO "LA ROSADA",
AREAS DE EXPLORACION: MAQUINARIAS EN CAMPO, DEPOSITOS, MANEJO DE RESIDUOS, MANEJO Y USO DEL AGUA.

• INFORMES Y COORDINACION:
• GASTRE 499122
• GAN GAN 490615

PROGRAMA DE INFORMACION Y CONSULTA

CÁMARAS FOTOGRAFICAS – GRABADORAS – FILMADORAS
PERMITIDAS EN TODO EL RECORRIDO

Figura 6: Informe MWH, 2011: 157.

Por otra parte, el informe destaca la participación de la empresa en las actividades de la “Comarca de la Meseta Central de Chubut” (COMECECH), organización de intendentes y presidentes vecinales de la región, orientada a consolidar una propuesta de “matriz productiva de la meseta como la zona más crítica” donde este proyecto Navidad “es parte” de un “modelo de integración” (Informe MWH, 2011: 158). A partir del “Programa de Fortalecimiento Institucional” (Informe MWH 2011: 158) se han realizado “proyectos locales participativos” tales como “Por un Gastre libre de basura”, para colaborar en la recolección, gestión y su disposición final de residuos (Informe MWH, 2011: 158);

acompañamiento al “Programa uso sustentable de residuos sólidos orgánicos”, en Gan Gan, a través del aporte de contenedores metálicos que permitan diferenciar residuos orgánicos e inorgánicos (Informe MWH 2011: 160), el reacondicionamiento y refacción del gimnasio comunitario de Gastre (Informe MWH 2011, 161). Dentro de los “programas regionales” (Informe MWH 2011: 162) la empresa propone “los chicos de la meseta van a la escuela” (Informe MWH 2011: 162) a través del cual la empresa aporta movilidad (dos viajes por mes) y un “kit educativo” para estudiantes de secundario y universidad; el “programa de Forestación a pequeña escala” para realizar “mejoras paisajísticas” y ofrecer “protección del viento en predios urbanos”, lo que incluye talleres de forestación, producción de huertas, etc.; el programa de refuerzo del plan “Calor para mis hermanos”, a partir del cual la empresa colabora con el suministro de leña y garrafas para poblaciones carenciadas. A su vez, la empresa propone fortalecer el desarrollo y abastecimiento local, y colaborar con la provisión de agua, “recurso” para consumo humano y limpieza de aguadas.

Dentro de los planes locales, cuyxs “beneficiarixs” son las personas “superficiarias” del área de impacto, Minera Argenta ha desarrollado actividades deportivas y recreativas para niñxs, jóvenxs, adultxs y ancianxs; ha llevado adelante la instalación de un lavadero industrial y una panadería, el acondicionamiento de la biblioteca de Gastre, la construcción de una radio comunitaria “Primavera”, producción y comercialización de artesanías regionales como tejidos e hilados y un programa de apoyo a lxs pequeñxs productorxs y criancerxs. Por otra parte, ha implementado diferentes proyectos, entre los cuales mencionamos el proyecto “Cosechando Sueños” para la producción de hortalizas para uso de la comunidad y el Programa “Hermosear con higiene” por el cual la empresa promovió el corte de cabello de todes les niñes de las escuelas de Gan Gan, Gastre, Chacay Oeste y Blancuntre. Además, acompaña y apoya celebraciones especiales en la meseta.

Para el período 2011-2012, la Gerencia de Relaciones Comunitarias prevé continuar, mejorar y consolidar la comunicación con los grupos de interés urbanos y rurales en áreas de información, participación y consulta, para asegurar “un adecuado flujo de información técnica social y ambiental” hacia el gobierno provincial, comunal y municipal, específicamente las administraciones de Gastre, Gan Gan, Lagunita Salada, Paso del Sapo y Telsen (Informe MWH, 2011: 185). Por otra parte, tiene previsto el seguimiento de tensiones o conflictos relativos a la actividad para lo cual busca generar diálogo, a través de mediadorxs, con comunidades aborígenes que se oponen y resisten el proyecto, entre otras. Dentro de los programas o proyectos que Relaciones Comunitarias, en convergencia con otrxs actorxs sociales y políticxs, tiene previsto impulsar en 2011, se enumeran acciones a realizar en diferentes áreas. Cabe preguntarse, entonces, cómo las empresas “propietarias” del proyecto delimitan, establecen, estandarizan programas, áreas, gerencias de lo que han denominado “relaciones comunitarias” que especulan con la factibilidad de los proyectos extractivos.

Finalmente, quisiéramos problematizar –desde nuestra lectura de Judith Butler– estos estudios de impacto social y ambiental que, como ya han sido definidos en apartados anteriores dentro de este mismo capítulo, funcionan como “fotografías” con las que cuenta la empresa antes de iniciar el proyecto minero. Los aportes de esta autora nos permiten poner en cuestión lo que nos es dado a ver a partir de la fotografía como delimitación, como “interpretación visual” (2010: 100). Preguntarnos por la dimensión visual de estos estudios remonta la pregunta “qué vidas son dignas de duelo y qué otras vidas no lo son” (Butler, 2010: 109).

Si bien esta delimitación, entendida como “operación de poder que no aparece como una figura de opresión” (Butler, 2010: 108-109) no se corresponde exactamente con “dictar un guion” es una manera de interpretar aquello que será incluido –o no– en el campo de la percepción. La regulación de la perspectiva “orquesta” un hacer ver y establece “el alcance de lo que va a ser percibido como existente” (Butler, 2010, 99).

De esta regulación de la perspectiva, del contenido y los modos de lo que puede ser visto, se deriva la problematización del marco que “funciona como frontera y estructurador de la imagen” (2010: 105) y, por lo tanto, puede administrar y permitir ciertas interpretaciones. El marco opera a partir del contenido que hace explícito y de aquello que deja afuera, como constitución fundamental de lo que será percibido como (no) existente. Se trata de “considerar el marco como algo activo, algo que, a la vez, descarta y presenta, o que hace ambas cosas a la vez, en silencio, sin ningún signo visible de operar” (2010: 108).

Butler considera “cómo los marcos que asignan reconocibilidad a ciertas figuras de lo humano están asociados a unas *normas*⁷⁵ más amplias que determinan cual será y cual no será una vida digna de duelo” (Butler, 2010: 96). Por esto, “regular el campo visual” y los modos visuales, lo que puede ser visto y lo que no, regular los contenidos y controlar la perspectiva contribuye a “validar un punto de vista” (Butler, 2010: 96-98).

Si, como he sostenido, las normas se aplican mediante marcos visuales y narrativos, y el enmarque presupone unas decisiones o prácticas que dejan sustanciales pérdidas fuera del marco, entonces tenemos que considerar que la plena inclusión y la plena exclusión no son las únicas opciones. De hecho, existen muertes que están parcialmente eclipsadas y parcialmente marcadas, inestabilidad ésta que puede activar perfectamente el marco, tornándolo de por sí inestable. Así, no se trataría tanto de dilucidar qué está “dentro” o “fuera” del

75 “Estas normas sociales y políticas de carácter amplio operan de muchas maneras, una de las cuales es la inclusión de marcos que rigen lo perceptible, que ejercen una función delimitadora, que enfocan una imagen a condición de que quede excluida cierta porción del campo visual. La imagen así representada significa su admisibilidad en el ámbito de la representabilidad, lo que, a su vez, significa la función delimitadora del marco, al tiempo que, o precisamente porque, no lo representa. En otras palabras, la imagen, que se supone que es portadora de la realidad, aparta, de hecho, la realidad de la percepción (Butler, 2010: 110).

marco como qué oscila entre estas dos localizaciones y qué, en caso de ser descartado, se torna encriptado en el propio arco. (Butler, 2010: 111)

El término “lo humano” es una “norma diferencial” (Butler, 2010: 112) que parte de la escisión y cualificación entre lo humano y lo no humano, que también “llegan de forma visual”. Sin embargo “(...) esta norma no es algo que debemos tratar de encarnar, sino un diferencial de poder que debemos aprender a leer, a evaluar cultural y políticamente y a impugnar en sus operaciones diferenciales (Butler, 2010: 113).

Estas normas funcionan para mostrar una cara y para borrar dicha cara. Según esto, nuestra capacidad para reaccionar con indignación, impugnación, y crítica dependerá en parte de cómo se comunique la norma diferencial de lo humano mediante marcos visuales y discursivos. Habrá maneras de enmarcar que pongan a la vista lo humano en su fragilidad y precariedad, que nos permitan defender el valor y la dignidad de la vida humana, reaccionar con indignación cuando unas vidas estén siendo degradadas o evisceradas sin consideración alguna a su valor como vidas. (Butler, 2010: 113-114).

Las fotografías son, en este planteo, mostradas y nombradas; en este sentido, la manera de mostrarlas y de enmarcarlas así como las palabras empleadas para decir lo mostrado producen una matriz interpretativa de lo que se ve (Butler, 2010: 117).

(...) tal vez sea objeto también de nuestra preocupación crítica nuestra incapacidad para ver lo que vemos. Aprender a ver el marco que nos ciega respecto a lo que vemos no es cosa baladí. Y si existe un papel crítico para la cultura visual en tiempo de guerra, no es otro que tematizar el marco coercitivo, el conductor de la norma deshumanizadora, el que limita lo que se puede percibir y hasta lo que puede ser. Aunque la limitación sea necesaria para el enfoque, y no exista un ver sin una selección, esta limitación con la que nos han pedido que vivamos impone condicionamientos a lo que puede ser oído, leído, visto, sentido y conocido, lo cual opera, así, en el sentido de socavar tanto una comprensión sensata de la guerra como las condiciones para una oposición sensata a la guerra. (Butler, 2010: 143-144)

Nos detenemos, entonces, en pensar la relación entre la imagen⁷⁶ y la violencia “para comprender que en ella, sin duda, se juega el lugar que se otorga al otro” (2016: 13). El planteo de Mondzain insiste en “abordar la violencia de lo visible no en términos de contenido sino en términos de dispositivo” (2016: 14). Algunas de sus preguntas potencian nuestro análisis: “¿Cómo compartir un

76 “Por imagen en singular, imagen singular, mejor es comprender lo que se inscribe en la visibilidad sin ser visible. La fuerza de la imagen procede del deseo de ver, de lo visible de su capacidad de velar, de construir una distancia entre lo que es dado a ver y el objeto del deseo. Sin deseo de ver, no hay imagen, incluso si el objeto de deseo no es otra cosa que la mirada misma” (Mondzain, 2016: 38).

espacio en una relación común con lo invisible?” (2016: 14). “¿Cómo preguntarse acerca de la violencia de la imagen y la imagen de la violencia antes de toda reflexión sobre lo que es una imagen?” (2016: 19).

Plantea estudiar metódicamente la imagen, su fuerza y sus excesos, para trabajar “sobre la naturaleza del vínculo entre lo que se ve y lo que se hace. En cierta manera, es una interrogación acerca del carácter performativo de la imagen, con la diferencia de que uno no se pregunta qué hace la imagen sino qué hace hacer” (2016: 25). En este sentido, “la imagen no es un signo entre otros, tiene un poder específico, el de hacer ver, de poner en escena formas, espacios y cuerpos que ofrece a la mirada.” (2016: 32). Su planteo posibilita pensar “el acceso a lo invisible en lo visible” (2016: 34)

(...) la imagen se convierte en una construcción humana y lo que funda el valor de esta construcción no debe buscarse por fuera de lo visible, le es inmanente. En la imagen, lo invisible pertenece al campo de la palabra misma. La imagen no produce ninguna evidencia, ninguna verdad y no puede más que mostrar lo que produce la imagen dirigida a esta. La imagen espera su visibilidad de la relación que se instaura entre quienes la producen y quienes la miran. En tanto imagen, no muestra nada. Si muestra deliberadamente algo, comunica y deja de manifestar su naturaleza de imagen, es decir su espera de la mirada. Por eso, más que hablar de invisible, mejor es hablar de “invu”, de aquello que está a la espera de sentido en el debate de la comunidad. Tal situación de decibilidad del sentido supone que la imagen, por sí misma, es fundamentalmente indecisa e indecible. (Mondzain, 2016: 37)

Reflexionar acerca de la imagen, de sus fuerzas y sus excesos hace aparecer “la fuerza de la imagen”, las “imágenes violentadas, privadas de su fuerza”⁷⁷ y la “violencia de lo visible”⁷⁸ (Mondzain, 2016: 42-44). La violencia de lo visible se fundamenta en el control y silencio del pensamiento y el juicio, en la abolición de otrx, violencia que participa de “dispositivos identificatorios y fusionales” (Mondzain, 2016: 45-46). En este punto, “lo visible es un mercado que no cesa de matar a las imágenes y con ella a toda esperanza de libertad” (Mondzain, 2016: 125).

La imagen, en tanto objeto pasional, es siempre violenta, queda por saber la fuerza o la debilidad que se obtiene. La violencia de una imagen da una fuerza cuando no despoja a los espectadores de su lugar de sujeto parlante. Mirar con otros, esa es la cuestión porque uno siempre ve solo y comparte únicamente lo que se escapa a la vista. Es lo que se teje invisiblemente entre los cuerpos que ven y las imágenes vistas que constituye la trama de un sentido compartido, de una elección en el

77 “Las imágenes pueden ser violentadas, privadas de su fuerza. [Por eso] la imagen exige una gestión nueva y singular de la palabra entre quienes cruzan sus miradas en el reparto de las imágenes” (Mondzain, 2016: 44).

78 “(...) hay que admitir que la violencia en lo visible no concierne las imágenes de la violencia ni la propia violencia de las imágenes, sino la violencia hacia el pensamiento y la palabra en el espectáculo de las visibilidades” (Mondzain, 2016: 42).

destino de las pasiones que nos atraviesan. (...) La atopía de la imagen en el núcleo de las visibilidades nos exige producir lo invisible, aquello que todos dicen haber visto y que lo visible no mostró. (Mondzain, 2016: 50)

La distancia apropiada o el lugar del espectador es una cuestión política. La violencia reside en la violación sistemática de la distancia. Esta violación resulta de las estrategias espectaculares que borran, voluntariamente o no, la distinción de los espacios y de los cuerpos para producir un *continuum* confuso donde se pierde toda oportunidad de alteridad. (Mondzain, 2016: 52)

Mondzain piensa la “potencia performativa de las imágenes”, esto es, “cómo hacer ver no es solo hacer sino hacer hacer” (2016: 96). El mundo de las imágenes, sostiene Mondzain, reclama una “sed de ver lo invisible” (2016: 125), reclamo de hacer ver y hacer escuchar como sostenimiento de un otro lugar.

Le corresponde a cada uno responder por las visibilidades que da a ver, que hace conocer y que desea compartir. No se trata, en una política de lo visible, de contabilizar voces sino de dar a la voz el lugar desde el que puede, a su vez, responder y hacerse escuchar. La violencia de lo visible no es más que la desaparición de estos lugares y por lo tanto la destrucción de la voz. (Mondzain, 2016: 126)

La violencia de lo visible hace (des)parecer espacios y voces entre “los cuerpos que ven y las imágenes vistas”. Es a partir de este hacer ver –hacer hacer–, de la posibilidad de configurar “montajes consensuales” (Vauday, 2009) en los que lo visible se anuda con formas de violencias y violentamientos que enlazamos este planteo con el concepto de exposición como paradigma (bio)político planteado por Didi-Huberman. Ambivalencia de lo visible y condición de exposición.

Pensar la imagen es dar cuenta del destino de la violencia. Acusar a la imagen de violencia en el momento en el que el mercado de lo visible tiene un efecto contra la libertad, es forzar lo invisible, es decir abolir el lugar del otro en la construcción de un “ver juntos”. (Mondzain, 2016: 126-127)

¿Cómo se institucionaliza la mirada extractiva? ¿Cómo se inscribe esa mirada en el espacio socioterritorial? ¿Cómo este emplazamiento megaminero “yacimientos” es a la vez efecto y soporte de un nueva mirada?

Visión de la comunidad: oportunidades y limitaciones

En pocas palabras, la visión trata de anticipar una realidad futura y la planificación de la misma. El proceso supone que la presencia de la empresa y el proyecto significa un cambio. El desarrollo de la visión ayuda a la comunidad, la empresa y al gobierno local a reunirse para discutir lo que el cambio podría significar, cómo estar de acuerdo con él y la manera de lograrlo colectivamente. El proceso de desarrollo de la

visión es la base para la identificación de posibles inversiones en la comunidad. El proceso de evaluación anterior normalmente se traducirá en una imagen colectiva de la realidad y los temas de fondo que enfrentan los diversos grupos de la comunidad, así como las fortalezas y los activos de la misma. Luego, este conocimiento proporciona información en la fase de desarrollo de la visión.

Idealmente, este proceso debe proporcionar una plataforma para articular una visión conjunta sobre el desarrollo del área local; la naturaleza de la relación entre la empresa, el gobierno local y la comunidad en la consecución de esta visión conjunta y el rol de apoyo que la empresa jugará en el proceso de desarrollo. El resultado de esta etapa es, a menudo, tanto una visión colectiva como la identificación de posibles intervenciones que se necesitan para hacer realidad dicha visión (en un plazo establecido) (IFC, 2010: 43) (El subrayado es nuestro)

La visibilidad de las comunidades y la administración de los posibles contactos, contagios, proximidades y distancias abren un espacio *especular* que, como control de la mirada y mirada de control, calcula la conflictividad latente *entre* proyectos para desactivarla. Esta lógica de funcionamiento inaugura otra distribución, otra partición en términos de exclusión y otros modos de organizar la circulación (de información, por ejemplo) que no escapa a un cálculo de costos.

¿Cuánto cuesta intervenir las comunidades afectadas por los proyectos? ¿Qué es más costoso, mantener el conflicto o la intervención? En nuestra lectura, “la invención de los territorios de inversión” (Antonelli, 2015: 250), dentro de los cuales podemos incorporar el área o zona de impacto, de influencia directa, indirecta y externa, podría acompañarse de la *invención* de las *comunidades de inversión*, tales como “comunidades afectadas”, “comunidades locales”.

1.8. Relaciones comunitarias en los reportes de sostenibilidad de PAS

En este apartado intentamos trazar una serie en torno a *lo comunitario* y al trabajo en y con las “comunidades locales” a partir de nuestra lectura de los reportes de sostenibilidad que publica Pan American Silver (PAS), empresa transnacional de origen canadiense que concentra la totalidad del proyecto Navidad desde fines de 2009 e inicios de 2010 (de acuerdo a la cronología expuesta por la empresa y disponible en su página web) –momento en el que adquirió las acciones (y con ello la información y estudios previos acerca del proyecto) de la firma anterior, Aquiline Resources– hasta la actualidad.

Esta transnacional⁷⁹ con base en Vancouver cuyas acciones cotizan en la Bolsa de Toronto, Canadá (TSX: PAA), comienza a operar en 1994 con el nombre de Pan American Minerals. En 1995 modifica su nombre tal como lo conocemos

79 Respecto de daños por contaminación en el emprendimiento minero Quiruvilca Véase Juicio ético y popular a las transnacionales , FASP.

hoy y, en ese mismo año, la empresa comienza a operar en la Bolsa de NASDAQ (National Association of Securities Dealers Automated Quotation), EEUU, NY (NASDAQ: PAAS). PAS se ubica en segundo lugar respecto de la extracción de plata a nivel mundial y a su vez es titular de otros proyectos en distinto estado de avance en Estados Unidos, México, Perú y Bolivia.⁸⁰ En Argentina, es “propietaria” del proyecto Navidad, que opera a través de Minera Argenta, Manantial Espejo en Santa Cruz, que opera a través de la subsidiaria Minera Tritón en operación desde 2009 y Calcatreu, en Río Negro.

La empresa planifica y pone en ejecución de manera concertada proyectos de desarrollo comunitario participativo, convirtiendo a la población en protagonista de su cambio. Nuestra política del buen vecino se basa en formar parte integral de los pueblos de nuestra zona de influencia, interesándonos por sus necesidades y problemas, es así que siempre estamos dispuestos a dialogar y aplicar herramientas de gestión social destinadas a lograr el desarrollo de la comunidad.”

(Disponible en <https://www.panamericansilver.com/spanish/operaciones-proyectos/argentina/navidad>) (El destacado es nuestro. Última fecha de ingreso: mayo de 2015. Página caducada)

Como ya mencionamos, la empresa publica reportes de sostenibilidad desde el año 2009 y para ello sigue la Guía del Global Reporting Initiative, guía G3, G3.1, utilizada para la preparación de Memorias de Sostenibilidad y su Suplemento Sectorial de Minería y Metales, que forma parte de los estándares internacionales.⁸¹ La empresa destaca que a partir de 2013 comenzó a reportar sobre sostenibilidad usando el marco G4 (entró en vigencia en mayo de ese mismo año) de GRI⁸². En este sentido, nuestro recorrido incorpora los reportes disponibles a partir de la fecha en que PAS adquiere el Proyecto Navidad. Incorporamos, entonces, para este análisis, los correspondientes a los años 2010 (disponible en inglés), 2011, 2012, 2013 y 2014 para trabajar cómo aparecen y de qué manera, en esta diacronía, los modos de involucramiento con las comunidades locales y, específicamente, cómo han sido reportadas las tareas realizadas con las comunidades cercanas al Proyecto Navidad. En este sentido, nuestro corpus *ad hoc* configurado para este apartado se constituye a partir de fragmentos de los

80 Pan American Silver concentra la propiedad de los siguientes proyectos en distinto estado de avance: En Bolivia, San Vicente; en Perú., Huarón, Morococha y Pico Machay; en México -la Bolsa, la Virginia, Dolores, Álamo Dorado y la Colorada; y en Estados Unidos, Waterloo (Fuente: www.panamericansilver.com/operations-projects).

81 A su vez, PAS se ha adherido a los 10 principios del Pacto Global de Naciones Unidas y a los Principios Voluntarios de las Naciones Unidas en Seguridad y Derechos Humanos de acuerdo con lo informado en el Reporte de sostenibilidad de 2013.

82 La Guía para la elaboración de memorias de sostenibilidad de GRI se revisa periódicamente a fin de convertirla en la guía de mayor calidad y con la información más actualizada para una elaboración eficaz de memorias de sostenibilidad. El objetivo de la cuarta versión de la Guía, la G4, es muy sencillo: ayudar a los redactores de memorias a elaborar memorias de sostenibilidad significativas en las que se recojan datos útiles sobre las cuestiones más importantes para cada organización relacionadas con la sostenibilidad, así como contribuir a que la elaboración de memorias se convierta en una práctica habitual (GRI, 2015: 3).

siguientes informes y/o reportes, documentos monumentos supervivientes en nuestra lectura:

-15 años para cosechar Plata. Reporte anual de Pan American Silver, 2010.

-Pioneros de la Sostenibilidad. Informe de sostenibilidad, 2011.

-Informe de Sostenibilidad 2012. Minería responsable, crecimiento en las comunidades.

-Progreso. Uniendo nuestros valores centrales. Reporte de sostenibilidad, 2013.

-Una reputación de excelencia. Resumen ejecutivo. Reporte de sostenibilidad, 2014.

En los reportes analizados la presencia de las “comunidades locales” como grupos de interés –*stakeholders*– clave para la vitalidad de los proyectos está presente a lo largo de toda esta serie, pero con modulaciones y matices diferenciales. Los informes de 2010, 2011 y 2012 aun mantienen distinciones entre *shareholders* (accionistas) y *stakeholders* con una significativa presencia de los *shareholders* como destinatario singular al cual informar. En este sentido, el reporte de 2010 que se abre con los discursos de Ross Beaty, Presidente y el discurso de Geoff Burns, Presidente y Director Ejecutivo, están dirigidos a los *shareholders*.

El proyecto Navidad cobra fuerte presencia en el reporte de 2010, posiblemente porque, de acuerdo con este documento, ha sido adquirido en enero de ese mismo año. En este sentido, como ya hemos citado al inicio de la primera parte de este trabajo, las palabras de Ross Beaty que abren este informe actualizan la colonialidad que lleva Argentina al tener “incrustada” la plata en su nombre. La adquisición de este proyecto aparece como un “gran avance” (Beaty, 2010) y una “gran apuesta” para la compañía (Reporte, 2010: 12) puesto que es el depósito más grande sin desarrollar en el mundo (2010: 12) y le aportaría una rentabilidad considerable a la firma. El reporte también recoge una entrevista realizada a Steve Busby, jefe de operaciones, respecto del proyecto Navidad. A partir de esta entrevista se recuperan y recorren singularidades del proyecto. Ante la pregunta del entrevistador sobre cuáles son los planes de PAS para Navidad, Busby responde:

Estamos comprometidos a desarrollar en Navidad una mina de plata rentable. Tiene el potencial de duplicar esencialmente nuestra producción y nuestros beneficios, pero también posee la capacidad de proporcionar un estímulo económico significativo para las comunidades locales en una región rural aislada que ha estado sufriendo constantes disminuciones de población. En 2010, produjimos una Evaluación Preliminar que ilustró que Navidad es incuestionablemente lo suficientemente sólida desde el punto de vista técnico y económico para justificar el desarrollo inmediato; sin embargo, hay una ley provincial en Chubut que prohíbe el uso de la minería a cielo abierto, que debe ser reformada antes de que el desarrollo puede continuar.

Estamos enfocados en compartir los conceptos del Proyecto con los residentes locales y provinciales que describen los posibles beneficios e impactos predichos que Navidad tendría en la región, anticipando que esto persuadirá a una reforma en la actual prohibición provincial sobre minería a cielo abierto. Mientras tanto, aprovechamos al máximo el tiempo para optimizar y mejorar el diseño del proyecto, incorporando comentarios, inquietudes y sugerencias de los residentes de Chubut. La provincia de Chubut es afortunada de tener abundantes recursos naturales y, al asociarse con un desarrollador de minas responsable como Pan American, tiene la oportunidad de mejorar la infraestructura, proporcionar oportunidades de empleo adecuadas, crear negocios exitosos y realizar grandes mejoras en servicios básicos tales como acceso a servicios de salud, escuelas, distribución de agua y redes de transporte mejoradas⁸³ (Busby, 2010: 13-14. Traducción personal para este trabajo).

La respuesta recupera la Ley 5001 sancionada en 2003 efecto de la consulta popular en Esquel y la posibilidad de que esta sea reformada para que el proyecto sea viable en la meseta. En este sentido, la siguiente pregunta se detiene en considerar los motivos por los cuales existe una ley prohibitiva en la provincia.

¿Por qué hay una prohibición en Chubut en la minería a cielo abierto? La prohibición de minas a cielo abierto es el resultado de un acto legislativo aprobado en abril de 2003, destinado a detener el desarrollo de una mina de oro con lixiviación de cianuro a cielo abierto cerca del pintoresco pueblo de Esquel, ubicado a 200 kilómetros al oeste de Navidad en las estribaciones de los Andes. La legislación fue una respuesta a la oposición pública severa contra un proyecto de mina de oro cerca de Esquel porque no había una participación pública suficiente en el diseño del proyecto. La legislación inicial incluía una disposición para permitir la zonificación de la provincia en áreas donde podrían desarrollarse desarrollos de minas a cielo abierto que aún no se han tomado medidas. Es importante tener en cuenta que el proyecto Navidad no requiere el uso de cianuro para el desarrollo. Creemos que hay un

83 We are committed to developing Navidad into a profitable silver mine. It has the potential to essentially double our production and profits, but it also possesses the ability to provide significant economic stimulus for the local communities in an isolated rural region that has been facing steady population declines. In 2010, we produced a Preliminary Assessment which illustrated that Navidad is unquestionably technically and economically robust enough to justify immediate development; however, there is a Provincial law in Chubut banning the use of open pit mining, which must be reformed before development can proceed.

We are focused on sharing the concepts of the Project with the local and provincial residents describing the potential benefits and predicted impacts Navidad would have on the region anticipating this will persuade a reform to the current Provincial ban on open pit mining. Meanwhile we are taking full advantage of the time to optimize and enhance the project design, incorporating comments, concerns, and suggestions from the Chubut residents. The province of Chubut is fortunate to have abundant natural resources and by partnering with a responsible mine developer like Pan American, it has an opportunity to improve the infrastructure, provide adequate employment opportunities, create successful businesses, and make vast improvements in basic services such as access to health care, schools, water distribution, and improved transportation networks (Busby, 2010: 13-14).

apoyo público significativo para Navidad que influenciará a los legisladores de Chubut para reformar la prohibición de minas a cielo abierto durante 2011, específicamente en el área de la meseta central, donde se encuentra Navidad⁸⁴ (Busby, 2010. Traducción personal para este trabajo)

La ley prohibitiva parece desdibujarse frente a la zonificación prevista y al apoyo público del proyecto como influencia significativa que pueda favorecer la “reforma” legislativa. En esta línea, entonces, la empresa recupera su presencia en Argentina a través del Proyecto Manantial Espejo desde 2002 que, según Busby, ha tenido efectos positivos en las comunidades cercanas a Gobernador Gregores. La entrevista recupera la ubicación del proyecto Navidad, cercana a las “comunidades” de Gastre y Gan Gan y remonta, en orden cronológico, las empresas propietarias del proyecto así como sus conflictos por acuerdos de confidencialidad incumplidos que, como veremos en el capítulo siguiente, estas diferencias de “descubrimiento” de plata en suelo argentino fueron tratadas y saldadas ante el tribunal de British Columbia. Respecto de los planes específicos para Navidad en 2011, Busby traza una línea proyectiva respecto de próximas acciones a desarrollar en el proyecto dentro de las cuales se encuentra brindar información a las comunidades y difundir las descripciones del proyecto a lxs “residentes” de Chubut, en el marco de una campaña integral de comunicaciones, que les permita vincularse al proyecto y unirse a la empresa en el diseño para que este se adapte a sus necesidades y preocupaciones. Por otra parte, se propone finalizar del Estudio de Impacto Ambiental, -que ya cuenta, como se ha mencionado anteriormente, con una Evaluación Preliminar- y armar el Estudio de Factibilidad mientras se aguarda que la ley que prohíbe la minería en la provincia sea reformulada para que el proyecto pueda continuar.

La presencia de lxs *stakeholders* se intensifica en las partes del informe dedicadas a la RSE donde se hace referencia a “crear valor” para todos los “grupos de interés” dentro de los cuales se incluyen las “comunidades de acogida” y/o “comunidades donde operamos”, “comunidades anfitrionas” para ayudar a desarrollar actividades sostenibles en las aéreas donde los proyectos influyen. La RSE se focaliza en promocionar la seguridad en el trabajo de lxs empleadxs y controles ambientales desde las tareas de exploración hasta el cierre de minas para mitigar riesgos e impactos. Respecto de Gobernanza y Responsabilidad Social

84 “Why is there a ban in Chubut on Open Pit Mining?

The open pit mining ban is the result of a legislative act passed in April of 2003, aimed at stopping an open pit cyanide leach gold mine development near the picturesque town of Esquel, located 200 kilometers west of Navidad in the foothills of the Andes. The legislation was a response to severe public opposition against a gold mine project near Esquel because there was insufficient public participation in the design of the project. The initial legislation included a provision to allow zoning of the Province into areas where open pit mine developments could proceed which has yet to be acted on. It is important to note that the Navidad Project does not require the use of cyanide for development.

We believe there is significant public support growing for Navidad which will sway the legislators of Chubut to reform the open pit mining ban during 2011, specifically in the area of the Central Plateau, where Navidad is situated” (Busby, 2010)

Corporativa se informa de cuatro programas que sostiene la empresa: uso y reciclado del agua considerado como “recurso finito”; tratamiento de residuos; optimización de la energía y reducción de emisión de gases de efecto invernadero; y “nuestras comunidades”.

Nuestros programas de alcance comunitario son consistentes con una "actitud de buen vecino". Nuestros programas nacen de contacto local y la información obtenida por nuestras oficinas locales. Por lo general, nos centramos en la educación, la salud, las mejoras de infraestructura y la promoción de actividades económicas alternativas. Mantenemos oficinas con personal capacitado en cada una de nuestras comunidades anfitrionas para que los residentes puedan hacer preguntas con facilidad, encontrar más información sobre nuestras operaciones y brindar comentarios y sugerencias. Una presencia local fuerte también garantiza que podamos comprender mejor los problemas y prioridades de la comunidad⁸⁵ (Informe PAS, 2010: 18. Traducción personal para este trabajo).

En los informes de 2011 y 2012, tanto el Presidente del Directorio, Ross Beatty, cuanto el Presidente, Geoff Burns, también dirigen sus comunicados a *lxs shareholders*, pero en su discurso incorporan la perspectiva de *lxs stakeholders*.

Nuestro éxito nos ha puesto en una posición donde podemos aplicar nuestras fortalezas técnicas y fuertes lazos con la comunidad para lograr resultados excepcionales, generando valores para todos nuestros stakeholders. Creemos que mediante la construcción de una relación positiva, proactiva con las comunidades que nos acogen, y mediante la inversión en esas comunidades, estamos ayudando a asegurar que tengan un futuro próspero y productivo a largo plazo, después de que el recurso mineral que tratamos de recuperar se haya agotado (Geoff Burns, 2011: 12-13).

Respecto del reporte de 2010, el informe 2011 anuncia en su apertura que solo reportará acerca de siete minas en operación al momento de realizar el informe, con lo cual a la alta exposición que tuvo el proyecto Navidad en el reporte anterior, le siguen escasas referencias en este próximo informe.

MINAS EN OPERACIÓN

Este informe pone de manifiesto, a través de cuidadosas mediciones de los resultados y ejemplos, nuestro desempeño en lo económico, en el medio ambiente y en las relaciones con la comunidad durante el año

85 “Our community outreach programs are consistent with a “good neighbour attitude.” Our programs are born out of local contact and the information obtained by our local offices. We typically focus on education, health, infrastructure improvements and the promotion of alternative economic activities. We maintain offices with knowledgeable staff in each of our host communities to make it easy for residents to ask questions, find out more about our operations and provide feedback and suggestions. A strong local presence also ensures that we are better able to understand community issues and priorities” (Reporte PAS, 2010: 18).

pasado. Nosotros reportamos sobre siete de nuestras minas en operación: Álamo Dorado, La Colorada, Quiruvilca, Morococha, Huarón, San Vicente y Manantial Espejo. La mina Dolores no está incluida en este informe, ya que no pertenecía a la corporación del 2011. Debido a la reducida escala de actividad en nuestras propiedades en fase de exploración y las no aún en proceso de construcción, su influencia en nuestro desempeño de sostenibilidad no se considera como significativa y un reporte completo sobre estos proyectos no está incluido (Informe PAS, 2011: 5)

La empresa y sus miembros aparecen, en el informe de 2011, como “pionerxs” en la sostenibilidad, en salud, seguridad y responsabilidad, en desempeño social, en apoyo a la creatividad, en bienestar social, en agricultura orgánica, en su capacidad de respuesta a las emergencias, en desarrollo de negocios, en energía limpia: distintas entradas donde el término “pionerxs” caracteriza una diversidad de prácticas (Informe PAS, 2011).

En Pan American Silver, somos pioneros de la sostenibilidad. Mucho antes de que la sostenibilidad se convirtiera en una práctica empresarial aceptada y deseada, ya estábamos trabajando para operar las minas, los programas de exploración y proyectos de desarrollo en armonía con nuestras comunidades locales. Queremos crear progreso social duradero y crecimiento económico, y siempre hemos tratado de asegurar que nuestro negocio beneficie a todos los interesados, desde nuestros accionistas a nuestros empleados y las comunidades, regiones y países donde operamos (Burns, 2011: 12).

En las páginas iniciales de este informe, la empresa hace visible su “misión” de “convertirnos en el mayor productor primario de plata en el mundo con los menores costos en efectivo para el año 2016” (Informe PAS 2011, 3). Para lograr este cometido, insiste en desarrollar distintos proyectos que aun no están en operaciones, uno de los cuales es Navidad. Significativamente, el informe menciona que para que estos desarrollos puedan llevarse a cabo, el involucramiento con las comunidades es estratégico: “Somos conscientes de que esto sólo podrá funcionar si implementamos relaciones respetuosas con las personas, las comunidades y las autoridades en las regiones donde se encuentran nuestras operaciones” (Informe PAS 2011, 3). En este sentido, el informe expone la situación respecto del Proyecto Navidad en términos de “decepción” por la falta de tratamiento en la reforma legislativa. Sin embargo, el informe no menciona que la “falta de progreso en Chubut” se debe, en gran medida, a la presencia de una resistencia que crece en la cordillera, meseta y costa de la provincia y que sostiene de pie y en pie sus montañas (Véase tercera parte de este trabajo).

Aunque hemos quedado decepcionados por la falta de progreso en Chubut, Argentina, que nos permita desarrollar el Proyecto Navidad, hemos avanzado sustancialmente en un estudio de viabilidad en que se señalan las posibilidades de construir una mina de plata primaria de nivel mundial y de larga duración. Si las leyes provinciales de Chubut se reformaran y se obtuviera la autorización para la construcción, el

proyecto podría aportar importantes beneficios a los habitantes de la región, en gran parte en forma de empleo directo e indirecto, así como en el uso de proveedores y contratistas locales y una distribución sustancial de los ingresos para el Gobierno Argentino.

Además, el proyecto mantiene un potencial de exploración importante, que podría extender su vida útil más allá de la inicialmente definida. Navidad es verdaderamente un depósito primario de plata notable, muy raro en el mundo y creemos que Pan American Silver finalmente tendrá la oportunidad de construirlo, dadas las enormes contribuciones que podría proporcionar a tanta gente. Mientras tanto hemos estado dando apoyo a nuestros proveedores, empleados y a las comunidades que han demostrado ser tan importante en el sostenimiento de la sólida actividad minera de plata, en el desarrollo de la cual todos estamos trabajando (Busby, 2012: 19-20).

Dentro de las “contribuciones” que puede aportar, sino la actividad minera, la marca PAS como “familia” (Zarandón, 2011: 25) es ayuda ante la erupción del Volcán Puyehue en la meseta patagónica.

Me gustaría hacer una mención especial de las personas con sentimiento comunitario en nuestra mina de Manantial Espejo y del proyecto Navidad. Cuando el volcán Puyehue entró en erupción, la ceniza cubrió miles de kilómetros cuadrados, afectando los pueblos y el campo de la meseta patagónica. Hubo evacuaciones masivas, dado que la ceniza bloqueó los caminos y cubrió la tierra dificultando la respiración, y tuvo grandes repercusiones en la ganadería. La gente de Pan American respondió de inmediato. Se formó un comité de crisis y desinteresadamente donaron su tiempo y los recursos de la Compañía. Nuestro equipo vial pesado despejó los caminos y se distribuyeron vitales elementos esenciales. Durante varios meses Pan American ha contribuido [con] su gente, tiempo, productos y apoyo financiero para ayudar a la región a recuperarse del desastre. A diferencia de los fenómenos meteorológicos que pasan rápidamente, la ceniza volcánica se mantiene, y nuestro compromiso para ayudar se mantiene inalterable.

Nuestro éxito nos ha puesto en una posición donde podemos aplicar nuestras fortalezas técnicas y fuertes lazos con la comunidad para lograr resultados excepcionales, generando valores para todos nuestros stakeholders. Creemos que mediante la construcción de una relación positiva, proactiva con las comunidades que nos acogen, y mediante la inversión en esas comunidades, estamos ayudando a asegurar que tengan un futuro próspero y productivo a largo plazo, después de que el recurso mineral que tratamos de recuperar se haya agotado (Burns, 2011: 13)

El trabajo y la inversión en las “comunidades que nos acogen” persiguen “la creación de valor sostenible”. De manera que además de lo que la empresa aporta en términos de “beneficios económicos directos” como son los impuestos y salarios, la empresa destinaría, según el informe, otros recursos en términos de

“contribuciones socioeconómicas” (Informe PAS, 2011: 26). En este sentido, dentro del apartado “Nuestras comunidades. Pioneros de desempeño social”, el informe señala:

Tenemos oficinas con personal capacitado que se esfuerza por hacerles más fácil a los residentes enterarse acerca de nuestras minas y actividades relacionadas con la comunidad. En forma rutinaria celebramos reuniones públicas y difundimos la información en las publicaciones, nuestro sitio en la red, y a través del contacto personal (2011: 26).

Esa presencia local se complementa con “programas comunitarios” que se focalizan en áreas tales como educación y salud, medio ambiente, infraestructura local y actividades económicas alternativas (Informe PAS, 2011: 26).

El título que acompaña la presentación del reporte del año 2012 recorre la presentación y es eje del trabajo a informar. En este sentido, se destacan acciones que guardan relación con “minería responsable” –excelencia en seguridad en Álamo Dorado (México), control y reducción de riesgos ambientales, mejora en el manejo del cianuro– y con “crecimiento de las comunidades” –mejoramiento de la ganadería, producción de queso, producción de carne– como ejes donde se focaliza la presentación para dar a conocer los aspectos que la empresa considera estratégicos de informar.

En el reporte de 2012 aparece la consigna “ganancia compartida” para nombrar un enfoque que se deriva de los objetivos que persigue la empresa en su “asociación” con las partes interesadas –*stakeholders*– en el proyecto que incluye empleados, contratistas, “comunidades locales” y accionistas; consigna que se mantiene en los informes posteriores, 2013, 2014.

Para mí, “minería sostenible” implica la creación de prácticas de trabajo seguras y limpias, mantenimiento de un entorno natural tan saludable como sea posible, dentro y alrededor de nuestras operaciones, y la asociación con nuestros empleados, contratistas, comunidades y gobiernos para crear un entorno con fortaleza en la economía, la educación, el transporte y la salud, que persistirá mucho tiempo después que la minería activa haya cesado. Para lograr esto se requiere un fuerte sentido de misión que fije esos objetivos en su centro, un equipo muy capacitado que puede hacer que ello suceda, y una aceptación general de que el logro de los objetivos es simplemente un buen negocio para todos. En otras palabras, creemos que esto es una “ganancia compartida” para todos los interesados - incluyendo a nuestros accionistas. (Ross Beatty, 2012: 12)

El informe de 2013 marca explícitamente la inclusión de los *stakeholders* como enfoque de relacionamiento con partes interesadas internas y externas a la empresa, dentro de las que se cuentan las “comunidades locales”.

Pan American Silver tiene una amplia gama de grupos de interés que van desde nuestros casi siete mil cuatrocientos empleados a las comunidades locales que hospedan nuestras operaciones y proyectos, hasta poblaciones regionales y nacionales, agencias gubernamentales, proveedores, contratistas, consultores, organizaciones no gubernamentales, grupos relacionados con nuestra industria e inversores en nuestra empresa. Contamos con un enfoque descentralizado en las relaciones con los grupos de interés dado que creemos que el diálogo efectivo solo puede ser alcanzado cuando el contexto cultural de los stakeholders es entendido y respetado. (...) [Además del] relacionamiento directo de nuestros equipos de RSE con las comunidades locales linderas a nuestras minas (...) También hemos llevado a cabo estudios más amplios a través de consultores independientes especializados en encuestas y estudios de percepción en Argentina para medir las opiniones sobre minería y temas relacionados con la sostenibilidad a nivel regional y nacional. (2013: 3)

En estos informes, la sostenibilidad “deseada” de la megaminería debe ser creada como “práctica empresarial” asociada al modo de involucramiento con los grupos de interés dentro de los que se cuentan las “comunidades locales”. En nuestra lectura, este es uno de los umbrales –del orden de lo que ya no puede ser dicho– que las voces de las resistencias y de un “discurso científico crítico” (Antonelli, 2009) han abierto –y creado el espacio– a un otro orden del discurso, reparto que forma una malla compleja en la que vuelven a cruzarse, como sostiene Foucault, “tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla” (1992: 5) que reconfigura y desordena la distribución policial de las palabras y las cosas que los procedimientos de exclusión (externos e internos) han asignado: ¿Cómo volver a la minería sustentable? (Antonelli, 2007).

El término “minería sostenible” puede parecerle una contradicción a algunos: ¿cómo puede la extracción de recursos no renovables ser sostenible? Sin embargo, Pan American Silver Corp. está demostrando que esto se puede lograr, mediante su dedicación a la participación en la comunidad, salud, seguridad, y excelencia ambiental, con prácticas de gestión justas y transparentes y con colaboración de las partes.

Para mí, “minería sostenible” significa crear un lugar de trabajo seguro y limpio, manteniendo lo más sano posible el entorno natural en y alrededor de nuestras operaciones, y la asociación con nuestros empleados, contratistas, comunidades y los gobiernos para crear un claro ambiente en cuestiones económicas, educativas, del transporte y la salud, un entorno que persista mucho después que la mina deje de operar. (Ross Beatty, 2011: 10)

(...) el desarrollo sostenible depende de las relaciones que construimos con nuestros empleados y las comunidades donde operamos. Con este enfoque, hemos desarrollado con éxito asociaciones de largo plazo con nuestros valiosos grupos de interés, inversores y comunidades

locales; permitiéndonos mejorar la sostenibilidad de nuestro negocio año tras año, y mantener estándares de los mejores en la industria. (Reporte 2014: 2-3)

En nuestra lectura, entonces, se trata de sostenibilidades que hay que crear y mencionamos al menos dos creaciones que se derivan de la lectura de las citas anteriores: crear una minería sostenible para la minería (lo cual ayuda a construir y mantener la imagen corporativa en el sector extractivo entre las empresas) y crear una minería sostenible para las “comunidades locales” (construir y mantener la legitimidad social en los lugares donde operan). Si bien estas sostenibilidades se conjugan y son convergentes, consideramos necesario sostener la distinción de públicos que construye esta estrategia puesto que de ella también se derivan efectos de los modos de involucramientos propuestos.

Las minas de Pan American Silver son vitales para crear prosperidad en las comunidades que rodean nuestras comunidades, además de nuestros empleados, los Gobiernos, los proveedores y por supuesto nuestros accionistas sin los cuales no existiríamos. Estas relaciones positivas desarrolladas a lo largo de años de esfuerzos son las bases del valioso negocio de minería de plata al que se dedica Pan American Silver (Busby, 2013: 13).

De manera que los reportes de sustentabilidad analizados proponen, al menos, tres ejes de trabajo en las comunidades donde operan. Una primera línea de trabajo de asistencia y promoción en educación, salud, trabajo, ambiente que, en el caso del proyecto Navidad, en los años de los reportes estudiados, se mencionan detenidamente, la construcción de cuatro pozos de agua para mejorar el suministro y asistencia frente a las cenizas de volcán Puyehue, acción que fue distinguida con Premio Fundamin⁸⁶ por las tareas realizadas. Estas acciones se suman a otras que hemos recogido, a partir de la información que circula en periódicos del sector, tales como la conexión a Internet o la promoción de festivales y celebraciones en el Día de la Minería. En este sentido, “el actor, actividad e industria” (Antonelli, 2009) así como marca –imagen corporativa– (Godfrid, 2016) de la empresa se vuelven un “proyecto vital” para las “comunidades de acogida” pero además, pareciera que por efecto multiplicador o derrame, esa prosperidad alcanza a las “comunidades que rodean nuestras comunidades”. Un aspecto singular para recuperar y tensionar con el capítulo siguiente respecto de las comunidades con las que trabajan es la afirmación que el informe de 2013 respecto de comunidades indígenas: “Respetamos los derechos de las comunidades indígenas. Ninguna de nuestras operaciones se encuentra cerca o en territorios pertenecientes a las comunidades indígenas” (Informe PAS, 2013: 22). Ninguno de los informes estudiados hace mención al corrimiento de un *chenque* mapuche tehuelche emplazado en el sitio mismo donde se construye el

86 Los cinco informes analizados en este trabajo cuentan con un apartado específico para hacer visible y decible la obtención de premios y reconocimientos a la empresa. Para indagar en este aspecto, recomendamos la lectura de Mirta Antonelli “Las estrategias corporativas de fabricación del crédito social. A propósito del Premio OLAMI a Minera Bajo La Alumbra”.

yacimiento Navidad que fue removido en el año 2005. Pareciera que tal acontecimiento no forma parte de la “historia” que puede (des)montarse del proyecto y que tales comunidades no forman parte de aquellas que “acogen” estos proyectos.

El mundo del trabajo honesto, la escuela, la asistencia de la salud, los talleres, las huertas comunitarias, más recientemente el deporte y la inclusión de la mujer en el proceso extractivo, son las escenas de intersubjetividad donde la megaminería produce, por un lado, la propia retórica de su responsabilidad y, por otro, la construcción de la galería de imágenes de “la política del buen vecino”, denominación que enlaza a mujeres, jóvenes, niños y ancianos con cadenas de proveedores locales y fuerza de trabajo, en un pacto de “asociación” feliz con las empresas megamíneras y el Estado jurisdiccional (intendentes, alcaldes, etc.), a medio camino entre el catálogo institucional para exhibir la empresa-marca y el álbum de la buena vecindad, la humanización afectiva del capital.

Las escenas de donaciones y la inscripción de la minera en el espacio público privatizado por ella, junto a los auspicios de distintos eventos, colonizan las esferas de las prácticas con el nombre de la empresa, bajo la retórica del compromiso empresarial con lo comunitario. (Antonelli, 2009: 78)

Otra de las líneas de trabajo es la conformación del Comité Corporativo de Donaciones (De Mark, 2012: 45) o Comité Corporativo Filantrópico que sólo se espacializa en el área de Vancouver y que consiste en apoyo y donaciones en efectivo o a través de materiales a organizaciones sin fines de lucro y/o “comunidades” con necesidades de asistencia sanitaria, habitacional o educativa en niños y sectores desfavorecidos en el área de Vancouver puesto que allí se aloja la oficina corporativa y “origen” de los fondos de estos capitales transnacionales: “En Pan American Silver estamos comprometidos a apoyar a las comunidades donde vivimos y trabajamos, asociándonos con organizaciones que reflejan nuestros valores en sostenibilidad, educación y salud” (Pamela De Mark, Reporte 2013: 27).

Finalmente, la última línea propuesta que aparece, por primera vez, en el Reporte de Sostenibilidad 2013 y se desarrolla centralmente en el reporte de 2014 es la creación de la “Herramienta de Iniciativa de Desarrollo Comunitario” (Herramienta ICD) que, vinculada a la sostenibilidades mencionadas anteriormente, se diseña como herramienta de cálculo para medir y evaluar las contribuciones que se hacen en las comunidades y regiones. Lo comunitario, una especulación, otra vez.

(...) hemos logrado el objetivo propuesto de crear la Herramienta de Iniciativa de Desarrollo Comunitario (Herramienta ICD), que nos permitirá focalizar en los proyectos comunitarios y mejorar los resultados de nuestras inversiones. La Herramienta ICD nos permitirá

medir y evaluar mejor las contribuciones en materia de salud, educación, infraestructura y programas específicos de desarrollo comunitario no relacionados con la minería. Los equipos locales aplicarán la Herramienta ICD en consulta con las comunidades locales a fin de evaluar rápida y exhaustivamente las posibilidades de éxito de proyectos individuales basados en criterios definidos tales como “Evaluación de Socios” “Evaluación de Competencias”. (2014: 8, Geoff Burns, CEO)

Con la herramienta de Iniciativa de Desarrollo Comunitario (Herramienta ICD) Pan American Silver ha desarrollado una guía práctica para evaluar nuevos proyectos de RSE y establecer así objetivos que ayudarán durante la implementación y el manejo de cada proyecto. Esta herramienta servirá como punto de referencia para determinar si los programas de desarrollo sostenibles son apropiados para las comunidades locales y la empresa. Alineada a este propósito, esta herramienta está diseñada para incorporar las perspectivas de las comunidades locales mediante su retroalimentación y su participación en ejercicios de consulta que aseguren que los programas contribuirá y serán compatibles con las necesidades de desarrollo y las prioridades de estas comunidades. La herramienta ICD se compone de 5 pasos que incluyen una visión de conjunto, una ficha de trabajo, una evaluación de capacidades de los equipos de RSE, una evaluación de posibles asociaciones y una planilla de elaboración de indicadores económicos y sociales, que ayudará los equipos a desarrollar indicadores específicos que midan el éxito de un proyecto de desarrollo sostenible determinado. Finalmente, el tema principal de la herramienta ICD es la sostenibilidad de cada programa y su capacidad de ser sostenible en el tiempo, así como también su habilidad para contribuir al desarrollo a largo plazo dentro de las comunidades.

La herramienta ICD representa solo uno de los tantos pasos que Pan American Silver está dando para ayudar a construir la capacidad de las comunidades locales e incluirlas en las decisiones importantes que afectan su desarrollo sostenible. Durante el 2015 estaremos testeando esta herramienta en cada país para evaluar su eficiencia y hacer los cambios necesarios con el objeto de asegurarnos el éxito de este instrumento de evaluación. (2014: 47)

Otra vez, *la especulación*. Manantial Espejo es la única mina en ejecución por parte de esta firma en Argentina dedicada a la explotación de plata y oro que combina minería a cielo abierto y minería subterránea a 50 Km. de Gobernador Gregores, en el departamento de de Magallanes, Santa Cruz, a través de la subsidiaria Tritón. Barrick Gold Corp. vendió a PAS el proyecto, que fue descubierto en 1989 y comenzó a producir en 2009. El *dispositivo especular* activa una mirada y una lectura posible entre un proyecto en etapa de explotación y un proyecto en etapa exploratoria. Señalamos, entonces, el trabajo con las comunidades que lleva adelante esta transnacional en este otro proyecto minero patagónico. En este sentido, el Informe de Sostenibilidad del año 2011, respecto del trabajo en y con “nuestras comunidades” locales, destaca que en Manantial

Espejo, Calcatreu y Navidad la realización de 4 pozos de agua, la producción de tejido, joyas artesanales de plata y obras de arte, la construcción de casas para empleadxs y personal vinculado a la mina, construcción y mejoramiento de un club de fútbol, la construcción de un matadero en Gobernador Gregores obras de abastecimiento y mejora de gas natural. Este informe remarca la participación de PAS en ayuda y colaboración con las cenizas del Volcán Puyehue. Por otra parte, Manantial Espejo proporciona educación a distancia para la población local de Gobernador Gregores a través de un convenio con diferentes universidades de la provincia de Santa Cruz y la promoción de la carrera de minería que contribuirá a fortalecer la política de empleo de la empresa (2011: 27). Según se publica en el Reporte de 2012, las contribuciones de PAS han sido en viviendas, “más de 50 casas” destinadas a determinadxs trabajadorxs (antigüedad de 5 años de servicios y contribuciones financieras en función del salario); salud, actualización y construcción de un ala del Hospital local de Gobernador Gregores, donación de medicamentos, máquinas y un centro de donación y análisis de sangre; educación, otorgamiento de 20 becas universitarias y servicio de internet para estudiantes universitarixs; y producción de carne vacuna en las cercanías de Gobernador Gregores. Como parte del programa de Desarrollo Sostenible, PAS promueve y financia la Fundación Agencia de Desarrollo en Gobernador Gregores.

Desde su creación en el año 2007 la agencia recibió por parte de PSA pagos voluntarios provenientes de residuales de regalía. Estos fondos son administrados por un Comité integrado por autoridades Municipales, representantes del sector agropecuario de Gobernador Gregores y financiado por Pan American Silver. Los fondos se destinan generalmente a préstamos para microemprendimientos y pequeños proyectos de infraestructura. (Informe 2013: 25)

En 2013, a través de esta Agencia se financiaron proyectos tales como: “Apoyo a productores locales y al Municipio para finalizar la construcción del Matadero de gobernador Gregores”; “mejorar los prestamos ya entregados, otorgar nuevos y trabajar en el sistema adecuado de transporte refrigerado”; “criadero de cerdos, proyecto forestal, compra de equipamiento veterinario”; “apoyo a micro emprendimientos relacionad[o]s con los invernaderos para cultivar vegetales y fresas para consumo interno y comercialización” (2013: 25). Muchas de las demandas de los grupos de interés se viabilizan a través de esta agencia:

Durante el año 2014, continuamos trabajando en el proyecto de ganadería en conjunto con el gobierno local de Gobernador Gregores, el cual culminó con la inauguración del matadero local. La fundación “Agencia de Desarrollo de Gobernador Gregores”, una agencia creada en el año 2007 con fondos extraordinarios donados por Pan American Silver, continuó con la financiación de micro-préstamos que ayudaron a la creación de pequeños nuevos negocios en esa comunidad. Durante la consulta a grupos de interés del 2014, el hospital local expresó la necesidad de nuevo equipamiento para el sector de niños. Luego de la

evaluación del pedido, decidimos ayudar al hospital y proveerles el equipo necesario al comienzo del 2015. (Informe PAS, 2014: 46)

1.9. De las comunidades impactadas a las comunidades figurantes

El desarrollo de comunidades –“desarrollo de calamidades”, según la broma lingüística que expone Rivera Cusicanqui (2015: 213) – que habitan la zona de influencia de estos proyectos son, en efecto, *comunidades figurantes*, rostros, cuerpos, voces, formas de vida residuales/resituables (Antonelli, 2015) “geografías dispensables” (Mendiola Gonzalo, 2009); humanidad parcelada que el extractivismo megaminero requiere administrar para conseguir y sostener *la licencia social para operar*. Esta megaminería requiere (des)hacer y (des)montar comunidades.

La Evaluación Preliminar elaborada por Pan American Silver y la consultora M3 Engineering and Technology Corporation (como firmantes del proyecto), además de otrxs actorxs sociales en enero de 2011, *hace figurar* ciertas comunidades cercanas a la localización del proyecto Navidad.

El proyecto Navidad se localiza en la meseta central del norte de la provincia de Chubut, 1580 km al suroeste de Buenos Aires, Argentina. El sitio de la mina es abastecido por una calle de tierra llamada “ruta provincial n 4”. El proyecto está situado, aproximadamente, a 360 km al oeste de Puerto Madryn. Las comunidades más cercanas son Gan Gan 47 km al este con una población de aproximadamente 900 [habitantes] y Gastre 35 km al oeste con una población de aproximadamente 800 [habitantes]. También está la comunidad más pequeña de Blancunre localizada 25 km suroeste del proyecto con una población de 80 [habitantes]. El área es semiárida, ventosa, y relativamente fría. Escasa ganadería de ovejas ocurre en la región. (...) La figura 6.2 muestra el proyecto con relación a algunas de las comunidades cercanas. (PAS, 2011, 28) (Traducción personal para este trabajo)



Figure 6-2: Navidad Project Location Map

Figura 7: Localización proyecto Navidad (Evaluación Preliminar, PAS M3, 2011: 30).

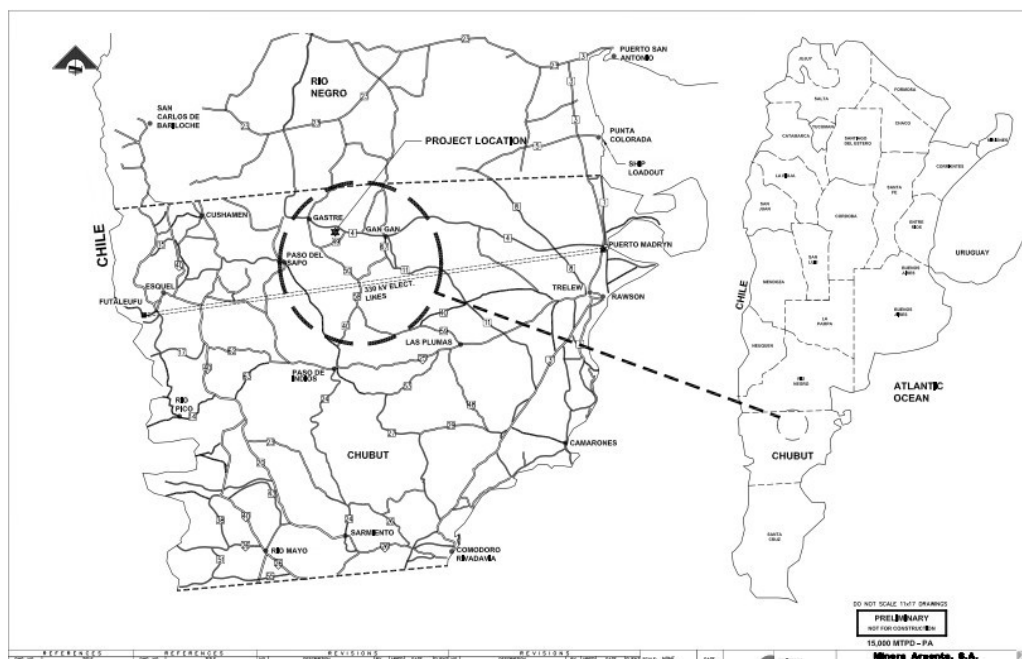


Figura 8: Sitio general del Proyecto Navidad. (Evaluación Preliminar, PAS M3, 2011).



Figura 9: Sitio general del proyecto con instalaciones (Evaluación Preliminar, PAS M3, 2011).

Las comunidades más cercanas a la Propiedad son Gastre, con una población de aproximadamente 800 habitantes, 35 km al noroeste, y Gan Gan, con una población de aproximadamente 900 habitantes, a unos 47 km al este. Ambas comunidades están localizadas en la ruta provincial número 4, una ruta de tierra que pasa justo al norte de la Propiedad. La Propiedad es accesible todo el año.

Vuelos diarios están disponibles desde Buenos Aires a Trelew, localizada a unos 370 km por ruta desde el sitio hasta el sudeste cerca de la costa atlántica. El aeropuerto más cercano, que también tiene vuelos programados regularmente, está localizado en Esquel, a unas cuatro horas de manejo hacia el sudoeste por camino de tierra. La capital provincial de Rawson está localizada 20 km al este de Trelew. PAS actualmente tiene oficinas en Buenos Aires, Trelew, Gan Gan y Gastre al servicio del Proyecto Navidad. (Evaluación Preliminar, PAS M3, 2011: 149)

La línea de base socioeconómica elaborada para la gestión de relaciones comunitarias elaborada en el Informe preliminar de PAS sostiene:

La línea de base socioeconómica completa que fue preparada en 2010 incluye trabajo de campo y entrevistas con la comunidad. La gestión de relaciones comunitarias de PAS ha recogido también una gran cantidad de datos de referencia [baseline data] que han sido usados principalmente para guiar los programas de relaciones comunitarias.

Actualmente, la compañía está comprometida en una gama amplia de programas sociales con las comunidades locales y las autoridades gubernamentales que incluyen cursos de formación, riego y rompevientos forestales, acceso a la tecnología, apoyo a la agricultura [farmer support], comités ambientales y apoyo a la gestión de residuos municipales. PAS preferentemente emplea residentes locales (actualmente, el 79% de la fuerza de trabajo es de Chubut) y usa proveedores y proveedores de servicio locales. La compañía es una de las mayores contribuyentes en la economía local a través de salarios y compras y esas contribuciones aumentan sustancialmente con un positivo desarrollo responsable. El proyecto Navidad requerirá desarrollo local en una fuerza de trabajo muy diversificada y altamente formada con énfasis en las áreas de salud, medioambiente, recursos humanos, contabilidad, computación, laboratorio, negocios, relaciones comunitarias, ingeniería, ciencias de la tierra, mecánica, soldadores, plomeros, carpinteros, cocineros, porteros, mecánicos, agrimensores, operarios de equipamiento pesado, operarios de sala de control, logística, marketing, seguridad y otros. Este desarrollo trae una mayor calidad y recurso competente en la región para sostener una serie de negocios diversificados mucho más allá de la vida de la mina. (Evaluación Preliminar, PAS M3, 2011: 149- 150. Traducción personal para este trabajo)

Como hemos mencionado anteriormente, el “desarrollo comunitario” o las “relaciones comunitarias” forman parte de un modo de involucramiento y relación entre la empresa y la/s comunidad/es donde opera. En tal sentido, nos interesa problematizar el recorte que monta y acota estas comunidades dóciles que imagina (Anderson, 2013), postula (Antonelli, 2015), hace (des)aparecer (Didi-Huberman, 2014) *lo comunitario* desplegado por la racionalidad extractiva megaminera (Lewkowicz, De la Aldea y Corea, 2003). A partir de la pregunta “¿Qué cosa es comunidad en nuestros estados técnico-administrativos de comienzos del siglo XXI?” (Lewkowicz, et al., 2003: 3, 4), nos preguntamos, específicamente: ¿Qué cosa es comunidad en nuestros “Mineralo-Estados”? (Sacher, 2010). Una de las formas de lo visible y lo enunciable que insiste en estos planes y programas de “relaciones comunitarias” es la formación de las “zonas de influencia” directa e indirecta que se instituye, casi como correlato, con el establecimiento del proyecto minero, en sus distintas etapas. La designación de las áreas de impacto e influencia forma parte de los principios de gestión social.⁸⁷ Parafraseando a Carlos Grey, docente del Grupo BS que ya hemos citado anteriormente, la diferencia *entre* una y otra zona es un punto a resolver. Hay cierto acuerdo en resolver que “las personas que están siendo afectadas de manera negativa por la actividad minera son las que se convierten en el área de influencia directa” (Carlos Grey, 2014. Desgrabación personal para este trabajo). Según expone Grey, las localidades y personas con mayores probabilidades de

87 Además de la designación de las áreas de influencia directa y áreas de influencia indirecta, los otros principios son: enfoque inclusivo, enfoque de oportunidad, sinergias operativas, transparencia y responsabilidad, sostenibilidad de la inversión (Grey, Carlos, 2014. Desgrabación personal. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=BD92VYpnkOY>).

experimentar los impactos negativos que se deriven del proyecto tendrán prioridad en la distribución de los beneficios de éste. Con ello, se busca mitigar impactos negativos con beneficios que se puedan generar. Sin embargo, hay un área de influencia indirecta que también debe incluirse dentro de las prioridades de los beneficios que va a generar un proyecto minero (Carlos Grey, 2014).

Como parte del análisis de los riesgos y prevención de conflictos, podemos hablar de modalidades y alcances de involucramiento de las empresas con las “comunidades” dentro del programa de “relaciones comunitarias”. En tal sentido, se propone, por un lado, una “gestión de riesgo desde los roles” como pasaje de una relación bilateral empresa-comunidad a convertirse en un “actor más” entre otros (estado local e instituciones, otras empresas, fundaciones, comunidades, organizaciones de la sociedad civil y ONG). Esta gestión contribuye, según Carlos Grey, a no crear dependencia de la empresa minera, gestión necesaria para mitigar impactos sociales (2014). Por otro lado, entonces, menciona una “gestión de riesgos desde la distribución de beneficios”. Puesto que la actividad minera genera impactos negativos en su entorno, dependiendo del tamaño de la operación, el nivel de articulación será mayor (Grey, 2014).

En tal sentido, el área de influencia directa, según Grey, puede definirse a partir de la pregunta “¿Hasta dónde llegan los impactos negativos? Se pueden focalizar de manera prioritaria los impactos positivos. Concentrar recursos y esfuerzos en los primeros anillos⁸⁸ para obtener legitimidad” (Grey, 2014). La delimitación de esta zona depende de una correcta caracterización de los impactos que produce la empresa -agua, aire, ruido, condiciones sociales y económicas, prostitución, pérdida de vocación agrícola. “La pregunta clave es cómo y a quién impacta mi operación. Una vez que lo determine podré entender cuáles son las comunidades impactadas” (Edna Rodríguez). El destacado es nuestro). Se postula, entonces, en un primer momento, “definir el impacto de la operación de la empresa” y, en un segundo momento, “definir las comunidades sobre las cuales la actividad de la empresa tiene influencia. Elaborar una *radiografía de los pueblos*” (Edna Rodríguez).

Este planteo establece que definir las “comunidades” y caracterizarlas vuelve posible medirlas. Alrededor de la empresa se encuentran, en esta configuración, “comunidades vecinas”, “comunidades locales” (proximidad geográfica), “comunidad de interés” y la “comunidad de impacto directo” –estas dos últimas se indican como las que deben gozar de mayor relación con el proyecto. Puesto que no son todas las “comunidades” que están alrededor las que ejercen influencia en el proyecto (positiva o negativa), se deben establecer prioridades de acuerdo al nivel de influencia y grado de impacto de y en las comunidades afectadas-impactadas/que influncian-impactan respecto del proyecto.

A partir de estas formas de lo visible y lo enunciable, y su articulación, (des)aparecen “comunidades” con las cuales *especula* el despliegue de las

88 La videoconferencia, en este momento, exhibe un diagrama de anillos concéntricos que, de manera enumerativa, intentamos hacer presente: 1. Proyecto 2. Caserío 3. Distrito productor 4. Municipalidades provincia explotación. 5. Municipalidad departamento 6. Región.7. País.

“relaciones comunitarias”. Estas “zonas de influencia” configuran y recortan, en efecto, un espacio que hacen ver y dejan ver un ordenamiento y distribución policial de “comunidades afectadas”, “comunidades impactadas” cuya (des)aparición y figuración están amenazadas y condicionadas por las formas que esta exposición conquista.

Los pueblos están *expuestos* por el hecho de estar amenazados, justamente, en su representación –política, estética- e incluso, como sucede con demasiada frecuencia, en su existencia misma. Los pueblos están siempre *expuestos a desaparecer*. ¿Qué hacer, qué pensar en ese estado de perpetua amenaza? ¿Cómo hacer para que los pueblos se expongan a sí mismos y no a su desaparición?

¿Para que aparezcan y cobren figura? (2014: 11)

La humanidad parcelada y fragmentada que este recorte vuelve visible, como imagen *especular* de lo dado, hace aparecer formas de vida *seleccionadas* que el modelo extractivo requiere en su configuración.

Desconfiemos, por lo tanto, de las palabras que acompañan la exposición de nuestros pueblos. (...) el trayecto de lenguaje –de terrible eficacia sobre los pueblos- que va de la “selección” para hacer desaparecer pueblos enteros (...) a la “selección” para hacer trabajar a pueblos enteros en el buen funcionamiento de la industria y el “libre” mercado.” (2014, 19)

¿Qué imágenes construye y activa esta invención y exposición de “comunidades”? “¿No es indudablemente preciso tomar la exposición de los pueblos con la seriedad de sus tomas de formas? ¿No estará el *homo sacer* en toda figura del pueblo?” (Didi-Huberman, 2014: 108). La emergencia de “comunidades” a partir de este *dispositivo especular* nos permite actualizar la exposición como paradigma biopolítico en nuestro trabajo (Didi-Huberman, 2014). En este sentido, “la ambivalencia de lo visible” (Mondzain) y la condición de exposición de las comunidades (in)visibles actualizan, en nuestra lectura, formas de violencias y violentamientos.

La exposición como paradigma (bio)político arroja distintas formas. Entre ellas, podemos considerar las formas de subexposición y sobreexposición (Didi-Huberman, 2014) como modo de hacer (des)aparecer “comunidades” en territorios devenidos extractivos. Ahora bien, no se trata solo de hacer aparecer ciertas “comunidades”, sino que además esa comunidad expuesta figure.

Nuestro planteo hace uso del doble régimen de “figurante”⁸⁹ que el planteo de Didi-Huberman alberga. Consideramos, en uno de los sentidos, estas *comunidades figurantes* como “comunidades policiales” puesto que responden a un régimen de ordenamiento y clasificación, a una distribución espacial asignada, a propiedades y/o cualidades que se cuentan como lugar de homogeneización y homonimia y que, en nuestra indagación, se corresponde con esta problemática denominación de “comunidades locales”, “comunidad del sí”, con “la comunidad en la que hay que producir el quiebre” (audios de Meridian). En nuestro planteo, esta exposición es *especular* al interior del paradigma extractivo puesto que, por una parte, lo especular actualiza el espejo y sus imágenes y funciona como reflejo y simetría de lo dado. De otra parte, las “comunidades” –y sus retóricas– que produce, inventa, recorta, que hace o no aparecer este dispositivo, así como las figuras que adquieren, forman parte de una *especulación* de los impactos, los conflictos o, en otros términos, de la legitimidad que es necesaria construir, controlar, gestionar, sostener y expropiar. Sub y sobre exponer ciertos cuerpos, ciertas formas-de-vida que “pueblen” los también especulados “desiertos” mineros y hacer figurar ciertas comunidades como objeto-sujeto de destinación de los “impactos” de la megaminería, forma parte, reparte y aparta los cuerpos que el extractivismo necesita producir ya que, como ya hemos señalado en otros momentos de este trabajo, el extractivismo penetra y se realiza en los cuerpos, humanos y no humanos.

89 “Figurantes: palabra banal, palabra para los “hombres sin atributos” de una puesta en escena, de una industria, de una gestión espectacular de los “recursos humanos”; pero, también, palabra abismal, palabra de los laberintos que toda figura oculta. En la economía cinematográfica los figurantes constituyen, antes que nada, un accesorio de humanidad que sirve de marco a la actuación central de los héroes, los verdaderos actores del relato: los protagonistas, como suele decirse. Para la historia que se cuenta son algo parecido a un telón de fondo constituido de rostros, cuerpos, gestos. Conforman, pues, la paradoja de no ser más que un simple decorado, pero humano.(...)”

Los figurantes están en plural (...) carece[n] de la individuación que constituye la complejidad apasionante del *character*, el personaje, el actor, ese sujeto de la acción. Los figurantes figuran: por lo tanto, no actúan. [Son] un diseño general del que cada uno de ellos no es sino un fragmento, una pieza del mosaico, a veces apenas un punto. (...) dibuja[n] diversas figuras mediante su disposición colectiva. (...) están en el escenario pero no tienen absolutamente nada que decir. La mayoría de las veces solo existen por su número, su masa, su muda indiferenciación. (...) grupo de personas cuyo papel, justamente –en una sociedad o en una situación histórica-, no es ni efectivo ni significativo, hecho que traducen con claridad las expresiones de “papel sin relieve” o ‘papel puramente decorativo’. Ser figurante: estar ahí para no comparecer, para fundirse en la masa, para no servir de nada, salvo de fondo de la historia, el drama, la acción” (Didi-Huberman, 2014: 153- 156).

Tabla 1: “Áreas impactadas, tipos de impacto, duración estimada de los impactos” (Informe Rehuna, 2006: 134-137)

	Blancuntre – Chacay Barrauca	Gan Gan	Gastre
Distancia / ubicación respecto de la zona de las tareas mineras	<p>“La Aldea Escolar es el asentamiento poblacional más cercano al área de impacto directo del Proyecto Navidad (35 Km).</p> <p>Dentro del área de cobertura del servicio educativo y de intervención de la comisión aborigen se incluye al paraje Chacay Barrauca, un área de población dispersa de alrededor de 15 hogares distribuidos a una distancia de entre 8 Km y 22 Km de la zona de las tareas mineras”</p>	<p>Es el asentamiento urbano más importante (aproximadamente 700 habitantes) y cercano (47 Km) aguas abajo del Proyecto.</p>	<p>Es el asentamiento urbano más importante (aproximadamente 700 habitantes) y cercano (46 Km) aguas arriba del proyecto.</p>
Vinculaciones en curso con el Proyecto	<p>Las vinculaciones entre los pobladores del área y la Empresa son a la vez de respeto mutuo e irregulares en su periodicidad.</p>	<p>Las vinculaciones con el Proyecto son de diálogo, sostenidas regularmente con los diferentes grupos de interés.</p>	<p>La empresa tiene aquí su sede administrativa, concentra el mayor volumen de actividades y vinculaciones entre el ámbito urbano (oficinas, residencias, galpón de logeo) y el ámbito rural, por tanto el Proyecto se ubica en el ejido departamental de Gastre.</p>
Integración con el Proyecto	<p>Se trata de pobladores definitivamente crianceros de caprinos y ovinos con alta incidencia de niños, adultos y adultos mayores entre sus miembros.</p>	<p>Se observan asimetrías negativas con relación a los impactos positivos que recibe Gastre en términos socioeconómicos.</p>	<p>Es claramente la localidad más beneficiada por las actividades en curso del Proyecto.</p>
Indicadores de exclusión social	<p>Se registran indicadores de exclusión social como economía campesina de subsistencia, dependencia del Estado en la asistencia en bienes de consumo y subsidio al desempleo, analfabetismo, deserción escolar y envejecimiento poblacional.</p>	<p>Se verifican indicadores de exclusión social en los índices de pobreza, indigencia, falta de elección de representantes, maternidad adolescente, dificultad de acceso a las fuentes de información, desempleo y falta de capacitación laboral entre</p>	<p>Se verifican indicadores de exclusión social en los índices de pobreza, indigencia, falta de elección de representantes, maternidad adolescente, dificultad de acceso a las fuentes de información, desempleo y falta de capacitación laboral entre otros.</p>

		otros.	
Percepción del riesgo de impacto	La percepción de riesgo de impacto en esta área es proporcional al volumen de actividades del Proyecto, en la actualidad es baja pero ha de crecer rápidamente con	Hay una percepción alta de ocurrencia de impactos ambientales negativos por la ubicación de la localidad	Hay una percepción de ocurrencia de riesgo de impactos ambientales baja por su ubicación respecto del Proyecto. Se identifica una percepción de riesgo de impactos sociales alta por el volumen de actividades y vinculaciones del
	su aumento en razón de la cercanía de algunos pobladores y sus vinculaciones internas. Las condiciones de los campos y la disponibilidad del agua son los aspectos prioritarios en la agenda de los pobladores.	con relación al Arroyo Sacanana, que proviene de la zona de las tareas mineras y la dirección predominante del viento (NO). Esta percepción aumentará conforme avance el desarrollo del Proyecto por la ubicación de Gan Gan como punto obligado de paso entre la costa atlántica y la zona de operaciones mineras.	Proyecto con la sociedad local.
Vinculaciones con grupos externos de influencia y / o intervención	Están relacionados directamente con la iglesia católica y por extensión con el ENDEPA.	Se identifican grupos de interés, interesados y sensibles frente a los problemas ambientales locales actuales. Por su ubicación respecto de las otras localidades de la subregión es un ámbito de influencia e intervención de grupos externos (Endepa) y base de operaciones de grupos de interés con influencia/intervención en la subregión.	Se registran experiencias de intervención de grupos externos en la localidad. Como cabecera de departamento es el centro de actuación de los ganaderos de la región, uno de los grupos de interés con percepción de impactos negativos de la minería

Poblacion objetivo/riesgo	Estas condiciones hacen a los pobladores de Blancuntre - Chacay Barrauca como una población objetivo con alto riesgo de ocurrencia de impactos, cualitativamente importante y considerada prioritaria en orden a las actividades de integración con el Proyecto	Estas condiciones hacen de Gan Gan una población objetivo con alto riesgo de ocurrencia de impactos,cuantitativamente importante y considerada prioritaria en una integración a corto plazo con las actividades del	Estas condiciones hacen de Gastre una población objetivo con alto riesgo de ocurrencia de impactos sociales, cuantitativamente importante y considerada prioritaria en un paulatino mejoramiento de las variables de integración socioeconómica al Proyecto.”
		Proyecto	

Fuente: Informe Rehuna, 2006.

Tabla 2: Proyectos de relaciones comunitarias a implementar en 2011

Áreas	Actividades
Ambiente	<ul style="list-style-type: none"> -Articulación de los aspectos técnico - ambientales del uso de agua para fines mineros con su utilidad para consumo humano y actividades económicas primarias, diseño y distribución de material gráfico. -Presentaciones ante GDI como asociaciones de productores ganaderos, instituciones públicas, autoridades locales, regionales, público en general. -Participación en los espacios de la Comarca de la Meseta Central -Talleres periódicos con presidentes e intendentes de la Comarca de la Meseta Central. -Propiciar iniciativas de vigilancia ambiental como veedores comunitarios, monitoreos participativos y fortalecer actividades en el marco del concepto 3R (reducir, reusar, reciclar) - Mantenimiento de programa “Navidad a tranquera abierta” -Ensayos de audiencia pública en las localidades del Área de Influencia Indirecta (Informe MWH, 2011, 189)
Producción y Comercio	<ul style="list-style-type: none"> -Programa de perforaciones por agua, provisión de mangueras, instalación de tanques con fines productivos en campos de las localidades del AII Navidad, en conjunto con contrapartes oficiales y no gubernamentales. -Sostenimiento del programa de apoyo a pequeños productores: <ul style="list-style-type: none"> - limpieza de aguadas. -mejoramientos prediales y forestación a pequeña escala. -mejoramiento de sanidad animal (botiquín sanitario) -Programa de cultivo bajo cubierta para consumo familiar con emprendedores/ as de las localidades del AII Navidad. -Colaboración en el mejoramiento de la calidad de faena animal en las localidades de Gastre y Gan Gan a través del funcionamiento del matadero municipal. -Identificación, evaluación, apoyo, seguimiento y corrección de proyectos productivo / comerciales de pequeña escala. A) Puesta en Marcha del lavadero Industrial de ropa en Gan Gan B) finalización y puesta en marcha de la panadería en Lagunita Salada C) Capacitación y puesta en marcha de la FM comunitaria Primavera en Gan Gan. (Informe MWH, 2011, 190)
Educación	<ul style="list-style-type: none"> -Colaborar en forma sostenida en la creación del colegio de nivel medio en Gastre durante el presente ciclo lectivo. -Participar en forma activa en el diseño de los Proyectos Educativos Institucionales (PEI) de las escuelas del AII Navidad. -Generar actividades, proyectos y programas de integración entre las 10 escuelas de la Meseta Centro Norte. -Organizar una feria de ciencias con los docentes y alumnos de tercer ciclo de las escuelas de la Meseta Centro Norte. -Organizar concursos de cuentos y relatos cortos con los alumnos de segundo y tercer ciclo de la meseta. -Organizar concursos y torneos interescolares de carácter deportivo y cultural. -Propiciar/organizar en acuerdo con el Ministerio de Educación de la Provincia, capacitaciones con eje en los recursos naturales y su aprovechamiento sustentable. -Propiciar/colaborar en las actividades, proyectos y/o programas de las escuelas que tengan como objeto el cuidado del medio ambiente a través de reducir, reusar, reciclar. (Informe MWH, 2011, 190)

Salud y calidad de vida	<ul style="list-style-type: none"> -Colaborar en las actividades, proyectos y programas orientados al mejoramiento de la calidad de vida de la población (eventos deportivos, concursos, campañas, etc.) -Sostener la participación en el programa de redes del Ministerio de Salud Provincial. -Establecer en forma conjunta la organización de capacitaciones para el personal del sector, personal Minera Argenta e instituciones del medio. -Establecer un esquema de capacitaciones del sector. -Incluir a los efectores locales como opción como prestadores de servicios para el Proyecto. (Informe MWH, 2011, 191)
Comunidades indígenas	<ul style="list-style-type: none"> -Continuar el programa de mantenimiento de aguadas, mejoramientos prediales y botiquín sanitario en la comunidad Blancuntre. -Evaluar la incorporación de otras comunidades y / o grupos de interés en el área. -Incorporar en forma directa o a través de mediadores calificados a la comunidad de la colonia Taquetrén al programa de información, participación y consulta. -Continuar con las iniciativas de fortalecimiento de las actividades artesanales y producción a pequeña escala. -Establecer formas de cooperación para la protección del patrimonio cultural del AII Navidad. (Informe MWH, 2011, 191)
Trabajadores y Contratistas de Minera Argenta	<ul style="list-style-type: none"> -Capacitación en los aspectos críticos relacionados con el Proyecto y la actividad minera, con énfasis en los órdenes ambiental, social y técnico. -Participación en las instancias públicas de información y consulta con los demás GDI. -Participación en proyectos comunitarios. (Informe MWH, 2011, 191)
Infraestructura	<p>Urbana:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Colaborar en la incorporación de Gan Gan y Gastre a la provisión de servicio de gas domiciliaria. -Colaborar con las autoridades locales en el mejoramiento del sistema de tratamiento y disposición final de los residuos sólidos urbanos. - Colaborar en la refacción de viviendas para docentes, construcción del albergue para alumnos y posiblemente aulas de la nueva escuela secundaria de Gastre. <p>Rural:</p> <ul style="list-style-type: none"> -La iniciativa de mayor relevancia a nivel regional en materia de infraestructura rural es la construcción de un lavadero de lana que permitiría el agregado de valor a la producción regional con un beneficio neto para los ganaderos de la subregión. Esta iniciativa, postergada por la falta de recursos y organización, puede ser una herramienta de gran impacto positivo en los productores de la Meseta Centro Norte. (Informe MWH, 2011, 192)

Fuente: Informe Rehuna, 2011.

Capítulo 2. Un (Des)montaje posible del extractivismo megaminero en Chubut

2.1. A modo de apertura. Una cuestión de Estado; el Estado en cuestión

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción.
(Benjamin, 1978)

Nuestra reflexión en torno al territorio parte del umbral que se abre al considerar el *Estado de Excepción* que inaugura la ley 5001. Sancionada en 2003, emerge como efecto del plebiscito de Esquel –primera consulta popular en Argentina⁹⁰– y prohíbe la megaminería en la provincia de Chubut. Esta prohibición abre e inaugura un estado de excepción en la “Argentina haciéndose minera”, puesto que logra frenar el avance de este modelo extractivo que ya se había iniciado en Bajo La Alumbraera, Catamarca (1997) y Cerro Vanguardia, Santa Cruz (1998) a partir de la sanción de un marco normativo favorable a las

90 Como Sostiene Solá Álvarez:

“Posteriormente a la experiencia de Esquel y de otras localidades de la comarca, fueron gobiernos municipales quienes solicitaron a los gobiernos provinciales la realización de consultas; los resultados obtenidos fueron: se suspendió en tres oportunidades un plebiscito en Calingasta (San Juan), dos veces en Tinogasta (Catamarca) y, en 2010, el que tendría lugar en Andalgalá (Catamarca). La razón que aducen las gobernaciones para tal rechazo es que los recursos naturales son de dominio originario de las provincias y, como tal, las localidades no pueden decidir sobre el tema.

En contraste con los ejemplos anteriores, en la localidad de Loncopué, provincia de Neuquén, la invocación al Convenio 169 de la OIT y a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas posibilitó detener un proyecto de minería a gran escala para extraer cobre, en manos de una empresa china (Emprendimientos Mineros SA) y la estatal Cormine (Corporación Minera de Neuquén). Al inicio del conflicto, la Asamblea de Autoconvocados de Loncopué, la Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Campana Mahuida y la comunidad mapuche Mellao Morales presentaron una demanda y lograron, en el año 2009, la prohibición de la actividad a través de una presentación judicial. En aquella oportunidad, aludiendo a la prevalencia del derecho indígena, la justicia provincial señaló la necesidad de prohibir la actividad minera. Posteriormente, la Fiscalía de Estado y la empresa apelaron con un recurso extraordinario, acción que obtuvo una respuesta similar a la anteriormente emitida por el órgano de Justicia. El Superior Tribunal volvió a remarcar la necesidad de atender el derecho indígena, que legisla sobre la obligatoriedad de consultar a los pueblos originarios en toda actividad territorial que pudiera afectarlos.

En junio de 2012, se llevó a cabo en Loncopué lo que representa el primer referéndum de cumplimiento obligatorio en Argentina¹⁰³. “Sobre 3.601 empadronados, debía votar el 50% para que el referéndum fuera válido, pero votó el 72% del padrón y una arrasadora mayoría de 82,08% aprobó la ordenanza que prohíbe la minería” (Aranda, 2012). La norma votada alcanza las 8.000 hectáreas del ejido municipal” (Solá Álvarez, 2012: 69-70).

inversiones extranjeras directas (IED), al ritmo de la privatizaciones y la “retórica de la “modernización del Estado”” (Antonelli, 2011: 6), cuya institucionalización se remonta a la década de los noventa y más allá, al período dictatorial argentino (Antonelli, 2011).

El 11 de septiembre de 1973 evoca trágicamente el 12 de octubre de 1492. Un nuevo ciclo de mineralización se cierne sobre los espacios periféricos de la civilización del capital. Visto retrospectivamente, el último boom minero desatado en América Latina, gestado en la era de las dictaduras de los setenta y relanzado en los años noventa, constituyen un nuevo capítulo de la vieja historia colonial.

Las políticas del Consenso de Washington, impuestas por las potencias e instrumentadas por los organismos multilaterales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo Y Organización Mundial de Comercio) estuvieron deliberadamente orientadas a recuperar el control sobre las fuentes de materias primas (recursos mineros, energéticos y alimentarios), restablecer el abastecimiento hacia el Norte e impulsar la relocalización de industrias contaminantes hacia los países del Sur. El nuevo auge de las industrias extractivas en general y de la megaminería transnacional en particular se inscriben en ese marco de la geopolítica del neoliberalismo. Se trata de una estrategia del poder imperial orientada a intensificar las tasas y los ritmos de apropiación y explotación desigual de la naturaleza interior y exterior (Machado Aráoz, 2014: 165-166).

Sin embargo, a pesar de tal prohibición, en el mismo acto enunciativo, se suspende esta prohibición “en nombre de la ley” y se establece la zonificación. A su vez, a nivel nacional, en el año 2004, la minería se convierte en cuestión de Estado (véase Svampa, Antonelli, 2009) y, con ello, se abre un nuevo *Estado de Excepción*.

LEY XVII-Nº 68 (Antes Ley 5001)

Artículo 1º.- Prohíbese la actividad minera metalífera en el ámbito de la Provincia del Chubut, a partir de la sanción de la presente Ley, en la modalidad a cielo abierto y la utilización de cianuro en los procesos de producción minera. Artículo 2º.- El Consejo Provincial del Ambiente (COPRAM) creado por la LEY XI Nº 35 (Antes Ley 5439), determinará en el plazo de CIENTO VEINTE (120) días corridos, a partir de la sanción de la presente Ley:

a) La zonificación del territorio de la provincia para la explotación de recursos mineros, con la modalidad de producción autorizada para cada caso.

b) La definición de las áreas en que se exceptuará la prohibición establecida en el artículo 1º de la presente Ley.

Artículo 3º.- La aprobación de la zonificación propuesta por el Consejo Provincial del Ambiente (COPRAM) en los términos del artículo 2º de la presente, se efectuará por Ley.

Artículo 4º.- LEY GENERAL. Comuníquese al Poder Ejecutivo (Fuente: <http://www.legischubut2.gov.ar/digesto/lxl/XVII-68.html>)

A partir de los aportes de Agamben definimos el “estado de excepción” como ese momento del derecho en el que se suspende el derecho precisamente para garantizar su continuidad, e inclusive su existencia. Agamben sostiene que el estado de excepción, como momento “provisorio” se ha convertido, a partir del siglo XX, en la “forma permanente y paradigmática de gobierno” (2014: 8). En su planteo, el “estado de excepción” es estructura que da origen, fundamento y se articula a la biopolítica al producir e incluir –por exclusión– la “nuda vida” o vida desnuda dentro del cálculo de poder estatal. Esta vida desnuda no es un mero dato natural, es un “ropaje”, una vida inseparable de su forma y su uso (forma de vida), una producción y (des)articulación específica de poder (2014: 20-22). El “estado de excepción” produce el aislamiento y separación *entre* una “fuerza-de-ley” y la ley en el cual la norma está vigente pero no se aplica ya que no tiene “fuerza” y, por otra parte, actos que no tienen el valor de ley adquieren esa “fuerza”. El estado de excepción entonces, establece un “espacio anómico” que hace emerger una “fuerza-de-ley” (2014: 82-83).

El estado de excepción es, en este sentido, la apertura de un espacio en el cual la aplicación y la norma exhiben su separación y una pura fuerza-de-ley actúa (esto es, aplica des-aplicando) una norma cuya aplicación ha sido suspendida. De este modo, la soldadura imposible entre norma y realidad, y la consiguiente constitución del ámbito normal, es operada en la forma de la excepción, esto es, a través de la presuposición de su nexo. Esto significa que para aplicar una norma se debe, en última instancia, suspender su aplicación, producir una excepción. En todo caso, el estado de excepción señala un umbral en el cual lógica y praxis se indetermina y una pura violencia sin logos pretende actuar un enunciado sin ningún referente real. (Agamben, 2014: 85)

En este sentido, nuestro análisis se constituye *entre* excepciones, umbral de indecibilidad en el cual hecho y derecho –dentro y fuera– se indeterminan. Se abre con esta suspensión de la ley en nombre de la ley y se cierra con otra suspensión de la ley.

Bien decía el Gobernador que el Proyecto Navidad iba a ser una bisagra en lo que es la minería en la Provincia del Chubut, y para desarticular algunos efectos no deseables de este error de

comunicación que se venía teniendo en la provincia, nosotros tomamos una decisión puntual que era suspender la actividad minera en todo lo que es la comarca de los Andes, que es la zona de Esquel, Lago Puelo, etc., justamente para tener la posibilidad de liberar otros proyectos en el interior de la provincia que nos permitieran ejercer esa bisagra, como dije al principio (Norberto Yahuar, 2008)

En el año 2014, y luego de un intenso trabajo de asambleas y colectivos de diferentes partes del territorio provincial, las asambleas de Chubut presentan ante la legislatura un Proyecto de Iniciativa Popular con otro texto de ley prohibitivo de la megaminería, superador de la ley 5001 en la provincia. Este proyecto fue “secuestrado”, “desapropiado” y “vampirizado” por intereses sectoriales de la “alianza hegemónica” (Antonelli, 2009), que introdujeron otro proyecto –impostor– que sólo ha prolongado la suspensión; nuevamente *Estado de Excepción*.

Como trabajaremos en la tercera parte, frente a este *Estado de Excepción* vuelto norma, hablamos de la potencia de un estado de excepción –una “luz menor”, para decirlo con Didi-Huberman– que abren las resistencias como posibilidad de suspender esta excepcionalidad devenida norma, que ha instituido la “alianza hegemónica” en su construcción de consensos locales (Antonelli, 2009).

Para situar temporalmente la “degradación” de la ley y la suspensión como procedimiento permeable a intereses extractivos reconstruimos distintos mojones de esta *excepcionalidad* que se abre con la prohibición de este modelo en la provincia, efecto de las resistencias. Como ya mencionamos anteriormente, la ley 5001 estableció que el Consejo Provincial del Ambiente (COPRAM) debía proponer la zonificación del territorio, a partir de la delimitación entre zonas donde se permitiría la explotación y zonas exceptuadas. Con posterioridad, en 2006 se sanciona la Ley 5504 que suspende la actividad minera metalífera en la zona cordillerana, cuya área de suspensión resulta ampliada en la Ley 5502. La prórroga de esta suspensión se extendió hasta fines de julio de 2012. En junio, el Poder Ejecutivo envía a la legislatura provincial un proyecto de ley del marco regulatorio para actividades mineras e hidrocarburíferas, que establecía una zonificación definitiva y facultaba al Poder Ejecutivo a extender y modificar la zonificación propuesta en caso que un proyecto que se encuentre excluido de las “áreas de sacrificio minero” haya obtenido la *licencia social para operar*. Efecto de la resistencia, el gobernador Martín Buzzi debió retirar el proyecto de la legislatura”. En 2014, el proyecto de Iniciativa Popular presentado por las resistencias fue ausentado (desaparecido) y en su lugar fue tratado otro proyecto que, nuevamente, extiende la suspensión por 120 días siguientes (véase, Marín, 2013) (Véase Antonelli, Cerutti, Marín, Orellana, Gómez, 2014).

Dentro de nuestro montaje anacrónico y rítmico propuesto como artesanía metodológica y conceptual en este trabajo, el corpus construido para

este capítulo se compone de discursos fragmentos supervivientes; de aquello que, si bien no es una “totalidad” producida a propósito de discursos en torno a la megaminería en la provincia, configuran, en nuestra lectura una selección significativa de diferentes materialidades para nuestro análisis. A saber: La ley 5001 (2003), el discurso del ex Presidente Néstor Kirchner “La minería política de Estado” (2004), fragmentos del discurso del Gobernador Mario Das Neves y su Jefe de gabinete Norberto Yahuar ante la Embajada de Canadá (2008), el documento *1816-2016 Argentina del Bicentenario Plan Estratégico Territorial*⁹¹ (2008), desarrollado por el Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios en el que ingresa el mapa de los Ejes de Integración y desarrollo propuestos en el marco de IIRSA (PET, 2008: 35). Dentro de estos ejes, nos concentramos en el Eje del Sur para interrogarnos respecto del Corredor Bioceánico y el paso fronterizo internacional Huemules. A su vez, incorporamos documentos respecto de la Ruta nacional N 40, el PET 2017 porque recupera un documento que no hemos encontrado, esto es el PET Chubut 2006-2016 y fragmentos del Snowden Aquiline del proyecto Navidad (2007).

Por otra parte incorporamos fragmentos de los Informes de estudio social y ambiental presentados por las consultoras Rehuna y MWH en los años 2003, 2006, 2007 y 2011 respecto del *chenque* mapuche tehuelche, la Declaración de Los Altares y la Declaración de Telsen (2010), el Mapa Ambiental Minero (2011) el Discurso del Gobernador Martín Buzzi a propósito de la conformación de OFEMI, el Plan Chubut 2022, el Marco Regulatorio de Actividades Mineras e Hidrocarburíferas y el archivo de prensa del resultado de la votación de la Iniciativa Popular.

2.2. Normación, normalización y especulación en y del territorio en el paradigma extractivo

2.2.1. Megaminería e IIRSA: (Des)montar algunas de sus interconexiones

“Sueño con que podamos perforar esa Cordillera”.
(Cristina Fernández de Kirchner, 2009)

Durante la presidencia de Néstor Kirchner, en el año 2004, el Estado Nacional declaró a la megaminería –incluida la uranífera– plan estratégico de “interés público” (Svampa y Antonelli, 2009: 3).

91 Véase además “Argentina 2016: Política y Estrategia Nacional de Desarrollo y Ordenamiento Territorial”, (2004) y “Argentina 2016 Política y Estrategia Nacional de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Construyendo una Argentina equilibrada, integrada, sustentable y socialmente justa. Síntesis Ejecutiva, Metodología y Cronograma”(2004) disponibles en: <http://www.cofeplan.gov.ar/html/pet>.

Más allá de una legislación que nosotros estimamos que fue positiva, que ayudó, y que evidentemente hoy estamos ante una posibilidad concreta de consolidar el proceso de inversión y de desarrollo minero en la Argentina con todas las calidades que marcaba con toda exactitud recién el responsable del área minera.

(...)

Es muy importante también que el desarrollo minero vaya acompañado del crecimiento sustentable donde se hacen las inversiones. Esto también es central, que el crecimiento de su riqueza productiva y de su riqueza de inversión traslade la inversión al resto de los sectores y a las comunidades donde se hace la inversión; que la gente perciba que la minería trae progreso, trabajo, mejoramiento en la calidad de vida y que tiene que ver con el desarrollo económico y el crecimiento de la región donde se están desarrollando este tipo de inversiones. Estas son las instrucciones que hemos dado en esta área y esperamos que esto se pueda sustentar rápidamente (Kirchner, 2004).

El Plan Minero Nacional (2004) enuncia, en sus líneas de acción⁹², “la minería como política de Estado” y dentro de ella establece la “promoción de desarrollo de infraestructura con lógica productiva” (Fuente: http://www.infoleg.gob.ar/basehome/actos_gobierno/actosdegobierno11-5-2009_1.htm) a partir de la participación de diferentes actores e instituciones público-privadas multiescalares para llevar a cabo diferentes proyectos para promover e interconectar una minería socialmente sustentable y por ello, deseable, con planes de Ordenamiento Territorial Estratégico, bajo lógicas productivistas. El Plan Minero Nacional (2004), dependiente de la Secretaría de Minería de la Nación, y el Plan Estratégico Territorial (PET 1816-2016), dependiente de la subsecretaría de Planificación Territorial de la Inversión Pública⁹³ parten del Ministerio de Planificación Federal, Inversión pública y Servicios de la Nación, complementariedad que converge en promover, facilitar e interconectar la extracción de “recursos naturales” no renovables, escasos y finitos, con la exportación y comercialización (Svampa y Antonelli, 2009).

Toda esta maquinaria de infraestructura está al servicio de experimentar y tratar de aplicar programas de privatización de las regiones y sus riquezas, impulsando estrategias interregionales donde las naciones y sus particularidades quedan desdibujadas en pos de facilitar el saqueo. El territorio se reordena en función de los fines del

92 Los lineamientos del Plan Minero Nacional son: 1. Minería como Política de Estado. 2. Escenarios previsible para la inversión. 3. Impulso al modelo productivo nacional. 4. Relación producción y comunidad. 5. Integración regional. 6. Democratización de la información pública. (Fuente: http://www.infoleg.gob.ar/basehome/actos_gobierno/actosdegobierno11-5-2009-1.htm)

93 La Subsecretaría se divide en dos direcciones: Dirección Nacional de Planificación Estratégica Territorial y la Dirección de Planificación de la Integración Territorial Internacional. (Decreto 920/2009 firmado el día 16/07/2009).

comercio internacional. De alguna manera el IIRSA se constituye en la infraestructura del saqueo. Las empresas y los TLC (Tratados de Libre Comercio) necesitan el IIRSA, son complementarios; al comercio neoliberal le urge trasladar enormes volúmenes de materia prima para seguir alimentando su maquinaria, eliminando cualquier obstáculo que le limite la extracción y el manejo de nuevos mercados, como también la instalación de industrias contaminantes (Menna, 2008).

En consonancia con los postulados del Proyecto de Asistencia Técnica para el Desarrollo del Sector Minero Argentino (PASMA) financiado por el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF) y el Banco Mundial (BM) para llevar a cabo las dos etapas del proyecto, PASMA I y PASMA II –dentro este último se encuentra Chubut (1995-2001)–, la coordinación de la estrategia minera necesita, en y para su implementación, de la ejecución de un plan estratégico nacional y de planes estratégicos mineros provinciales y municipales. Los gráficos que brinda la “Síntesis ejecutiva del avance técnico y financiero del PASMA” (Córdoba y Saravia Frías, s/d) nos aportan herramientas a nuestra lectura.



Figura 11: Gráfico sobre la implantación de áreas mineras (Córdoba y Saravia Frías, s/d: 7).



Figura 12: Mapa de fortalecimiento estratégico de la minería en distintos niveles (Córdoba y Saravia Frías, s/d:8).

En este sentido, “la [implantación] de áreas mineras con economías de escala competitivas a fin de contribuir a descentralizar la actividad socioeconómica del país” busca que “los proyectos mineros [interactúen] con otras alternativas como soporte al desarrollo socioeconómico” (Córdoba, Osvaldo; Saravia Frías, Carlos, 2005). Esta intervención territorial requiere de “procesos de planificación estratégica participativa que involucrarían al sector privado, las instituciones municipales y la sociedad civil” (Programa de Competitividad Territorial. FOMIN, 2000).

La expansión del “modelo extractivo-exportador” de *commodities* (Svampa, 2015) se anuda, en Argentina y en gran parte de América Latina, al avance de la cartera de proyectos de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana⁹⁴ (IIRSA) (Svampa y Antonelli, 2009) como “mega-obras de

94 En este sentido, “la [implantación] de áreas mineras con economías de escala competitivas a fin de contribuir a descentralizar la actividad socioeconómica del país” busca que “los proyectos mineros [interactúen] con otras alternativas como soporte al desarrollo socioeconómico” (Córdoba, Osvaldo; Saravia Frías, Carlos, 2005). Esta intervención territorial requiere de “procesos de planificación estratégica participativa que involucrarían al sector privado, las instituciones municipales y la sociedad civil” (Programa de Competitividad Territorial. FOMIN. 2000).

La expansión del “modelo extractivo-exportador” de *commodities* (Svampa, 2015) se anuda, en Argentina y en gran parte de América Latina, al avance de la cartera de proyectos de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana⁵ (IIRSA) (Svampa, Antonelli, 2009) como ejes que integra a los doce países independientes de América del Sur:

infraestructura” para “asegurar la “conectividad” de los territorios, la disponibilidad de agua y energía a los inversores y la plena movilidad de los “recursos naturales”” (Machado Aráoz, 2013: 127. Comillas en el original); normación, normalización y especulación territorial para facilitar la explotación y el tránsito de los recursos minerales -escasos y finitos- extraídos (Véase Zibechi, 2006; Rodríguez, Alvarenque, 2006). Como sostiene Gudynas a propósito del IIRSA,

Las carreteras son necesarias primero para llevar insumos a regiones remotas, y luego para poder extraer minerales, cosechas y otros productos. Justamente en ese momento aparece una particularidad sudamericana: la mayor parte de las exportaciones se dirigen a destinos en otros continentes. Por lo tanto, la llamada “integración física”, antes que una “integración” para articular la producción, promueve “interconexiones” carreteras para poder alcanzar los puertos desde donde parten los navíos hacia Norteamérica, Europa o Asia. En el caso de la energía también hay interconexiones, tales como gasoductos, oleoductos y tendidos de alta tensión, antes que una estrategia energética común. Muchas de esas conexiones alimentan con energía la extracción y el procesamiento de recursos que son rápidamente exportados (Gudynas, 2007. Disponible en: <http://globalizacion.org/2007/06/la-sopa-de-la-integracion>)

En el plan de invención e inversión territorial desplegado en el documento monumento superviviente *1816-2016 Argentina del Bicentenario Plan Estratégico Territorial*⁹⁵, desarrollado por el Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios, ingresa el mapa de los Ejes de Integración y

Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guyana, Paraguay, Perú, Suriname, Uruguay y Venezuela.

Un resultado concreto desde esta reunión, fue la creación de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), con el propósito de “impulsar la integración y modernización de la infraestructura física bajo una concepción regional del espacio suramericano” (Comunicado de Brasilia, 2000).

Desde entonces, se han llevado a cabo trece cumbres suramericanas en las que se fue progresando hacia la conformación de la Unión de Naciones Suramericana (UNASUR). Las reuniones presidenciales fueron adquiriendo un creciente grado de formalización para culminar con la aprobación del Tratado Constitutivo de la UNASUR el 23 de mayo de 2008 en la ciudad de Brasilia.

En este ámbito institucional, se establecieron una serie de consejos sectoriales de nivel ministerial que trabajan en diferentes áreas; siendo uno de ellos el Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento (COSIPLAN), creado el 28 de enero de 2009, durante la Tercera Reunión del Consejo de Jefas y Jefes de Estado de UNASUR.

En 2011, la Iniciativa IIRSA fue incorporada al Consejo como su Foro Técnico, para apoyarlo en la planificación de infraestructura de conectividad regional. (Fuente: <http://www.iirsa.org/Page/Detail?menuItem=121>.) (Véase Arnoux, 2012).

95 Véase además “Argentina 2016: Política y Estrategia Nacional de Desarrollo y Ordenamiento Territorial”, (2004) y “Argentina 2016 Política y Estrategia Nacional de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Construyendo una Argentina equilibrada, integrada, sustentable y socialmente justa. Síntesis Ejecutiva, Metodología y Cronograma” (2004), disponibles en: <http://www.cofeplan.gov.ar/html/pet>.

desarrollo propuestos en el marco de IIRSA (PET, 2008: 35). Como sostiene Arias Toledo,

En efecto, la iniciativa IIRSA no exige (y nunca podría hacerlo) la completa retirada del Estado con relación a las actividades económicas de la región sudamericana; no podría hacerlo, porque este tipo de entidades multilaterales “necesitan” Estados que representen ante las poblaciones la cara invisible, el lazo anudador, de esta enorme red de proyectos. Se trata de Estados que constituyen el discurso legitimador de una serie de proyectos que, finalmente, están destinados a exceder las propias fronteras estatales borrando límites *entre* territorios soberanos para establecer una suprarregión constituida por todo el territorio sudamericano. Estos procesos de eliminación de fronteras nacionales implican, también, la creación de nuevas fronteras regionales, delimitadas sólo por la utilidad económica que tengan los sectores de territorio incluidos en las nuevas fronteras (Arias Toledo, 2009: 104.) (Las cursivas son nuestras).

Este hacer (des)aparecer que inaugura esta iniciativa se mueve *entre* la voz del Estado y los intereses extractivos, *entre* límites territoriales provinciales, nacionales y regionales; y en nuestro caso, *entre* Argentina y Chile, *entre* la cordillera y el mar, como régimen de luz y lenguaje que administra, calcula y *especula* el reparto de “un nuevo mundo” sudamericano *en-clave* extractivo.

En base a estos lineamientos y a partir del reconocimiento de los desequilibrios territoriales, se presentó durante el año 2004 la “Política Nacional de Desarrollo y Ordenamiento Territorial”, plataforma a partir de la cual se elaboró el Plan Estratégico. Su desarrollo procurará que comience a dibujarse, sobre el mapa argentino, un nuevo diseño del territorio que se torne visible cuando nuestra Patria cumpla su bicentenario. Con voluntad política, el apoyo del pueblo y la planificación apuntamos a consolidar el nuevo Proyecto Nacional (De Vido, 11)

Impulsado y financiado por el Banco Interamericano de De Desarrollo (BID), el Fondo Financiero para la Cuenca del Plata (FONPLATA) y la Cooperación Andina de Fomento (CAF), el megaproyecto IIRSA está integrado por Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guyana, Paraguay, Perú, Surinam, Uruguay y Venezuela. Para la intervención en estos países se han identificado de doce Ejes de Integración y Desarrollo⁹⁶ (EID), “grandes regiones

96 La iniciativa divide el territorio sudamericano en franjas consideradas “Ejes de integración y Desarrollo” (EID): Eje andino del Sur (del norte al sur de Argentina y Chile), Eje del Amazonas (Colombia, Ecuador, Perú y Brasil), Eje de Capricornio (Antofagasta, Chile; Jujuy, Argentina; Asunción, Paraguay, y Porto Alegre, Brasil), eje del Escudo Guayanés (Venezuela, Brasil, Surinam y Guyana), Eje de la Hidrovía Paraguay-Paraná, Eje Interoceánico Central (Brasil, Bolivia, Paraguay, Perú y Chile), Eje Mercosur-Chile, Eje Perú-Brasil-Bolivia y eje del Sur (Talcahuano y Concepción, Chile; Neuquén y Bahía Blanca, Argentina). A su vez, los ejes se dividen en subespacios de acuerdo con el nivel de desarrollo; según ese nivel se decide

en que las oportunidades de negocios intra-regionales y globales están generando, o tienen más probabilidad de generar, flujos de inversión y comercio importantes” (Camacho, Molina, 2006: 312-313). Como sostiene Mançano Fernandes, estos ejes pueden considerarse como “trans-territorios”, es decir, “proyectos a escala transnacional con la participación de los gobiernos en sus diferentes niveles” en los cuales “reúnen regiones de varios países a partir del conjunto de proyectos ejecutados o por atender, especialmente analizando los intereses de las transnacionales en la producción de *commodities*” (Mançano Fernandes, 2009: 57-58).

Como “proceso multisectorial” que involucra la inversión de infraestructura en transporte, telecomunicaciones y energía (Zibechi, 2006, 1), la iniciativa requiere, como diseño y voluntad dominante de integración, en su urgencia de interconexión, construir y activar “narrativas de desarrollo promesante” (Antonelli, 2009) integral, integrado e incluyente (Arias Toledo, 2009).

Se trata de organizar el espacio geográfico en base al desarrollo de una infraestructura física de transporte terrestre, aéreo y fluvial; de oleoductos, gasoductos, hidrovías, puertos marítimos y fluviales y tendidos eléctricos y de fibra óptica, entre los más destacados. Esas obras se materializarán en doce ejes de integración y desarrollo, corredores que concentrarán las inversiones para incrementar el comercio y crear cadenas productivas conectadas con los mercados mundiales.

Para poder llevar adelante este megaproyecto es necesario remover las “barreras” físicas, normativas y sociales, lo que supone realizar grandes obras, armonizar las legislaciones nacionales de los doce países implicados en la IIRSA y ocupar los espacios físicos claves que suelen tener baja densidad de población pero guardan las principales reservas de materias primas y biodiversidad. (Zibechi, 2006: 1)

Por lo cual “superar” y “corregir” las “barreras normativas” y “barreras sociales” (Zibechi, 2006: 3-4) en beneficio de la postulada hermandad binacional y sudamericana implica, también, vencer las “trabas” (Zibechi, 2006: 3) que suponen las resistencias locales ante el avance de estas iniciativas regionales (Arias Toledo, 2009).

Dentro de esta macroestrategia hegemónica “trans-territorial” (Mançano Fernandes) que atraviesa y re-partee diferentes territorios nacionales en sus diversas escalas hemos iniciado nuestro recorrido por el Eje Andino del Sur (del norte al sur de Argentina y Chile) y el Eje del Sur (Talcahuano y Concepción, Chile; Neuquén y Bahía Blanca, Argentina), ambos “con vistas a crear un espacio

qué tipo de proyectos son necesarios en cada subespacio” (Arias Toledo, 2009: 103) (BID, 2003).

común para la inversión” (Iglesias en Menna, 2008: 169). En ellos, se ha previsto la realización de tres corredores bioceánicos que atraviesan de este a oeste el territorio argentino, con el objeto de facilitar la salida a las exportaciones por el océano Atlántico y Pacífico y conquistar nuevos mercados: el corredor norte, el corredor centro y el corredor sur.

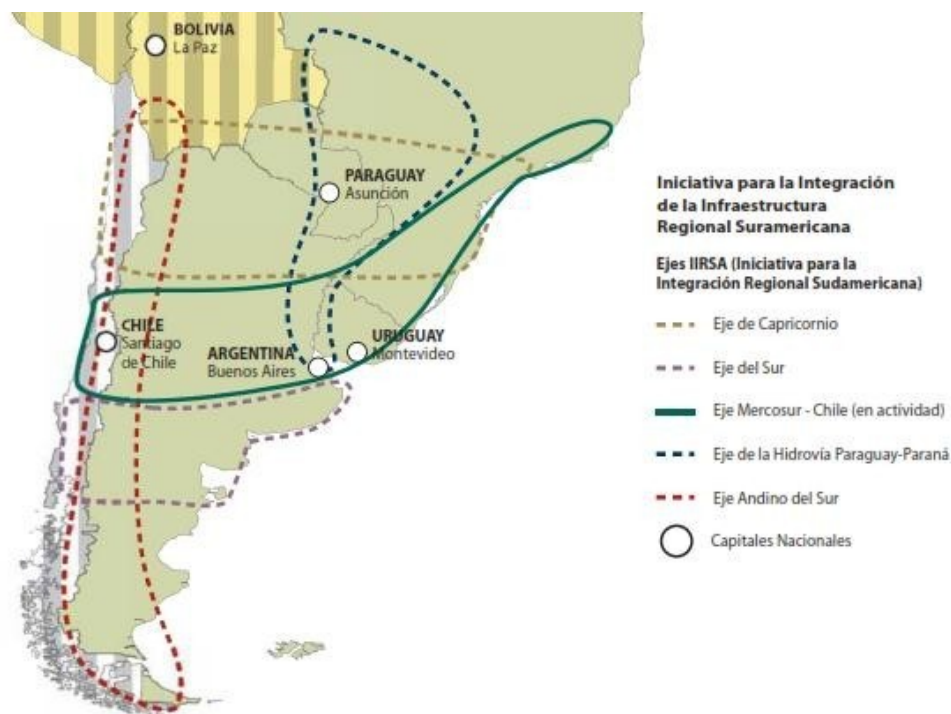


Figura 13: Fragmento de Mapa de IIRSA. (PET. 2008: 35).

Nos focalizamos en este último corredor con especial atención a las sublíneas propuestas. Si bien el Eje del Sur propuesto por IIRSA solo atendía al Corredor Bioceánico del Sur o Corredor Bioceánico Norpatagónico⁹⁷ (CBNP) que se extiende desde Buenos Aires (Argentina) hasta Concepción (Chile), la bioceanidad patagónica se ha ampliado, contemplando otros dos corredores. El primero es aquel que conecta a Comodoro Rivadavia (Argentina) con Puerto Chacabuco (Chile) y el segundo conecta a Río Gallegos (Argentina) con Puerto Natales (Chile) y Punta Arenas (Chile). El Corredor Bioceánico patagónico es un diseño de transporte multimodal⁹⁸ que comunica por vía terrestre distintos puertos del lado del Océano Atlántico y Pacífico. Ahora bien, para facilitar el transporte de mercadería en el menor tiempo posible y disminuyendo costos, los proyectos bioceánicos necesitan de la adecuación y potenciación de

97 Antonio López Crespo, asesor de la Secretaria de Política Económica del Ministerio de Economía de la Nación y Asesor de la Fundación FINES, define al Corredor Bioceánico Norpatagónico como una “herramienta”, un “sistema” y una “plataforma” (Resumen ejecutivo, 2008).

98 “Los sistemas operativos de transporte multimodal, destinados a articular el transporte de mercancías combinando diferentes modalidades de transporte –ferroviario, carretero, aéreo, fluvial o marítimo– bajo combinaciones de tiempo que optimicen la llegada de las mercancías al destino” (Camacho, Molina, 2006: 312-313).

determinados y estratégicos pasos de frontera internacionales. Estos corredores forman parte de este ordenamiento y disciplinamiento territorial *en-clave* extractiva que persigue la integración binacional (Argentina-Chile) en el marco de este diseño de integración regional desplegado por IIRSA. A su vez, el corredor biocénico se enlaza a la Ruta nacional 40 a través del paso fronterizo internacional Huemules

Para la concreción del corredor biocénico, es determinante la pavimentación completa de la ruta nacional 260 en los tramos entre el empalme con la ruta 40, la provincial 51 y el hito 50 en el límite con Chile, ya que los corredores biocénicos del comercio internacional constituyen un sistema privilegiado para favorecer el desarrollo del comercio internacional, estructurándose sobre la base de elementos geográficos, políticos, comerciales, jurídicos, sociales y ambientales. (Dirección Nacional de Vialidad- unidad ejecutora, 2011)

Nombre del Paso	HUEMULES	
Países que vincula	Argentina – Provincia de Chubut	Chile – XI Región, Provincia y Comuna de Coyhaique
Localidad fronteriza	Lago Blanco – 33 Km.	Coyhaique – 54 Km.
Otras Localidades	Río Mayo – 150 Km.	Balmaceda – 5 Km.
Ubicación	45° 54' 54" latitud sur – 71° 38' 39" longitud oeste	
Aspectos geográficos	Ubicado a 650 metros sobre el nivel del mar, relieve arenoso y pedregoso con temperaturas medias de 15° en verano y – 5° en invierno	
Temporalidad	Permanente	
Vías de acceso	Ruta Nacional N° 26	Ruta Internacional CH 245

Tabla 3: Paso Huemules. (Fuente: IIRSA, 50).



Figura 14: Mapa Red vial de Corredor Bioceánico de la Patagonia.

El paso Huemules es, entonces, ese *en-clave* que conecta Argentina y Chile como salida bioceánica a partir del corredor bioceánico Comodoro Rivadavia (Argentina)-Puerto Chacabuco (Chile) y de la Ruta 40. En este paso convergen y se comunican dos particiones (vertical y horizontal) territoriales para facilitar el transporte de recursos no renovables en territorio, a través de la ruta nacional 260.



En el eje andino del sur encontramos la Ruta Nacional 40. Atraviesa de norte a sur el oeste argentino en un trayecto vial de 5000 km. que une a Santa Cruz con Jujuy y su límite con Bolivia. En su recorrido une a once provincias: Santa Cruz, Chubut, Río Negro, Neuquén, Mendoza, San Juan, La Rioja, Catamarca, Tucumán, Salta y Jujuy. Esta ruta corre “en paralelo a la Cordillera de los Andes, el llamado Corredor Minero, columna vertebral terrestre de la IIRSA en Argentina” (Spedale, 2006). Deviene, de esta manera, en una “malla estructurante” (PET, 2008) necesaria para la extracción asegurada de “recursos naturales no renovables”, específicamente, minerales, aunque se argumente y se potencie en primer orden su valor turístico puesto que conecta once provincias que concentran un amplio, sino el mayor, capital minero argentino a extraer. Entonces, si bien se nombra “corredor minero” a una parte de esta ruta que comunica el norte argentino en su límite con Bolivia, en función de que “a lo largo de esta ruta se encuentra una gran cantidad de yacimientos con gran potencialidad minera”⁹⁹ podemos anudar el diseño de esta vía a intereses

99 PAVIMENTACIÓN DE LA RUTA NACIONAL N° 40 CORREDOR MINERO (LÍMITE CON BOLIVIA)

Permitir una comunicación más fluida y mejor conectividad a ambos lados de la frontera, a lo largo de esta ruta se encuentra una gran cantidad de yacimientos con gran potencialidad minera, de lo que es dable inferir que en el futuro eso puede tener un desarrollo importante desde el punto de vista minero. Se vincula con Bolivia con toda la zona de Uyuni, donde también existe un amplio potencial minero, por lo tanto es un eje fundamental para la minería.

megamineros en todo su recorrido y hacer extensivo este nombre a toda su trama (Oporto y Benitez, 2011).

La voluntad del Poder Ejecutivo Nacional es la de concretar la pavimentación de esta ruta en toda su extensión, a la luz del extraordinario y evidente potencial turístico, cultural y minero productivo; constituyéndose de este modo, en un eje de genuina integración Nacional a la altura de las necesidades presentes.

Su recorrido y extensión son asombrosos: Trepa hasta casi 5.000 m sobre el nivel del mar, cruza 250 puentes, toca 13 grandes lagos y salares. Atraviesa 18 importantes ríos, conecta 27 pasos cordilleranos, sirve de acceso a 20 reservas y parques nacionales y une a dos Patrimonios Culturales de la Humanidad: "Cueva de las Manos" en la provincia de Santa Cruz y "Quebrada de Humahuaca" en la provincia de Jujuy. (minplan.gov.ar) (el subrayado es nuestro)

De modo que estos proyectos norman y normalizan el territorio a partir de un modelo económico *deseado* estratégicamente consensuado en función de intereses productivistas multiescalares de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004) para facilitar el proceso de comercialización de *commodities* a través de grandes *inversiones* e *invenciones* en infraestructura.

Ahora bien, en el marco de esta iniciativa, los proyectos supranacionales deben corresponderse en cada territorio nacional y provincial con programas y planes estratégicos multiescalares, para los que lxs funcionarixs públicxs deben poner el cuerpo y darles existencia. Sin embargo, la lógica interconectada debe posibilitar observar una integración sudamericana, traducida en la inoperancia de postular la vigencia de fronteras de estados nacionales, que resultan desarticulados. De acuerdo con el planteo de Arias Toledo (2009), el espectro estatal permite, por un lado, apropiarse de proyectos que pertenecen a IIRSA (y con ello desactivar disidencias y resistencias) y, por el otro, ceder soberanía nacional a favor de una postulada hermandad sudamericana para la desposesión.

En el “Plan Estratégico Territorial 1816-2016 Argentina del Bicentenario” (2008), recuperamos, en el apartado correspondiente a la provincia de Chubut,

La nueva traza de la RN N° 40 en la Provincia de Jujuy (Corredor Minero) tiene su inicio en San Antonio de los Cobres en la Provincia de Salta (en proximidades del límite con la Provincia de Jujuy), atravesando en su recorrido las localidades de Susques, Colanzulí, Mina Pirquitas, Orosmayo, Paicone, Oratorio y Cienaguillas entre otras, culminando su recorrido en La Quiaca (límite con Bolivia).

Se encuentran elaboración los Proyectos para la posterior ejecución de la nueva traza de la RN N° 40 en la Provincia de Jujuy (Corredor Minero), para lo cual la Dirección Nacional de Vialidad ha celebrado un Convenio con la Dirección Provincial de Vialidad de la Provincia de Jujuy, por el cual la Nación transfiere a la Provincia el tramo de la antigua RN N° 40 entre el Límite con Jujuy y Abra Pampa. Asimismo en dicho Convenio la Provincia transfiere a la Nación diversos sectores de Rutas Provinciales que pasan a formar la RN N° 40 en la Provincia de Jujuy. La inversión aproximada es de \$US 150 millones (Oporto y Benitez, 2011).

dos de los mapas expuestos en los que (des)aparece la diferencia entre el “modelo actual” y el “modelo deseado” del territorio. Si en el diseño actual la meseta está pintada de violeta cuya referencia señala “área en retracción con potencialidades”, el “modelo deseado” nos muestra, en líneas azules, el diseño de infraestructura que, en parte, anteriormente hemos estudiado y hace (des)aparecer la meseta pintada de verde cuya referencia se corresponde con “áreas a consolidar”.

La provincia cuenta con abundantes recursos naturales entre los que se destacan: suelos con aptitud agrícola; hídricos, cubriendo una extensa parte del territorio; mineros, con alto valor estratégico; extenso litoral marítimo sobre el Atlántico; pesqueros diversos y áreas paisajísticas y turísticas de alta diversidad y singularidades. A la vez cuenta con la existencia de puertos de aguas profundas con características actuales de competitividad, y un sistema eléctrico provincial que vincula sus principales áreas de desarrollo, en proceso de interconexión al Sistema Interconectado Nacional (PET, 2008: 237)

De modo que *entre* el modelo actual y el modelo deseado lo desaparecido es la autonomía de los pueblos de decidir su modelo desarrollo. En palabras del informe

(...) la provincia adhiere a los lineamientos del Plan Estratégico Territorial llevado adelante por el gobierno nacional, proponiéndose contribuir a un crecimiento económico sostenido y sustentable, que preserve el medio ambiente y los recursos naturales de la región, en coordinación y consenso con los gobiernos de las provincias vecinas (PET, 2008: 241).

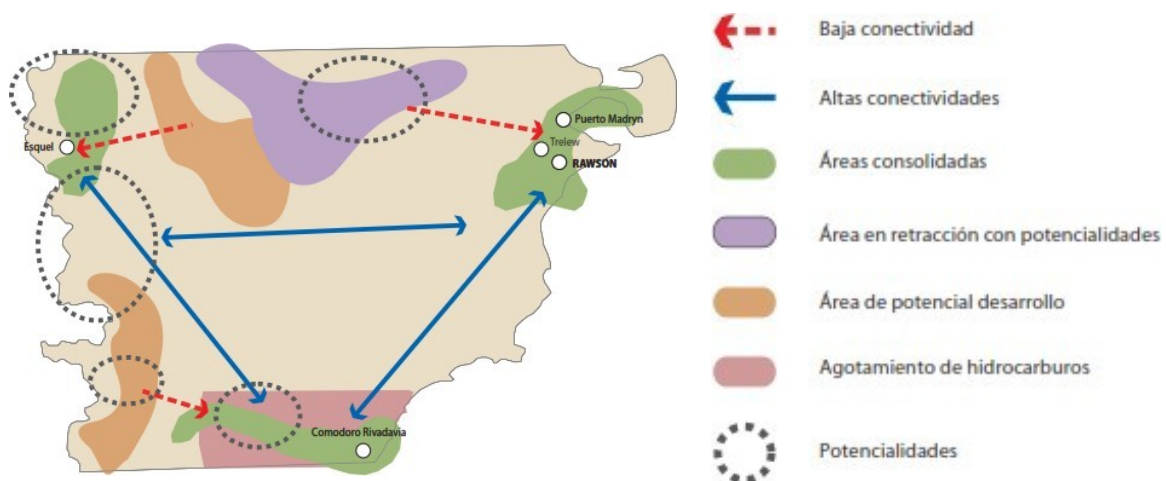


Figura 15: Provincia de Chubut. Modelo actual del territorio (PET, 2008: 238).

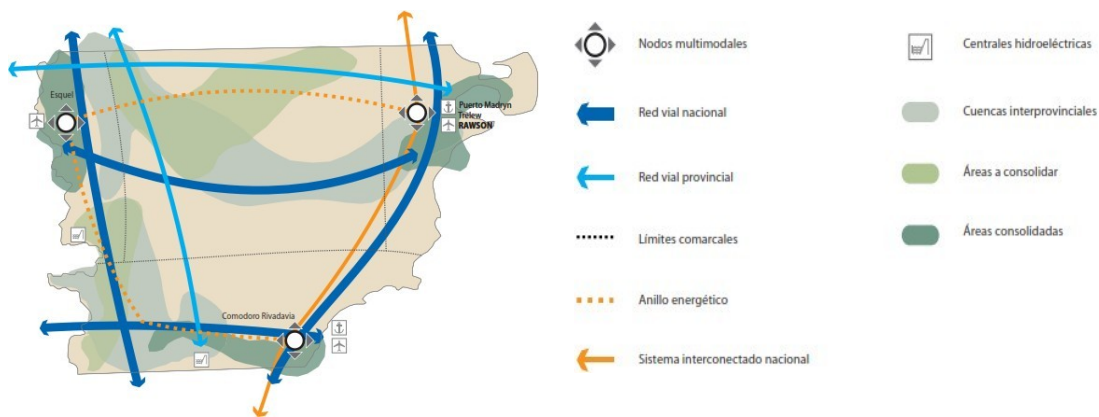


Figura 16: Provincia de Chubut. Modelo deseado del territorio (PET, 2008: 239).

En consonancia con el plan anterior, el Plan Estratégico de Infraestructura (avance 2017) hace memoria y se remonta al Plan Estratégico de Infraestructura 2006-2016 en los que se busca potenciar y fortalecer el desarrollo productivo a partir de la división y autonomía cada comuna. La iconografía y el discurso normalizado y disciplinado, de acuerdo a los postulados nacionales y transnacionales, sostienen el mapa productivo del *modelo deseado*.

Es importante destacar que en el PEI 2006-2016 se definió la organización de la infraestructura y el desarrollo económico-productivo y social desde un punto de vista comarcal, denotando sus interrelaciones a nivel provincial y regional.

(...)

Desde el poder ejecutivo se propone desde 2006 una división comarcal de la provincia, pensada como una partición institucional para la aplicación de las políticas públicas. Surgen de la particularidad de los asentamientos poblacionales frente a un territorio diverso en oferta de recursos naturales. La premisa de esta política es identificar las diversidades, reconocer las particularidades, revalorizar el diálogo y establecer una nueva escala intermedia de pertenencia e intervención para las localidades que integran cada comarca (PEI, 2017: 7-8)

Estos planes trabajan sobre la premisa de la convivencialidad armónica de distintas actividades económicas potenciadas y fortalecidas por el desarrollo del modelo minero debido a la intervención territorial en infraestructura, diversificación del empleo y programas sociales desplegados para alcanzar la *licencia social para operar* y desarticular las prácticas de resistencia del NO en distintos puntos del territorio provincial (véase Marín, 2010).

Los discursos producidos por lxs representantes comunales en torno al desarrollo de la “Matriz productiva de la meseta central”, territorio en el cual se

ubica el proyecto Navidad entre otros proyectos mineros, postulan posibles y compatibles articulaciones entre distintas actividades económicas, incluida la minería aurífera y uranífera. La potenciación y fortalecimiento del “desarrollo productivo” de la meseta central versa sobre los siguientes nueve puntos establecidos en la Declaración de Los Altares¹⁰⁰ (2010):

1. El cuidado del Agua y el Medio Ambiente, su potencial mejoramiento y uso para fines productivos tradicionales y de nuevas actividades productivas y/o extractivas en toda la región.
2. El fortalecimiento del sector ganadero con especial énfasis en la producción minifundista.
3. El desarrollo y aprovechamiento de la energía eólica.
4. El desarrollo de la exploración y explotación de los recursos hidrocarburíferos.
5. La exploración y explotación de minerales de primera, segunda y tercera categoría.
6. El desarrollo y explotación de recursos energéticos.
7. El desarrollo de un Plan Integral Turístico.
8. Fortalecimiento de las oportunidades de empleo y comercio.
9. La interacción entre subregiones y regiones de la provincia y/o de provincias vecinas.

(Declaración de Los Altares, 16/07/2010)

Estos puntos luego fueron ratificados en la Declaración de Telsen¹⁰¹ (2010) en la que se enfatiza la autonomía comarcal para decidir respecto de su modelo productivo, con lo cual busca zonificar la provincia para volver posible la explotación minera estratégica provincial, comarcal y municipal. El enunciado se vuelve réplica del avance y conformación, bajo diferentes modalidades, de colectivos de resistencia contra la megaminería en Gan Gan y Gastre, efecto de la productividad de otros colectivos del no.

100 El 16 de julio de 2010 tuvo lugar en instalaciones de la Comuna Rural de Los Altares, la vigésimo octava reunión de Intendentes y Presidentes de Juntas Vecinales de la Comarca de la Meseta Central. Allí se firmó la Declaración de Los Altares (Fuente: Diario el Chubut).

101 El 28 de octubre de 2010 se reunió la Comarca de la Meseta Central. Se realizó en la Comuna Rural de Telsen, la Trigésima reunión de Intendentes y Presidentes de Juntas Vecinales de la Comarca de la Meseta Central en la cual se firmó la Declaración de Telsen (Fuente: Diario *El Chubut*).



Figura 17: Proyectos mineros en distinto estado de avance actualizados a marzo de 2012 (www.noalalmina.org).



Figura 18: Mapa de Localización de proyectos mineros en etapa de prospección y exploración en Google Maps (actualizada al 28 de junio de 2013) Publicado en: Ministerio de Ambiente y Control del Desarrollo Sustentable. (www.organismos.chubut.gov.ar).

2.2.2. Zonificación: el reparto sacrificial

Entonces hemos decidido trabajar en el esquema minero en la meseta central, en la zona sur de nuestra provincia, en la meseta de la comarca San Jorge-Senguer, que es toda la zona sur, y posteriormente, estimamos que no en un plazo mayor a los doce meses, vamos a tener una zonificación definitiva en el esquema de minería. No quita que en el futuro y luego de establecidos estos nuevos mecanismos que tenemos planificados con la gente de la Secretaría, pueda darse la posibilidad de alguna explotación en zonas determinadas como puede ser la zona de Gualjaina que es muy cercana a la zona de Esquel, está apenas a 65 Km, en una primera etapa con el desarrollo de lo que es oro, pero alivianar fundamentalmente, y creo que a partir de ahí con un trabajo serio, perfectamente comunicado en el esquema del Ministerio de Ambiente que trabaja permanentemente con nosotros en

todos estos temas, vamos a tener la oportunidad de avanzar con otros esquemas mineros como los que se han venido planteando sobre las posibilidades de desarrollar otras áreas cercanas a Esquel. Hoy por hoy, el Gobernador ha vedado esta posibilidad justamente porque queremos reinstalar el tema minero, y no sería bueno avanzar sobre las áreas que han generado el conflicto, sino sobre otras áreas que permitan desarrollar una economía sustentable, con todo el respeto al medio ambiente y fundamentalmente tratando de demostrar que es un buen negocio para todos los chubutenses, y para eso también hay que trabajar en materia tributaria y en materia de asociativismo, si se quiere, con la empresa estatal Petrominera (Norberto Yahuar, 2008)

El discurso hegemónico actualiza un “dispositivo de visibilidad” (Vauday, 2009) y un único modo de nombrar, objetivar y registrar el mundo en el que el territorio se reduce y se resume a cantidad y calidad de recursos renovables y no renovables valuados para ser explotados y mercantilizados, distribuidos en diferentes espacios que inaugura nuevas lógicas productivistas hegemónicas de circulación, intercambio e interconexión (im)posibles entre los elementos que se reparten en ese espacio y en ese tiempo (Foucault, 2010).

Hablar de recursos naturales es hablar de recursos que, por su propia naturaleza, existen independientemente de la acción humana, por lo que no están disponibles de acuerdo con el libre arbitrio de quien quiere que así sea.

Así, no es sin consecuencias políticas y ambientales que se aplica, en el caso de los recursos naturales, el principio liberal de la libre movilidad de los factores que está en la base de las teorías clásicas de la economía. La accesibilidad a los recursos naturales, así como su transferencia, revelará la naturaleza de las relaciones sociales de poder entre los *del lugar* y los de *afuera del lugar* de donde se encuentran. Las fronteras, los límites territoriales, se imponen como fundamentales para entender las relaciones sociales de poder, lo que implicará relaciones de pertenencia y extrañamiento (un nosotros y un ellos), así como relaciones de dominación y explotación, a través del espacio, por la apropiación/expropiación de sus recursos. (Porto Gonçalves, 2006: 58-59)

El avance sobre la *zonificación definitiva de la provincia de Chubut* puede ser leído, en esta propuesta (véase también Marín 2010 b), como una macro-intervención estratégica socio-territorial en términos de una *política pública con intereses público- privados* en tanto actividad o gestión de una autoridad provincial en consonancia con autoridades nacionales y municipales que busca garantizar la seguridad jurídica, efecto de las modificaciones legislativas en la década de los noventa, a capitales transnacionales para que, pese al rechazo y resistencia legítima de las poblaciones, la lógica del capital logre imponerse.

La bio(tánato)política de zonificación consiste, en un primer momento, en mapear, relevar y cuantificar bienes naturales que, en el orden policial (Ranciére; 1996), en este régimen discursivo bio(tánato)político, aparecen nombrados como “recursos naturales” y, por tanto “disponibles”, para luego, georreferenciar, delimitar y administrar dicha “disponibilidad” de acuerdo a su cuantificación, rentabilidad y “sensibilidad socioambiental” que (des)afecte esos “recursos”. Tal escisión establece, en efecto, “zonas de sacrificio”, -territorios socialmente vaciables” (Svampa, Solá Álvarez y Bottaró; 2009) “territorio eficiente” / “territorio vaciable” (Svampa; 2009: 45)- y “zonas libres de sacrificio”, áreas provisoriamente libres de explotación, como regla operatoria para zonificar. En este reparto, Chubut aparece “partida en pedazos con nosotros adentro”, fragmentada en “zonas limpias” y “zonas sucias” (vecinos informan a vecinos, 2007).



Figura 19: Fragmentos de cartilla informativa Vecinos informan a Vecinos (septiembre de 2007) (www.noalamina.org).

La denominación “zona de sacrificio” repone un presente próximo de disponibilidad respecto del carácter provisional de las “zonas libres de sacrificio”. La excepción no es definitiva, sino “temporal”, del orden de la “suspensión *entre* la vida y la muerte” (Esposito, 2011), lo que recupera el carácter efímero de la “indisponibilidad” postulada. “Esta condición provisoria ingresa dentro de “los tiempos del mineral” e inaugura una temporalidad otra en la que queda colonizada y capturada la *disponibilidad de los espacios y tiempos por venir*” (Antonelli, Cerutti, Marín, Orellana y Gómez, 2014). En este sentido, la denominación “zonas libres de sacrificio” instituye otro régimen de luz y lenguaje que actualiza la vulnerabilidad de cuerpos y territorios, parcelas de humanidad expuestas a su (des)aparición, como modo (uno, homogeneizador, para decirlo con Mançano Fernandes) de existencia – exposición y figuración–, permanencia y expansión del modelo, puesto que el extractivismo se realiza en los cuerpos (véase Bauman, 2012).

En nuestra lectura, reelaboramos el concepto de “dispositivo sacrificial” (Nancy, 2002), a partir del “sacrificio extractivista”, para pensar la técnica de la zonificación como una posibilidad de la técnica biopolítica, su posibilidad sacrificial.

Este *dispositivo sacrificial* como régimen de luz y lenguaje despliega su voluntad de captura, apropiación, “disponibilidad” y despojo de cuerpos, territorios, tiempos, energías en el (neo)extractivismo predatorio. Este dispositivo se fundamenta en modos de ejercicio de la violencia (i)legítima que exige, en su operatoria utilitaria, sacrificar para preservar; esto es, instalar la posibilidad de hacer morir, de dejar morir una parte en beneficio de la “salvación”, preservación, de otra que busca imponerse, instrumentalización de la vida que acontece con este intercambio; selección, criterio y decisión sacrificial que habilita y autoriza esta tánato-política. La maquinaria sacrificial requiere, en su lógica de funcionamiento, establecer zonas de indistinción, de indiferencia, umbrales de indecibilidad en los que se actualice toda y cada vez su poder instituyente de y *entre* cesuras fundacionales: “zonas de sacrificio” y “zonas libres de sacrificio” (véase Cerruti, 2010).

2.2.3. Desmontar y remontar el chenque

Dentro de la implementación de la zonificación se llevó a cabo el traslado del “chenque”, cementerio mapuche-tehuelche ubicado en el “área de impacto directo” del yacimiento Navidad, proyecto minero construido y emplazado en la meseta central de la provincia de Chubut, *entre* las localidades de Gastre y Gan Gan, como ya hemos mencionado (véase Aranda, 2010).

Nuestro análisis recupera los Estudios de Impacto Social y Ambiental presentados por las consultoras Rehuna S.A. y MWH para IMA SA, Aqueline Resources y Minera Argenta, subsidiaria de PAS en 2003, 2006, 2007 y 2011, de acuerdo con la normativa minera y ambiental vigente. Para este apartado, recuperamos los fragmentos en los cuales se aborda la problemática del *chenque*.

El informe del 2003 hace ingresar el “hallazgo” de este “sitio arqueológico”, durante la etapa de prospección, en el “área de impacto directo” de Navidad y considera dos dimensiones: la posibilidad de que sea un enterratorio aborígen y la “significación” de este sitio para las comunidades y aldeas de la región como parte del cálculo estratégico de intervención.

Resulta significativo para nuestro análisis considerar que, en la cronología elaborada por este estudio, el “descubrimiento” de este *chenque* se produjo, en primera instancia, por la empresa antes que por las personas “superficiales” respecto de los cuales el informe afirma “no tenían conocimiento del *Chenke*, no hay indicios de vinculaciones” (Rehuna, 2003: 17).

El descubrimiento de la presencia del Chenke por parte de los superficiarios del área se produjo con posterioridad al hallazgo por parte de La Empresa. Se asignó un equipo de profesionales a los efectos de determinar las características del sitio, su datación y rasgos principales en cuanto a genealogía y características socio culturales.

Asociado al enterratorio o *Chenke*, se encuentra un alero en el que se detectan pinturas rupestres –tipo grecas- y un picadero de lascas. Considerado en conjunto, el sitio podría ser una unidad ceremonial compuesta perteneciente a grupos cazadores-recolectores.

En cuanto objeto arqueológico, la importancia del sitio radica en la información que de los restos pueda obtenerse respecto de los cazadores-recolectores que vivieron en el área entre 400 y 800 años AP.

Por otra parte, como lugar sagrado o sitio ceremonial de pueblos originarios, es factible una reconstrucción genealógica a través de la que sea posible conocer el linaje de pertenencia de los restos y su relación con los pobladores actuales de la región (Rehuna, 2003: 16-17).

Tras el “descubrimiento” de este enterratorio aborígen, un alero con pinturas rupestres y un picadero de lascas, el estudio identifica los grupos de interés, en su “número y complejidad”, que pudieran estar “directamente involucrados”. Este grupo queda conformado por la empresa, las personas “superficiarias”, autoridades provinciales, investigadores y posibles descendientes o pertenecientes a estos pueblos indígenas (Rehuna, 2003: 17) cuya “presunción de relaciones de antigüedad cultural y biológica *entre* tales sitios arqueológicos y comunidades indígenas que habitan actualmente *entre* Gan Gan y Gastre” (Rehuna, 2006: 100. Destaque nuestro) aparece informada en el estudio de 2006.

Los representantes de La Empresa, los profesionales competentes, y las autoridades provinciales coinciden en la importancia material, histórica y simbólica del sitio.

Se establece como prioritario que los miembros de los grupos pertenecientes o descendientes de pueblos indígenas tomen conocimiento del estado actual del hecho; propiciando una resolución que tome recaudos para salvaguardar los legítimos intereses de las diferentes partes.

Por las características de la perforaciones programadas, las condiciones del suelo y los recaudos que se tomaran, no hay peligro de dañar el sitio; para ello se propuso un monitoreo de la perforación tendiente a prevenir cualquier tipo de impacto sobre el sitio. Las pinturas del alero del sitio han sido relevadas por un equipo de

geólogos con el objeto de rescatarlas ante la posibilidad de vibraciones o movimiento de suelo. La continuidad de otras fases contempla puntos a resolver. El más importante se resume en la continuidad del Chenke en el área o su rescate y relocalización. Una alternativa consiste en hacer partícipes a los descendientes o pertenecientes de pueblos originarios de las acciones que se lleven a cabo al respecto. La existencia de comunidades indígenas en la región indica como necesario informarlas sobre el hallazgo y las condiciones actuales. Los grupos de interés de mayor relevancia, son los referentes y miembros de las comunidades de la zona y los arqueólogos que trabajan en el área, con la apoyatura del área de cultura y patrimonio cultural de la provincia (Rehuna, 2003, 17).

La sacralidad aborígen georeferenciada (véase Antonelli, 2010) se constituye en un problema que afecta al modelo megaminero en su implementación, ya que es la prueba de que es territorio indígena. Como señala Luis Claps (2007a y b), en el centro del yacimiento se encontraba emplazado un “chenque”, un cementerio mapuche-tehuelche, “único conflicto social potencial” (Claps, 2007b). Cuando la firma trasnacional IMA Explorations anuncia que en el yacimiento había un *chenque*, prueba de que era territorio indígena, enuncia que este sería trasladado.

En otro orden pero en igual importancia, la existencia del sitio arqueológico ubicado en un área clave puede tener derivaciones de los más variados matices según las acciones que se susciten sobre el sitio en la etapa exploratoria y también según las reacciones que puedan devenir le los diferentes grupos de interés. (Rehuna, 2003: 17)

De acuerdo con la lectura de Luis Claps, la empresa se constituye, públicamente, como “protectora” del cementerio y, en consecuencia, denuncia su hallazgo ante la Dirección de Cultura, de acuerdo a la Ley provincial 3559 (Régimen de las Ruinas y Yacimientos arqueológicos, antropológicos y Paleontológicos)¹⁰². Establecido el “dato” y la “evidencia” de la superposición del

¹⁰²El hallazgo de sitios de valor arqueológico, su descripción y ubicación obran en los Informes de Impacto Ambiental anteriores (Abril 2003, abril 2004 y febrero 2005) y han sido denunciados oportunamente a la Subsecretaría de Cultura y a la Dirección General de Minas y Geología (Rehuna, 2006: 100).

A partir de los estudios realizados, la Subsecretaría de Cultura (ahora Secretaría), órgano de aplicación de la Ley 3559/90 de “Régimen sobre ruinas y yacimientos arqueológicos, antropológicos y paleontológicos”, tomó conocimiento de esa problemática y convocó a tres reuniones: una en el CENPAT (Puerto Madryn) y dos en su sede en la ciudad de Rawson. En tales reuniones, en las que participaron las anteriores autoridades de la Secretaría de Cultura, representantes de la Empresa y el equipo científico, se acordó controlar la integridad de los sitios durante la etapa de exploración, mediante:

- a) cercado del área alrededor de los mismos;
- b) anulación de una huella que pasaba entre los sitios;
- c) monitoreos mensuales o bimensuales por parte del equipo científico.

Para controlar potenciales alteraciones naturales en el chenque y el alero con pinturas rupestres, se diseñó una metodología ad hoc que consistió en:

yacimiento y el cementerio, una de las estrategias discursivas biopolíticas consiste en zonificar la constitución del espacio intercultural *entre* quienes componen y se re-parten en este escena, integrada por actores y saberes heterogéneos y asimétricos. Entonces, se conforma una “mesa chica” integrada por la empresa minera, la Secretaría de Cultura de la Provincia y el Centro Nacional Patagónico (Cenpat-CONICET) “en la que cada actor se aporta legitimidad recíprocamente: la secretaria de Cultura se apoya en el equipo técnico del Cenpat, éste en las facultades decisorias de la secretaria, ambos en el “consentimiento” de las comunidades (que ellxs mismxs gestionan), y la empresa, finalmente, resuelve su problema” (Claps, 2007). En este sentido, la empresa, además de aportar su “saber técnico”, se muestra “sensible” ante las necesidades de las comunidades, práctica que se enmarca en una “lábil filantropía corporativa” (Antonelli, 2009: 77) conocida como Responsabilidad Social Empresaria¹⁰³ (RSE). La Dirección de Cultura, en tanto organismo parte del Estado “como garante-contralor y, por tanto, corresponsable de la industria” (Antonelli, 2009: 77) aporta su capacidad instituyente en la toma de decisiones.

Por recomendación del equipo científico y de la Secretaría de Cultura, la Empresa IMA comenzó un estudio de impacto social (área socioeconómica) que contemplaba interiorizar a las comunidades aborígenes de la zona sobre la existencia de los sitios arqueológicos y conocer su postura y opinión en relación con la conservación de los mismos.

Como parte de estas acciones, a partir de septiembre de 2003 se realizaron cuatro reuniones: dos en Blancuntre y dos en Gastre. En las mismas, además de informar sobre el estado de los sitios y las posibles acciones de rescate, se expuso la postura profesional del equipo científico de conservar y resguardar los mismos mientras no existiera clara certeza de riesgo de destrucción. En el caso de riesgo, sea porque el estado provincial otorgara el permiso para la explotación minera en ese lugar o por cualquier otra causa comprobable y evidente, se recomendó aplicar los principios de la arqueología de rescate y realizar el salvajate de esos sitios. Por último se destacó que, previamente a cualquier trabajo, se debería contar con la autorización expresa de la

-
- Seleccionar grietas en el alero, medirlas con calibre digital y tomar fotografías de cada una, de las pinturas rupestres y de la planta del alero.
 - Instalación de una retícula de cables de acero sobre el chenque: la retícula se utilizaría como referencia para controlar -mediante observación directa y fotografías- eventuales movimientos o extracciones intencionales de las piedras.

Por su parte, la Empresa se comprometió a controlar que ninguna persona ajena a ella se introdujera en el sector cercado, así como a evitar daños sobre esos sitios.

Los monitoreos se realizaron entre septiembre del 2003 y marzo del 2005. Todas estas medidas permitieron la conservación de los sitios sin que se hayan detectado alteraciones de importancia (Rehuna, 2006: 100-101).

¹⁰³Como sostiene Antonelli, “tal responsabilidad se configura como un modelo de “triple hélice”: ambiental, económica y social, cuya dinámica enlazaría a empresas, Estado y comunidad como lazo ético-filantrópico para el desarrollo” (2009: 77).

Secretaría de Cultura y el permiso por parte de las comunidades aborígenes de la Meseta Centro-Norte. (2006: 101-102)

Otra estrategia consiste en soldar, soldar, hilvanar la materialidad que se ha decidido reubicable con la posibilidad, continuidad de su existencia “en otra parte” como modo de asegurar su permanencia y protección. A esto se suma la posibilidad de realizar estudios científicos de restos de materiales humanos y no humanos para futuras investigaciones, dentro de las que se cuenta estudios de ADN para comprobación de relaciones entre las comunidades aborígenes que habitan la meseta centro-norte y los restos humanos encontrados en el *chenque* y la posterior “localización del chenque, en el lugar elegido por las comunidades” (2006: 103).

La intervención de cogestión público-privada que viabiliza el traslado, mediante retóricas de intereses y preocupaciones compartidas, hace (des)aparecer, hace coincidir o vuelve compatibles los intereses del capital económico con los intereses –y derechos no reconocidos y, por tanto, no garantizados– de distintas comunidades dentro de la formulación del problema (véase capítulo 1). La eficaz estrategia discursiva biopolítica utilizada legitima las prácticas hegemónicas para lograr los consensos necesarios y poder efectivizar las exploraciones y explotaciones en esa y en otras regiones devenidas “sacrificables” en la provincia. Finalmente, este cementerio devenido vida desnuda(da) en su sacralidad, zoe, queda expuesto al sacrificio extractivo en una lógica de intercambio en la que jefe/as comunales buscan acordar el corrimiento a condición de lograr el reconocimiento de propiedad comunitaria de otros territorios.

El 28 de agosto de 2004, el presidente de la Comunidad Aborígen Blancuntre-Yala Laubat, Francisco Chiquichano, el presidente de la Junta Vecinal de Gastre, Rolando Jara, y el gerente general de IMA SA, Carlos Alberto D´amico, firmaron un acuerdo en el que se comprometían a “gestionar ante las autoridades provinciales correspondientes los siguientes temas: 1) Mensura y título de tierra comunitaria (Blancuntre, Yala Laubat y zonas aledañas), 2) Rescate y reubicación del sitio arqueológico situado en el predio del proyecto Navidad de IMA SA, 3) El derecho a la información y consulta de los aspectos medioambientales que pudieran afectar las actividades económicas tradicionales”. (Claps, 2007b. Cursivas en el original)

El presidente de esa comunidad pretendió negociar el corrimiento bajo condición de lograr “el reconocimiento legal de la posesión comunitaria” (Claps, 2007b). Presidentxs de otras tres comunidades (Agustina Catrimay, presidenta de la Comunidad Aborígen de Lagunita Salada, Cerro Bayo y Gorro Frigio; Patricio Huichulef, presidente de la Comunidad Aborígen de Chacay Oeste y Laguna Fría; y Victorino Cual, presidente de la Comunidad Aborígen Mallín de los Cual) que, en principio, mantenían una posición de rechazo y resistencia

frente al traslado envían una notificación a quien en ese momento estaba a cargo de la Secretaría de Cultura, en la que solicitan:

(...) se abstenga de seguir adelante con cualquier modificación en el Chenque que se encuentra en cercanías de la Comunidad de Blancuntre, antes de producir la consulta necesaria a nuestras comunidades y las otras comunidades de la zona. Consideramos que el destino de ese lugar y los elementos que allí se encuentran, que algunos llaman arqueológico, son de nuestros antepasados y por lo tanto sagrados (citado en Claps, 2007 b). (Véase Rehuna, 2006: 105)

La respuesta ante el petitorio consistió en diagramar otra intervención de gestión público-privada en la que se labró un acta, a fines de 2004, y en la que firman, por un lado, Agustina Catrimay, que antes había firmado el rechazo a traslado del chenque, y, por otro, en virtud de esta respuesta, se produce una división de la comunidad Blancuntre- Yala Laubat, intervención con la cual, como apunta Claps, “fundan” una tercera comunidad, “Yala- Laubat”, para que se produjera el empate necesario que le devolviera legitimidad a este reordenamiento territorial.

El 17 de febrero de 2005 tuvo lugar una reunión en Blancuntre, convocada por la Subsecretaría de Relaciones Institucionales de la Provincia del Chubut a través de la Delegación de Asuntos Indígenas. En tal encuentro y en representación de sus respectivas comunidades, Francisco Chiquichano (Blancuntre) y Eduardo Ortega Chiquichano (Yala Laubat) aceptaron el traslado del chenque. Por su parte, Agustina Crespo de Catrimay manifestó su apoyo a la decisión de la mayoría, aunque su opinión personal era que no se interviniera (Rehuna, 2006: 105)

Según lo informado en los estudios de 2006 y 2007, el corrimiento se llevó a cabo entre los días 8 y 15 de abril de 2005¹⁰⁴ (Rehuna, 2007: 55), en el marco

¹⁰⁴El 5 de abril de 2005 se llevó a cabo una reunión en el Centro Nacional Patagónico para tratar sobre el rescate del chenque. Participaron el Lic. Sergio Caviglia, (actualmente Director General de Gestión, Investigación y Patrimonio Cultural), el Sr. Cándido Sayhueque, en representación de “Asuntos Indígenas”, Francisco Chiquichano y Agustina Crespo de Catrimay por sus respectivas comunidades, integrantes del equipo social de IMA S.A. y equipo científico por el Centro Nacional Patagónico (Dra. Julieta Gómez Otero, bioantropóloga Silvia Dahinten y técnico, Sr. Roberto Taylor).

En esa reunión, el Lic. Caviglia comunicó que la Empresa IMA había informado que se retiraría del área de exploración durante los meses de invierno por las condiciones climáticas. Esto significaba que el chenque y los otros sitios arqueológicos, no contarían con el control permanente por parte del personal de la Empresa que cumple funciones en esa área. Por lo tanto, dado el amplio conocimiento sobre la existencia de este enterratorio y su cercanía a la ruta que une Gan Gan y Gastre, cabía la posibilidad de que el chenque pudiera ser saqueado. Ante el riesgo de destrucción por causas antrópicas, el Lic. Caviglia en su carácter de autoridad de aplicación de la Ley 3559- recomendó aplicar los principios de la arqueología de rescate y localizar el chenque. Luego de que todos los participantes aceptaran esa recomendación, se trataron distintos aspectos técnicos relacionados con los futuros

de un proceso sin autorización de las comunidades, que no fue previo, no fue libre y no fue informado, como establece el Convenio 169 de la OIT (Claps, 2007b).

Las mineras van hasta profanar el patrimonio de comunidades indígenas, como fue el caso del proyecto Navidad, cerca de la localidad de Gastre (Chubut). En 2005, el Parlamento Mapuche de Río Negro denunció que la empresa canadiense IMA Exploration Inc. levantó, sin previa autorización, un cementerio de la comunidad ubicado en Chubut para desarrollar allí una explotación privada. (...) El cementerio, ubicado en el centro del yacimiento Navidad, era la única prueba de que ese proyecto se encontraba en territorio mapuche, y al sacarlo del lugar, la multinacional minera hizo desaparecer esta prueba (Renaud, 2008: 11-17. Destacado en el original).

De acuerdo a nuestra lectura, estamos frente a un proceso que implica “a construcción de un tipo de territorio [que] significa, quase sempre, a destuição de um outro tipo de território” (Maçano Fernandes, 2005: 276); proceso que Maçano Fernandes denomina TDR (Territorialización - Desterritorialización - Reterritorialización), si pensamos en tres momentos analíticos. El traslado del chenque, ubicado en zonas que han resultado expuestas al sacrificio megaminero, puede ser leído como la experiencia de una desterritorialización (como categoría analítica, véase Mato, 2007) que deviene en otra reterritorialización ya que se modifican las relaciones de poder con las que el territorio se produce y se mantiene, para decirlo con Maçano Fernandes. Reterritorialización que puede ser leída como una asimétrica “tensión de territorialidades” (Gonçalves en Svampa; 2009) *entre* una visión hegemónica, utilitaria, mercantilista y otras y otras valoraciones divergentes pero legítimas del territorio y las (re)territorialidades.



Foto 54: Momentos previos a la excavación.



Foto 57: Detalle de restos de cuero debajo del individuo 1.



Foto 58: Aparición del individuo 1.

trabajos, que deberían respetar las pautas acordadas en las reuniones anteriores. Por último, los representantes de las comunidades aborígenes expresaron que designarían tres veedores por cada una de ellas para supervisar el traslado del Chenque. La fecha convenida para comenzar los trabajos de rescate sería el 8 de abril (Rehuna, 2006: 105-106).



Foto 65. Relocalización de los restos óseos por parte de integrantes de las comunidades indígenas del Centro Norte de Chubut.



Foto 66. Idem foto 65.



Foto 67. Ofrendas durante la relocalización.



Foto 68. Armado del nuevo chenque.



Foto 69. Finalización de la construcción del nuevo chenque.

Figura 20: Imágenes de la excavación del *chenque* (Rehuna, 2006: 166-172).



Figura 1. División departamental de la provincia de Chubut. En otro color se encuentran los departamentos donde se ubican las comunas rurales más cercanas al proyecto.

Fuente: elaboración propia en base a información del IGN.

C1280

Página 14 de 299

Figura 21: Proyecto Navidad. Actualización IIA (Informe Rehuna, 2007: 55).

El corrimiento se efectúa en momentos previos a la compra del proyecto Navidad por parte de Pan American Silver, con lo cual al momento de adquisición de este proyecto este ‘dato’ ya no existía. En el informe elaborado por la consultora MWH en 2011, las poblaciones aborígenes aparecen nombradas como “comunidades rurales”. Significativamente, el informe de 2011 no nombra las comunidades indígenas al momento de describir las comunidades cercanas al proyecto Navidad sino que las describe como “comunidades rurales” (MWH, 2011: 101-110). La presencia de “comunidades indígenas” aparece en el apartado titulado programas locales dentro de relaciones comunitarias (MWH, 2011: 172-185).

Mientras se negociaba el traslado del cheque, en la corte de British Columbia, Canadá, dos empresas transnacionales dirimían y se disputaban la propiedad de este proyecto (que forma parte de un megaproyecto en el que también está involucrado el yacimiento Calcatreu): IMA. Explorations S.A. y Aquiline Recourses.

En el año 2001, la compañía Normandy da a conocer las “anomalías de Sacanana” que conduciría a la posterior invención de Navidad. A comienzos de 2002, Newmont Mining compra Normandy, y con ello, los proyectos Calcatreu (Río Negro) y Sacanana (Chubut). Sin embargo, Newmont decidió abandonar las operaciones en Argentina y no quedaron registrados estos datos. Cuando esta firma decide vender la información de Calcatreu, se confecciona un acuerdo de confidencialidad para que no se filtrase o revelase la información, que obligaba a las empresas interesadas en la compra a suscribirlo. En septiembre de 2002,

IMA Exploration suscribe ese acuerdo y accede a esa información. Cuando uno de los geólogos accedió a la información del proyecto en venta, Calcatreu, también accedió a la información de las ‘anomalías de Sacanana’. El 6 de diciembre de 2002, IMA inscribió en la Dirección de Minas y Geología estas anomalías. A fines de enero de 2003, Aquiline Resources compra el proyecto Calcatreu. En mayo de 2003, se inicia el conflicto, ya que cuando Aquiline quiso registrar los datos obtenidos estos ya habían sido ingresados. El marzo de 2004, esta firma presentó una demanda ante la Corte Suprema de British Columbia, Canadá. En el 2005, se inician, en este país, las audiencias (véase Claps y Huircan, 2007).

I.M.A. argumenta que uno de sus geólogos encontró rocas con mineral cerca de un puesto de campo, y fue éste el inicio del proyecto Navidad. La compañía dice también que puede probar años de trabajo en la zona y que la información obtenida de esas exploraciones incluye ese proyecto. De acuerdo a Aquiline, ambas compañías estuvieron entre otras varias que firmaron un pacto de confidencialidad para investigar en la zona cercana a la propiedad Calcatreu que la compañía minera Newmont puso en venta, hace algunos años, en Río Negro. Aquiline acusa a IMA de usar indebidamente lo que se llama Bulk Leach Extractable Gold, que le fuera revelado en el marco de ese pacto, y luego se abrió para ir tras Navidad con esa información. IMA responde que Aquiline no se interesó por Navidad, sino que prefirió ir por Calcatreu. En sus presentaciones judiciales, IMA admitió haber usado la información de Newmont, pero alega que no estaba incluida en el acuerdo de confidencialidad. Al comenzar a saberse que Navidad sería un yacimiento espectacular, Aquiline presentó la demanda legal contra IMA. (Fuente: www.minesandcommunities.org; www.ecoport.net.)

Según el Snowden de diciembre de 2007, el 18 de octubre de 2006 se firma un Acuerdo Provisorio de Desarrollo del Proyecto (APDP) entre las empresas “propietarias” que forman parte en este conflicto, en el cual la firma transnacional Aquiline, bajo la figura de “fideicomisario”, posee el proyecto mientras espera la definición respecto de “la identidad del dueño definitivo”. El acuerdo ha previsto un programa de gestión temporal que asegure la continuidad de Navidad, en beneficio de quien se decida sea su “dueño definitivo”.

La Corte Suprema de British Columbia le confirió la propiedad del Proyecto Navidad a Minera Aquiline el 14 de julio de 2006, luego de un litigio judicial con IMA Exploration Inc. (IMA), en el que se determinó que IMA había violado un Acuerdo de Confidencialidad con Minera Normandy Argentina S.A. (Minera Normandy), que por ese entonces era subsidiaria de Newmont Mining Corporation. Minera Normandy fue posteriormente adquirida por Aquiline y pasó a denominarse Minera Aquiline. IMA apeló el fallo del tribunal de primera instancia al

Tribunal de Apelaciones de British Columbia, que denegó la apelación en su fallo del 7 de junio de 2007. En septiembre de 2007 IMA presentó una Solicitud de Permiso para Apelar a la Corte Suprema de Canadá, respecto de la cual no se ha fallado aún a esta fecha. El APDP permanecerá en vigencia hasta tanto se haya tomado una decisión definitiva en cuanto a la propiedad del Proyecto. (Snowden; Aquiline Resources Inc.: Proyecto Navidad, Provincia de Chubut, Argentina, Informe Técnico; diciembre de 2007; disponible en: www.aquiline.com)

Las partes en disputa en este ritual judicial son dos firmas transnacionales que batallan las titularidades –“propiedad”– de los proyectos (bienes materiales e inmateriales, devenidos, en esta lógica (des)apropiatoria, “recursos naturales”), en territorios judiciales ajenos a las territorialidades donde se encuentran estos yacimientos.

2.2.4. Proyecto de Zonificación Provincial

En 2011, durante la gestión de Mario Das Neves, se da a conocer un proyecto de zonificación provincial “Sistema de Información Geográfica para el Ordenamiento Ambiental Minero de Chubut (SIGOAM)”. Este proyecto diseña un ordenamiento territorial estratégico que surge de cierto uso de técnicas estadísticas y matemáticas y busca establecer criterios para el desarrollo de la actividad en la provincia. Para que la construcción del Mapa Ambiental Minero estableciera, fundara y definiera criterios de zonificación para la actividad definida como “disparador[a] del desarrollo” (SIGOAM, 2011: 7), se utilizaron dos herramientas complementarias del campo de la geoinformática, el Sistema de Información Geográfica (SIG) y los Sistemas de Soporte a la Decisión Espacial (SSDE).

En este diseño, el Estado y sus dependencias multiescalares se reservan la competencia de decidir respecto a la planificación y ordenamiento territorial para organizar la ocupación y uso del territorio, vinculando esta competencia al rol del Estado como “guía” adecuada para las inversiones. En este sentido, la zonificación se presenta como estrategia de intervención socio-territorial orientada a “la generación, recomposición y/o mejoramiento de las tramas productivas locales y su integración dinámica a las cadenas de valor, de modo tal que se produzca un incremento en los ingresos y en las oportunidades de empleo” (SIGOAM, 2011: 7); retórica que actualiza cierto poder de la actividad de generar “un derrame económico local y regional muy importante” (SIGOAM, 2011: 7).

El estudio establece, por un lado, cinco variables a las que se les asignan en el marco del informe coeficientes distintos: “restricciones legales”¹⁰⁵, “presencia

¹⁰⁵“Corresponde a las capas formadas por mapas de reservas naturales protegidas, colonias aborígenes, ríos y cursos de agua permanente, etc.” (SIGOAM, 2011: 26).

de agua superficial”¹⁰⁶, “presencia de actividades económicas”¹⁰⁷, “deterioro del suelo”¹⁰⁸ y “valor paisajístico o sensibilidad visual”¹⁰⁹ que se las hace jugar con “categorías de sensibilidad socio-ambiental” que tienen diferente gradación: “1. Intangibles, 2. Área de Sensibilidad Socio-Ambiental Muy Baja, 3. Área de Sensibilidad Socio-Ambiental Baja, 4. Área de Sensibilidad Socio-Ambiental Media, 5. Área de Sensibilidad Socio-Ambiental Alta y 6. Área de Sensibilidad Socio-Ambiental Muy Alta” (SIGOAM, 2011). Esta ponderación atiende (construye) variables, valoraciones y percepciones subjetivas postuladas sobre áreas sensibles en cuestiones socioambientales, para trabajar sobre la prevención/previsión/control de conflictos.

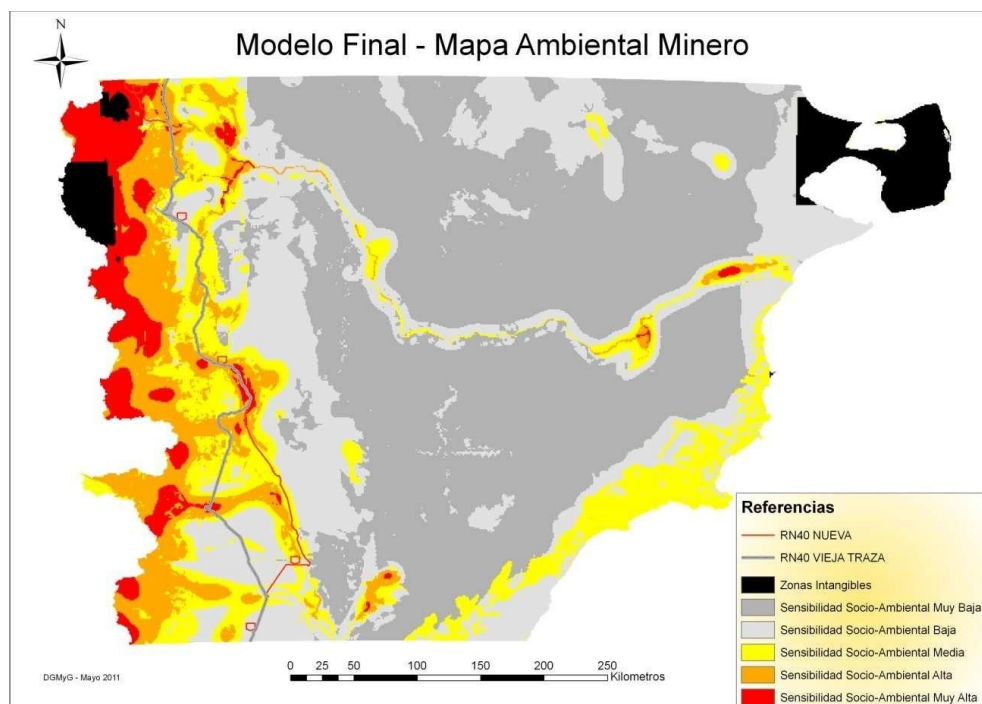


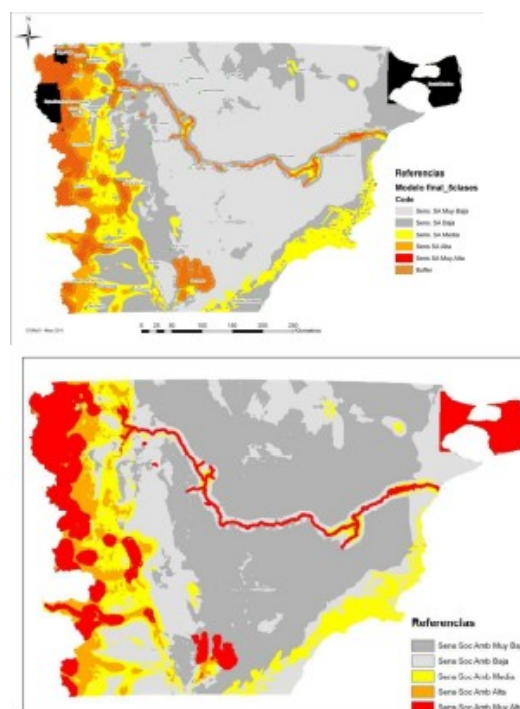
Figura 22: Mapa ambiental minero (SIGOAM, Ficha Técnica, Marzo de 2011).

106“La presencia de agua superficial es la capa de mayor valor, considerando que posee la mayor percepción de valor subjetiva de parte de la población. Se construyó a partir del mapa de Hidrografía de Pasma –Proyecto de asistencia al Sector Minero Argentino. A este mapa se aplicó un tratamiento a fin de obtener la Densidad de Drenajes Superficiales Permanentes.” El informe indica que no se consideró el agua subterránea debido a falta de información. (SIGOAM, 2011: 26-27).

107“... la actividad agropecuaria presenta para Chubut la mayor cobertura territorial, por lo tanto se la considera como indicador de actividades económicas en el terreno. Por otro lado cuenta con una fuerte connotación subjetiva y objetiva por parte de la sociedad” (SIGOAM, 2011: 27).

108“El deterioro del suelo representa uno de los temas de preocupación global, tanto a nivel internacional como local. Para su construcción se tomó en cuenta el mapa de Desertificación de Chubut.” (SIGOAM, 2011: 27).

109Representa el área circundante a zonas naturales protegidas reservas y áreas de valor cultural. Se confeccionó un área buffer de 5 Km a las áreas protegidas y a sus caminos de acceso. (SIGOAM, 2011: 27).



Figuras 23 y 24: Mapa ambiental minero (SIGOAM, Ficha Técnica, Marzo de 2011).

En nuestra lectura, este informe no solo pretende hacer (des)aparecer las resistencias y los saberes construidos en el marco de estas luchas socioambientales que preceden (y están condicionando la producción de) este “informe técnico”, sino que, además, vuelven coincidentes las zonas donde están ubicadas la mayoría de los proyectos mineros, incluso el controvertido proyecto Navidad, con las áreas de ‘sensibilidad ambiental baja o muy baja’. Esta estratégica superposición reglamenta y zonifica la explotación minera de acuerdo con la gradación de la sensibilidad socioambiental, con lo cual en las zonas que el estudio construye como de sensibilidad baja y muy baja, se permitirían las explotaciones a cielo abierto con uso de sustancias tóxicas aun cuando mantiene la vigencia de la ley provincial 5001 (SIGOAM, 2011: 47-48).

A poco de haber iniciado su mandato, y en un contexto de intensa conflictividad social abierta por el *Famatinazo* (La Rioja) con efectos multiplicadores en Tinogasta, Belén y Andalagalá e ingreso y permanencia del conflicto y represión en agenda nacional (véase Antonelli, proyecto Secyt 2013; véase Cerutti, 2015), gobernadorxs de Jujuy, Salta, Catamarca, La Rioja, San Juan, Mendoza, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Neuquén instituyen la Organización Federal de Estados Mineros (OFEMI). Con diferentes intensidades, y con diferentes reglas en su aparecer, frente a la nacionalización del conflicto, la “alianza hegemónica” (Antonelli, 2009) resuelve la creación de OFEMI, acta de nacimiento de nuevos “estados mineros” con derivas de zonificación regional (¿supra?-¿para?) estatal, que establece otro orden soberano en la ficción dominante y consensual del “Mineralo-Estado” (Sacher, 2010).

En marzo de 2012, en el discurso inaugural del 40º periodo de sesiones ordinarias de la legislatura, Martín Buzzi declara que OFEMI significa un avance en y para la megaminería en la provincia puesto que, en su lectura, ninguna actividad productiva ha sido vetada por lo cual la generación de un “debate” puede ser benéfico para definir el desarrollo y las condiciones bajo las cuales puede llevarse adelante la actividad:

También nuestra Provincia se ha integrado a la OFEMI, con el propósito de avanzar junto a la Nación y a las numerosas provincias del país que cuentan, como sucede en Chubut, con importantísimos recursos minerales, en un debate serio, racional y responsable, como ha propiciado la propia Presidenta de la Nación, sobre las condiciones sociales, ambientales y económicas que deben acompañar el posible desarrollo de la actividad minera. Un debate que este Gobierno se propone alentar, convocando a la participación de todos los sectores y a los integrantes de esta Honorable Cámara.

(...)

Por esto tenemos la mente abierta y la mejor disposición para analizar todas las alternativas. No hemos vetado ninguna actividad productiva y estamos lejos de creer que el debate de fondo sea entre hacer o no hacer. Hemos tomado, desde siempre, un compromiso muy fuerte con el hacer, porque esto es lo que nos hizo consolidarnos como Provincia y como economía regional patagónica.

(...)

[Respecto de] la posibilidad de desarrollar la actividad minera. El debate que tenemos que dar es el de las condiciones en que puede llevarse adelante, dejando de lado posiciones de corte fundamentalista de uno y otro lado. La discusión no es por sí o por no, la discusión debe ayudarnos a fijar las exigencias sociales, ambientales y económicas que hagan posible el desarrollo sustentable de la actividad.

Es decir, tiene que existir una licencia social, una licencia ambiental y una licencia económica que garantice un beneficio cierto para la comunidad y para el Estado. (Discurso del Gobernador Martín Buzzi ante la legislatura provincial, 2 de marzo de 2012)

Poco tiempo después, Buzzi presenta el Plan Chubut 2022. Este Plan estratégico de Desarrollo Territorial Chubut 2012-2022 enlaza infraestructura y explotación de recursos naturales con la planificación de un modelo comarcal equilibrado, a partir del aprovechamiento de recursos estratégicos en cada región o microrregión. En este relato, la meseta central ingresa como zona “postergada” que requiere singular atención.

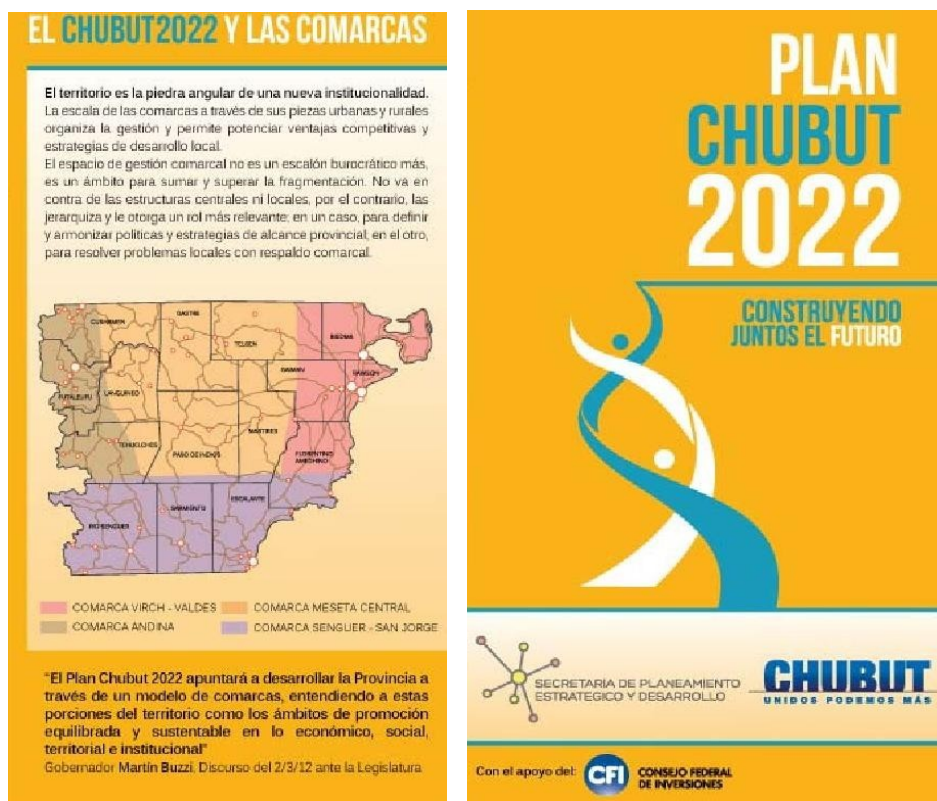


Figura 25: Gacetilla Plan Chubut 2022.

A mediados de 2012, ingresa a la legislatura provincial un Proyecto de Ley para regular las actividades Mineras e Hidrocarburíferas. Respecto de la minería, se resuelve la siguiente zonificación provincial que luego debió retirar, efecto de la resistencia y repudio a la zonificación de las asambleas de distintos puntos de la provincia.

Artículo 22.- Con el objeto de dar cumplimiento a los artículos 2° y 3° de la Ley N° 5001, se cumple con la zonificación del área apta para llevar a cabo tareas de prospección, exploración y explotación de recursos mineros, quedando delimitada la misma por las coordenadas, que se establecen a continuación: a) Paralelos 42° y 44° 30´ Latitud Sur, el Meridiano 70° de Longitud Oeste y el límite internacional Este de la provincia y b) Paralelos 44° 30´ y 46° Latitud Sur, el Meridiano 69° Longitud Oeste y el límite Este de la provincia. En esta zona se podrá desarrollar la actividad minera sin excepción, de todo proyecto que cumpla con lo normado por la presente ley. (Fuente: Texto del proyecto de Ley)

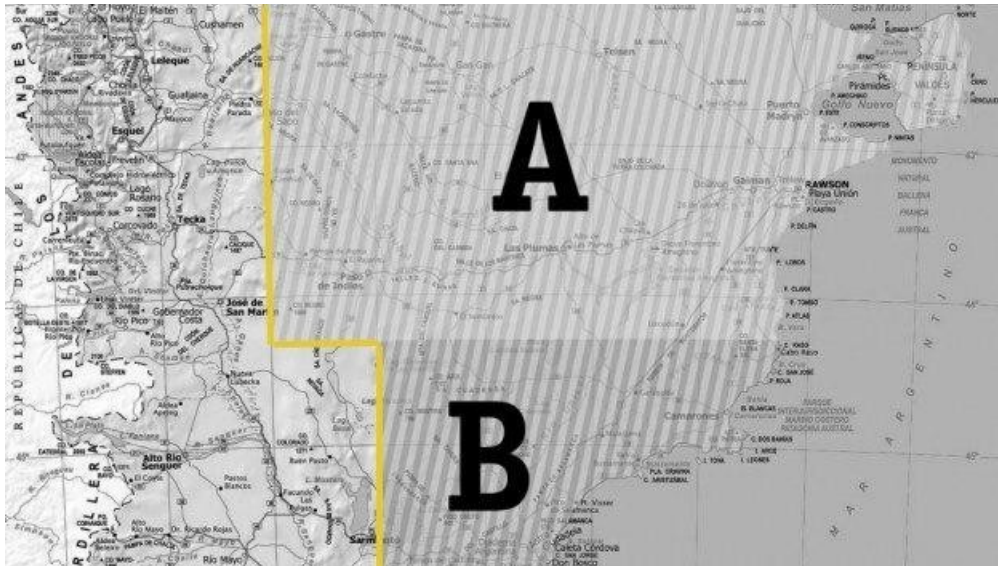


Figura 26: Mapa de Zonificación (www.noalamina.org.2 de julio de 2012).

En nuestra lectura enlazamos el proyecto de zonificación minera –que a su vez, recupera el Mapa Ambiental Minero realizado a partir de valoraciones de sensibilidad socio-ambiental– con el proyecto de zonificación comarcal, en la autonomía otorgada a cada región para decidir respecto a su modelo de desarrollo, lo que anuda, superpone capas y sutura relatos vinculados a la meseta central como zona postergada y deshabitada –la meseta convertida en desierto– al “descubrimiento”¹¹⁰ (y no construcción) del yacimiento Navidad como oportunidad socio-económica y el modelo *¿deseado?* de ‘desarrollo equilibrado’ pensado a partir del uso estratégico de recursos naturales no renovables en territorio.

[poblar la llanura] no fue suficiente para romper con el desierto teórico formado en el cruce de discursos científicos, políticos y económicos. Lejos de quedar comprometido, el desierto fue estetizado y puesto a punto por las practicas de vacío de una economía de mercado que vive de realizar sus excedentes y que, con eje en las grandes ciudades, propaga la escasez y la carencia por una llanura no estatizada hasta 1880, con la “solución final” de Julio A. Roca. Virgen por definición, porque la experiencia no empañaba la virtualidad del concepto, el paisaje se describe negativamente por un catálogo de privaciones donde la geografía se va volviendo una sola cosa con lo imaginario: sin árboles, sin cultivos, sin montañas, sin límites naturales, sin habitantes permanentes, sin viviendas, sin espíritu de progreso, sin vías de comunicación, sin instituciones, sin sentido de la autoridad, sin tradiciones, sin historia. (Rodríguez, 2010: 15-16)

¹¹⁰ Agradecemos al Prof. Dr. Daniel Mato su reflexión respecto de descubrimiento o construcción de un yacimiento puesto que nos permitió, nuevamente, desnaturalizar y desacostumbrar nuestra mirada y escucha.

Como ya hemos mencionado en otros lugares, desde una perspectiva bio(tánato)política, la potencia del desierto como “zona de excepción”, como “umbral (...) en el que se entretejen, cada vez en su singularidad, cuerpos, enunciados e imágenes” (Giorgi, 2011) busca actualizar, en este discurso, aridez, homogeneidad, pobreza, ausencia de vida o de determinadas formas de vida que el capital requiere. Es también el desierto una construcción, una intervención territorial que busca invisibilizar, negar, hacer aparecer formas de la nada o los nadie que vuelve posible y habilita que capital y el modelo extractivo predatorio pueda instituir sus “mitos de origen” (Antonelli) y sus formas de vida” (Marín y Orellana, 2014) (Svampa, Solá Álvarez y Bottaro, 2009).

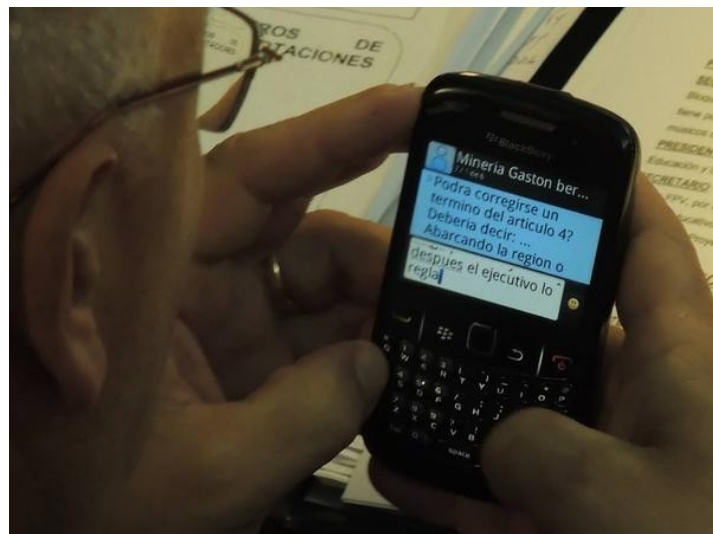


Figura 26 y 27: Conversación que mantiene el legislador Gustavo Muñiz durante el tratamiento de la primera IP (www.noalamina.org).

El mensaje que leemos en la fotografía fue obtenido del celular del legislador Gustavo Muñiz y se corresponde con un mensaje que recibe de un contacto registrado como “Minería Gastón Berardi”. Berardi es funcionario local de Yamana Gold y Gerente de Relaciones Comunitarias del proyecto minero Suyai. Este proyecto es el mismo, con distinto nombre, que el proyecto minero Cordón de Esquel. En el 2008, Meridian Gold Corp. vendió este proyecto a Yamana Gold Corp, quien opera a través de la subsidiaria Minas Argentinas (MASA). En 2014, en el marco del 11 aniversario del plebiscito, integrantes de la Unión de Asambleas Ciudadanas de Chubut (UAC-CH) presentaron un proyecto de ley para prohibir la actividad minera metalífera, aurífera y uranífera, en toda la provincia, resultante de la primera iniciativa popular de la UAC-CH, una propuesta superadora de ley de prohibición provincial vigente 5001, que logró reunir más de 13 mil firmas de vecinos, número que superó el 3% del padrón electoral requerido. Leemos en esta iniciativa un diseño y planificación comunitaria en el uso y manejo de los recursos naturales, en el cual se fortalece la autonomía local y la libre determinación del pueblo de decidir respecto a la propiedad común de sus bienes naturales.

Sin embargo, el 25 de noviembre la legislatura chubutense dispuso, por primera vez, darle tratamiento a la iniciativa. Desde distintos puntos de la provincia se movilizaron assembleístas y comunidades mapuche-tehuelches hacia Rawson. Ocurrió que el proyecto de iniciativa popular fue cambiado por otro proyecto, que conservaba el mismo nombre, que presentó el Frente para la Victoria (FpV): “La jefa de la bancada, Argentina Noemí Martínez, argumentó que el proyecto de las 13.000 firmas era inconstitucional y que la nueva propuesta proponía un “debate serio” para los próximos cuatro meses” (Aranda, 2014). Bajo el mismo nombre, lo que iba a ser una ley de prohibición de la actividad minera a gran escala en cualquiera de sus formas, métodos y procedimientos terminó convirtiéndose en una ley (15 votos a favor y 12 en contra) que establece la suspensión con un plazo máximo de 120 días, período que garantice un supuesto “debate serio” en torno a la actividad y que antes de dar inicio a cualquier emprendimiento, este deberá contar con el permiso de las comunidades, esto es, la licencia social mediante mecanismo de consulta popular en la localidades o zonas afectadas (véase Archivo de Prensa, Ministerio de de la Defensa Pública, Chubut, 27 de noviembre de 2014). Como sostiene Lucas Fosatti, “nosotros nunca estaremos en desacuerdo con las consultas populares provinciales. Lo que estamos diciendo es que el agua que nace en la Cordillera no es una cuestión de una localidad: de esa cuenca tomamos agua más de 200 mil habitantes” (La vaca, 2014). En este sentido, Corina Milán sostiene que la zonificación es una trampa porque “los ecosistemas no se pueden zonificar” (La vaca, 2014). La resistencia continúa y el rechazo y el repudio se fortalecen ante esta violenta manipulación, a favor de las empresas, a una acción de democracia semidirecta amparada en la constitución provincial. Otra vez, *estado de excepción*.

Segunda parte:

Umbral, interludio, espaciamento. Especulaciones teóricas
en torno a lo comunitario y el territorio

Capítulo 3. Una lectura cartográfica en torno a lo comunitario, comunalidad, comunidad, lo común y bienes comunes

3.1. A modo de apertura

Nuestra reflexión en torno a *lo comunitario* busca dispersar su potencia rizomática a partir de una lectura cartográfica de distintos aportes y autorxs que conlleva también una lectura respecto de la comunidad, lo común, comunalidad, sus conceptualizaciones, alcances y derivas.

Los debates contemporáneos en torno a la comunidad exceden sobradamente este trabajo, sin embargo, consideramos recuperar algunos aportes para cartografiar algunas de estas discusiones y recorridos teóricos que atraviesan y por los que hemos atravesado en este trabajo.

En el debate filosófico contemporáneo, encontramos, al menos, una lectura deconstructiva de la esencia de la comunidad –la comunidad como declaración (“hay la comunidad” ya que solo somos en el “con”) – y otra que la considera como producción, creación de un espacio a partir de la potencia de vida que se comparte. Estas formulaciones de la comunidad interpelan otra categoría, la biopolítica.

3.2. En torno a *lo comunitario*

Nuestro planteo se abre con los aportes de Corea, De la Aldea y Lewkowicz (2003) quienes se focalizan en considerar dos indicios de la transición en la que ubican la comunidad “entre [conceptualizado como tránsito, desplazamiento] lo público y lo privado”. El primero de esos indicios, la inscripción de *lo comunitario* en las esferas de la presentación /representación; el segundo, el desplazamiento del sustantivo comunidad al adjetivo comunitario. Para el caso del primer indicio, de acuerdo con sus planteos, lo comunitario ha proliferado en el campo de la representación –autonomizado– sin anclaje en la presentación, puesto que

(...) ningún anclaje práctico, ninguna inscripción en el plano de la presentación misma se instituye como punto de verdad para esa proliferación representada. Pues en ausencia de ese anclaje que fije un centro de interés, estrategia y prueba, ¿qué otra instancia podría controlar la validez de los enunciados, la sensatez de las discusiones y la productividad de las bibliografías? (Corea et al., 2003: 2)

Para el caso del segundo indicio, sus investigaciones señalan un desplazamiento del sustantivo comunidad –“sustancia comunitaria”– al adjetivo o proceso de adjetivación para calificar un modo de enfocar y abordar, ajeno y externo a cualquier autoafirmación subjetiva que resulte desde una comunidad

que se instituye a sí misma como tal. Esta adjetivación habla “desde un exterior estatal, representativo o instrumental que considera aquello como un objeto-problema”. Para el abordaje de este objeto-problema, la comunidad resulta conceptualizada, de modo estratégico, como una abstracción, un *a priori*, un modo de “enfocar” unas realidades, de adoptar diferentes “perspectivas” que dejan ver ese afuera respecto del campo de intervención que abordan con lo cual, esta exterioridad es convergente con la proliferación de *lo comunitario* en instancias de representación (Corea et al., 2003: 2, 3).

En el lenguaje de la representación, la comunidad es el modo de enfocar las políticas. La comunidad es el nombre abstracto de diversas jurisdicciones administrativas: no coincide con agrupamientos sociales efectivos sino con mapas circunscriptivos. La comunidad en esta línea no es un nombre subjetivamente asumido sino objetivamente burocrático. Sobre estas circuncripciones administrativas, las instancias socialmente destinadas a asistirles trazan sus diagnósticos y sus políticas. (...) El carácter cualitativo que solían tener los vínculos comunitarios se ha perdido aquí en una determinación meramente cuantitativa de las falencias específicas y de los afectados por estas faltas. De ahí el aspecto burocrático (circuncripción administrativa, conteo de víctimas, cálculo de probabilidades de gasto y eficacia) de estos “enfoques comunitarios (Corea et al., 2003: 3)

Como postulan Corea et al. (2003), comunidad, como término, (des)aparece vaciada de sentido en ausencia de “políticas comunitarias” que emerjan de comunidades que resultan efecto de su autoafirmación como tales y de su autonomía para organizar su recorrido subjetivo. Por ello, plantean que *lo comunitario* en un caso significa “de esta comunidad”; en otro “para aquella comunidad”. La delimitación parte de la división *entre* quedar expuesta como objeto de políticas o exponerse a sí misma en posición de sujeto de una política (Corea et al., 2003: 3).

Frente al “enfoque comunitario”, Corea, De La Aldea y Lewcowicz proponen una “posición comunitaria” que tiene como eje la puesta en marcha subjetiva de un movimiento. En este sentido, “la comunidad efectiva es un hacer y sobre todo un hacer-se. Es hacerse en posición subjetiva; es hacerse de una posición subjetiva. La comunidad efectiva nunca es “la” comunidad sino siempre “esta” comunidad” (Corea et al., 2003: 6) Esta posición comunitaria se trama en términos de deseo (Corea et al., 2003: 6-7).

Gutiérrez Aguilar (2011) propone el concepto de “entramados comunitarios” para tensionarlo con otro concepto, “coaliciones de corporaciones transnacionales”, diferencia de gran utilidad epistémica para complejizar el pensamiento de nuestra época. Según sostiene Gutiérrez Aguilar, esta distinción no siempre es visible ni fácil distinguir en nuestra cotidianeidad. Es una herramienta de confrontación que, si bien no permite describir lo que hay, permite comprender lo que puede haber. “Las coaliciones corporativas, por lo

general, a la hora de desarrollar sus proyectos, penetran, permean, convencen, arrasan y desnaturalizan los entramados comunitarios. Buscan ser hegemónicas y fabrican hegemonía con todos los dispositivos a su disposición” (Gutiérrez Aguilar, 2011: 37).

De esta distinción podemos hacer, al menos, dos derivas. La primera nos hace ver que “los entramados comunitarios” son lugares permeables porque las coaliciones corporativas penetran, se confunden con ellos, y los despojan (Gutiérrez Aguilar, 2011: 38). La segunda de estas derivas nos hace ver su excedencia, puesto que tales entramados “desbordan la valorización del valor y el ámbito de acumulación” (Gutiérrez Aguilar, 2011: 38). En este sentido, “lo comunitario es por definición antagónico al capital, aunque su producción no esté definida por éste” (Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015: 23).

Todas aquellas determinaciones que utilizamos para entender lo comunitario por tanto, deben ser entendidas y matizadas en contextos particulares para comprender la manera en que contradictoria y ambiguamente se resuelven -o no lo hacen- en el marco del capital mundializado. Lo relevante, sin embargo, es afirmar que la transformación, heterogénea y multiforme, que emerge de los entramados comunitarios implica la capacidad de dar forma a su reproducción de la vida social, trastocando, de- formando o re-formando la propia forma de la dominación, de tal manera que su propia reproducción sea posible a través del tiempo, y al hacerlo se contrapone al capital (...) (Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015: 23. *Cursivas nuestras*).

El término “entramados comunitarios” propone pensar modos de configurar colectivamente tramas humanas heterogéneas y abigarradas. En palabras de Raquel Gutiérrez Aguilar:

Busco referirme a la multiplicidad de mundos de la vida humana que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad, cariño y reciprocidad, no plenamente sujetos a las lógicas de la acumulación del capital aunque agredidos y muchas veces agobiados por ellas; pretendo establecer un término suficientemente general -que no universal- como para abarcar los lazos estables o más o menos permanentes que se construyen y se reconstruyen a lo largo del curso de cada vida concreta, entre hombres y mujeres específicos, que no están plenamente sujetos ni sumergidos en las lógicas de acumulación de valor, para encarar la satisfacción de múltiples y variadas necesidades comunes de muy distinto tipo. Intento pensar un nombre, para decirlo de manera sintética, para las infinitas formas colectivas en que se expresa y se realiza el trabajo vivo, el trabajo útil para la producción y reproducción de la vida humana; en fin, para designar de alguna manera la compleja trama humana que habitamos mediante la cual se despliega la energía humana creadora no subsumida realmente o no plenamente ceñida a

los designios y formatos de la valorización del valor (Gutiérrez Aguilar, 2011: 35).

Lo comunitario, entonces, aparece como forma de producción y reproducción de la vida en cuanto tal (véase Federici, 2016) que excede y desborda las formas capitalísticas y estatales; esta trama aparece como un conjunto heterogéneo de acciones que re-creamos frente a las agresiones de las “formas transnacionalizadas de trabajo y vida” (Gutiérrez Aguilar, 2011: 36-37). De diferente temporalidad y con un amplio poder de variación, tales entramados se configuran como “constelaciones de relaciones sociales de “compartencia”” (véase Martínez Luna, 2014 en Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015) atravesadas por tensiones y contradicciones que, en momentos de profundo antagonismo social, despliegan formas, acciones y sentidos de lucha y resistencia que hacen retroceder relaciones capitalistas (Gutiérrez Aguilar, Salazar Lohman, 2015: 22).

La manera como los entramados comunitarios, en sus reiterados ciclos reproductivos, enfrentan al capital es estableciendo límites a su ampliación, produciendo colectivamente “capacidad de veto” a sus planes y proyectos de acumulación ampliada, desorganizando sus ritmos laborales y, ante todo, conservando y regenerando vínculos sociales concretos y relaciones sociales orientadas a reproducir la vida transformada en términos comunitarios. Esto expresa una lucha sin cuartel para eludir y confrontar la subsunción formal y real de los diversos procesos de trabajo comunitarios y, a su vez, implica establecer un veto al intento estatal de expropiar la capacidad de producir decisiones colectivas. En este sentido, el *telos*, o el horizonte de deseo que media la lucha comunitaria es el despliegue de su propia forma de reproducir la vida, es ampliar su capacidad de transformación. (Gutiérrez Aguilar, Salazar Lohman, 2015: 46-47)

Sin embargo, Gutiérrez Aguilar señala que estos entramados siguen reproduciéndose pese a y contra el capital y las coaliciones transnacionalizadas de corporaciones que acechan, penetran, confunden, despojan y niegan estos entramados.

Se nos dificulta “establecer un nosotros-ellos desde allí, desde los entramados, porque lo corporativo entra y funciona y nos incorpora dentro de ellos; así como también, en contraste, nosotros permeamos los ámbitos corporativos más duros cuando recreamos nuevos entramados comunitarios y aun siendo cajeros bancarios o vendedoras de supermercados con horarios de maquila, allí adentro, tejemos esos entramados y nos vamos infiltrando con risas, historias, tiempos, pequeñas protestas y rupturas, que son grietas con potencial enorme para burlar el cerco de la acumulación.” (Conversaciones epistolares con Manuela Rozental en Gutiérrez Aguilar, 2011: 38)

Lo comunitario aparece, en este planteo, como trama que desborda una y otra vez al capital (Gutiérrez Aguilar, 2011: 36), “una manera de dar forma a la vida social desde otro lugar distinto al habilitado por el capital y a su forma política estatal de normar la vida”, una forma de establecer vínculos y hacerlos compartidos que asume su capacidad autónoma y autoregulada de poder decidir para garantizar la reproducción material y simbólica de la vida humana y no humana (Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015, 20-21)

Lo comunitario no está determinado *ex ante* por la dominación, lo comunitario *no existe* únicamente *por* el capital, *ni a partir* del capital aunque sea en términos de negación. Pensar toda forma de reproducción de la vida social en términos de su relación antagónica derivada con el capital puede llevarnos a caer en [otra] trampa epistémica (...). En un caso la sociedad capitalista produce lo pre-capitalista porque lo necesita, en el otro caso lo no-capitalista surge únicamente como antítesis de la sociedad capitalista, como producción no deseada pero aparentemente necesaria para el capital. Bajo tal malla conceptual no hay lugar para una amplia constelación de prácticas y esfuerzos que se afirman en la reproducción de la vida social a través de la generación y re-generación de vínculos concretos que garantizan y amplían las posibilidades de existencia colectiva –y por tanto individual- en tanto producen una trama social siempre susceptible de renovación, de autoregeneración. (El apantele, 2015: 21)

Como señala la autora, *lo comunitario* y sus formas heterogéneas de reproducir, trans-formar y dar forma a la vida humana y no humana no está determinado ni existe únicamente por el capital aunque esté constantemente asediado por él. Por ello, nuestras conceptualizaciones y modos de entender lo comunitario deben contextualizarse para observar de qué manera se desenvuelven en el marco del capital mundializado¹¹¹ (Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015: 23).

¿Cómo entender la dinámica comunitaria dentro del mundo del capital mundializado? Si vamos a pensar la lógica totalizante del capital que asedia y cerca a lo comunitario tenemos que dar cuenta de la lógica de la subsunción del trabajo comunitario *desde la propia trama comunitaria en su conjunto*; es decir, no desde los procesos individualizados de subsunción del proceso de trabajo inmediato que el capital impone: subsunción formal y real del proceso de trabajo inmediato. Efectivamente, el capital se apropia del trabajo comunitario

111 “Es necesario diferenciar una práctica comunitaria posteriormente funcionalizada por el capital, de una que es realizada, de entrada para el capital. El primer tipo de prácticas puede[n] significar esfuerzos por reproducir la vida más allá del capital –incluso en contra- y si bien éste logra apropiarse, por distintos mecanismos de explotación y despojo, de la energía humana desplegada en tales prácticas; en tanto éstas existan significa que siempre hay algo más, es decir, que se produce o regenera un producto material y/o social que no es *para el capital* y que, de una u otra manera, cumplirá el fin de reproducir la vida” (Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015: 22).

y lo convierte en plusvalía que va a ser añadida a la masa global del plusvalor, generando un proceso de explotación en la comunidad, pero lo hace sin contar con la propiedad de los medios de producción y menos implantando un proceso de trabajo específicamente capitalista” (Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015: 43. Cursivas en el original).

Frente a esta explotación y este régimen de “despojos múltiples” (Navarro, 2015), la dinámica comunitaria, en sus despliegues y actualizaciones, pese al capital y en lucha cotidiana contra él en diferentes niveles, tiende a dispersar sistemáticamente el poder. Como sostiene Raúl Zibechi, esta potencia de dispersión (que se opone a fragmentación) como producción y fuerza común posibilita su fluidez, lo que evita instancias centralizantes, formas de institucionalizar, cristalizar o solidificar las iniciativas (y los tiempos) producidas

El desafío de pensar lo comunitario hoy en América Latina no puede ser sino a partir de esta nueva concepción de lo común y sus dinámicas que abarcan la reapropiación de los recursos naturales y la autorregulación de las relaciones sociales que surgen de estas luchas (Zibechi, 2006: 218).

Esta potencia de dispersión marca la vitalidad de la “trama comunitaria” (Gutiérrez Aguilar, Salazar Lohman, 2015: 43). En esta misma línea de pensamiento, Salazar Lohman (2015) sostiene que la potencia de *lo comunitario* puede hacer retroceder las relaciones capitalísticas. *Lo comunitario* puede ser entendido como una “clave interpretativa” que permite estudiar la forma de reproducir la vida centrada en el “valor de uso” (Salazar Lohman, 2015: 25).

La trans-formación social pensada en clave comunitaria nos permite entender, entonces, que el capitalismo no es total, pese a su lógica totalizante; que en el presente se dibujan y despliegan distintas maneras de reproducir la vida que no son –o no totalmente- regidas por relaciones capitalistas. De ahí que los variados y sistemáticos esfuerzos colectivos por garantizar las posibilidades de reproducción de la vida implican, siempre, lucha contra el capital, confrontación y antagonismo a distintos niveles. (Gutiérrez Aguilar, Salazar Lohman, 2011: 46)

Esta *trans*-formación (Rolnik, 2018), heterogénea y multiforme, resultante de los “entramados comunitarios” deviene en otras formas colectivas de habitar el mundo distintas, diversas y antagónicas respecto de los modelos hegemónicos de dominación y explotación múltiples que exige el despliegue de la capacidad de decisión autónoma, auto-determinada y auto-regulada para garantizar la reproducción material y simbólica de la vida –biológica y social– en sus múltiples formas, a través del tiempo (Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman, 2015: 19-21).

Para trabajar tal despliegue, Gutiérrez Aguilar elabora su propuesta teórico-metodológica a partir de las luchas, desde las luchas¹¹², lo que comparten y se singulariza en ellas respecto de otras –en este punto, la autora se diferencia y distancia de la conceptualización de “movimientos sociales”–.

Si bien cada lucha dibuja y constituye un evento singular, al mismo tiempo presenta *elementos comunes* con otras experiencias en la medida en que en su despliegue desborda y/o niega tanto el orden político del capital como las categorías que desde cierta academia o desde el Estado se construyen para fijarlas y volverlas manejables. (Gutiérrez Aguilar, 2014: 16)

El artefacto propuesto para habilitar diálogos entre luchas singulares y diferentes consiste en la constatación sistemática entre el “alcance práctico” de una lucha y su “horizonte interior”.

Con el primer término propuesto, Gutiérrez Aguilar busca hacer ver el conjunto de rasgos y significados plenamente registrables a partir del seguimiento de la propia acción de lucha: su carácter local, regional, nacional o internacional; su capacidad para trastocar y suspender la normalidad capitalista de la vida cotidiana; la manera en la que rompe los tiempos dados y preestablecidos de la acumulación del capital y del mando político estatal, etc. (Gutiérrez Aguilar, 2014: 16-17).

Este registro minucioso permite abrirle paso al segundo término propuesto, el “horizonte interior”. La noción de “horizonte interior” hace memoria del concepto “horizonte de deseo” (*El principio Esperanza*, de E. Bloch) y con ella bosqueja un “conjunto de aspiraciones y anhelos, no siempre lógicamente coherentes entre sí, que animan el despliegue de una lucha colectiva en un momento particular de la historia y se expresan a través de ella” (Gutiérrez Aguilar, 2014: 11). Es un término con el cual quiere referir a

(...) los contenidos más íntimos de las propuestas de quienes luchan, comprendiéndolos en su dificultoso surgimiento. (...) tales contenidos, que en su reiterada expresión diagraman y alumbran el horizonte interior de una lucha, con frecuencia son a su vez contradictorios, se exhiben sólo parcialmente, o pueden hallarse antes que en formulaciones positivas, en el conjunto de desfases y rupturas

112 Gutiérrez Aguilar adscribe a la tradición del marxismo crítico abierto. Una de las especificidades de esta corriente crítica es la centralidad que le otorga al concepto de lucha (se distancia de los conceptos de movimiento social, clase obrera y lucha de clases) como “la manera en la que el antagonismo social, de manera polimorfa, se despliega en el cuerpo social exhibiendo su calidad desgarrada y presentando sus heterogéneos anhelos de transformación” (2014: 9). Considera que para el estudio de lo social –entendido como “mosaico dinámico de antagonismos superpuestos” (2014: 9)– resultan fundamentales dos ideas: 1) “Estudiar los asuntos sociales a partir de sus contradicciones” y 2) “Rastrear las contradicciones desde el punto de vista de la inestabilidad” (2014: 9).

entre lo que se dice y lo que se hace, entre lo que no se dice y se hace, en la manera cómo se expresan los deseos y las capacidades sociales con que se cuenta, etc. (Gutiérrez Aguilar, 2014: 12)

En efecto, esta contrastación entre los “alcances prácticos” de una lucha y el “horizonte interior” que se despliega en ellas permite reconocer las novedades políticas que brotan desde las diferentes luchas y vuelven visibles lo común construido que aparece en diversas luchas singulares. En este sentido, el término “entramados comunitarios” busca nombrar “la dinámicas de despliegue de los antagonismos que desgarran a la sociedad” (Gutiérrez Aguilar, 2014: 18); hacer visible que “quienes se insubordinan y luchan, quienes desbordan lo instituido y trastocan el orden, lo hacen (...), a partir de la generalización de múltiples acciones y saberes cooperativos que anidan en las más íntimas e inmediatas relaciones de producción de la existencia cotidiana” (Gutiérrez Aguilar, 2014: 18); y reflexionar respecto de

la existencia de formas de lo político distintas e incommensurables, carentes de medida común, entre lo que desde los heterogéneos mundos de la vida se rebela una y otra vez contra lo que se le impone como presente inadmisibles y las distintas propuestas de reconstitución de órdenes de mando y acumulación -“estados” se les suele llamar- que en los tiempos actuales sólo se distinguen entre sí a partir de los matices, sobre todo ideológicos, con que argumentan sus acciones (Gutiérrez Aguilar, 2014: 18).

Dentro de estas formas de lo político, señala la emergencia de un “horizonte comunitario-popular” como uno de los horizontes políticos (el otro es el “horizonte nacional-popular”¹¹³) que ha brotado de las luchas (Gutiérrez Aguilar está pensando singularmente esta emergencia en el contexto de las movilizaciones de Bolivia en el período 2000-2005) y de los diversos “entramados comunitarios” que las sostienen.

(...) durante los momentos más enérgicos de la lucha indígena, comunitaria y popular en Bolivia, también se volvió claramente visible un *horizonte político comunitario-popular* centrado en la disposición colectiva y sistemática a desbordar -alterando y tendencialmente reconstruyendo- la trama de relaciones políticas liberales así como los formatos legales e institucionales existentes. El nudo central de este horizonte político al que denomino comunitario-popular no fue -ni creo que pueda ser- la reconstitución de ningún tipo de estado; más bien, la

113 “Un horizonte nacional-popular [está] centrado en la ambición de reconstrucción estatal y orientado por la voluntad beligerante, también expresada en otras luchas de construir nuevos términos de inclusión en la relación estatal, a partir, básicamente, de modificar la relación entre sociedad y gobierno, esto es, de modificar la relación de mando que organiza el vínculo estatal. En muy diversas ocasiones, esta fue la manera de pensar e intentar abrir los caminos de lucha contra el capital, en particular, contra los múltiples despojos reiterados o nuevos; y contra la negación de la posibilidad misma de reproducción de la vida que la acumulación del capital impone.” (Gutiérrez Aguilar, 2014: 19).

cuestión central que desde este horizonte político se colocó en el debate político durante varios años fue la reapropiación colectiva de la riqueza material disponible, de la posibilidad de decisión sobre ella, es decir, de su gestión y usufructo. (Gutiérrez Aguilar, 2014: 19)

En esta misma línea de pensamiento, Linsalata propone “lo comunitario-popular” como modo de nombrar “múltiples espacios y tiempos sociales” en los que diferentes saberes y prácticas sociales y políticas se reproducen y reinventan a partir de hombres y mujeres que, en su vida singular, luchan, cooperan, se asocian entre sí para garantizar la reproducción digna de sus existencias (Linsalata, 2014: 11). En esta configuración conceptual “lo comunitario-popular” aparece como aquello que se produce, un hacer en común bajo lógicas generativas –genésicas, dirá Silvia Rivera Cusicanqui– y reproductivas. Se trata de

un conjunto diverso, heterogéneo y versátil de entramados sociales, comunidades locales, procesos organizativos, experiencias asociativas -de diferente arraigo y profundidad histórica- al interior de los cuales mujeres y hombres de carne y hueso, cultivan, ensayan, recuperan, reinventan, producen y, de consecuencia, ejercen -en aquellos ámbitos de la vida donde pueden y logran hacerlo- aquel antiguo arte humano que la heteronomía capitalista se encarga de expropiar todo el tiempo: el de cooperar para conformar nuestra existencia social-material con base en los fines colectivamente deliberados; el de decidir autónomamente sobre los asuntos comunes; la capacidad de autodeterminar colectivamente (a partir de los ámbitos más inmediatos de la reproducción social) el sentido, los ritmos y los causes de nuestra vida práctica (Linsalata, 2014: 12. Subrayado en el original)

Estas “lógicas comunitarias de producción y reproducción de la vida social” actualizan formas de la política que surgen a partir de prácticas comunitarias vinculadas a la reproducción de la vida e interpelan, cuestionan y transforman la lógica capitalista, la sociedad moderna y colonial y la institucionalidad jerárquica (Linsalata, 2014: 13). Linsalata ofrece tres modulaciones o aspectos a considerar: “la contemporaneidad de lo comunitario” (2014: 14); “lo comunitario que transforma” (2014: 16) y “lo comunitario habitando la contradicción” (2014: 21).

Como primer aspecto o primera línea a considerar, la autora plantea la “necesidad epistemológica de romper radicalmente con todas aquellas miradas (...) alocrónicas¹¹⁴ acerca de lo comunitario” que, en efecto, encuentran lugar en

114 “Con frecuencia, los discursos sobre y en torno a la cultura y a las prácticas comunitarias de los hombres y de las mujeres de nuestra América son asociados a la persistencia en el presente de mundos o prácticas sociales del pasado, es decir, pertenecientes fundamentalmente a otras épocas históricas. Lo comunitario es pensado como un fenómeno anacrónico; por lo mismo, los discursos acerca de estas realidades sociales vienen acompañados en la mayoría de las veces de adjetivos cargados de esta connotación temporal.

diferentes discursos, académicos y otros, que ubican las prácticas comunitarias como algo que pertenece “a un tiempo otro respecto al tiempo presente” (2014: 14). “Lo comunitario es pensado como un fenómeno anacrónico” (2014: 14), exclusión temporal que habilita cierta adjetivación de estas formas, experiencias y saberes (“en-terrados”, dirá Leff) como “arcaicas, atrasadas, subdesarrolladas, pre-políticas, pre-modernas; o en términos menos despectivos, como realidades tradicionales, en proceso de desarrollo, folclóricas, etc.” (Linsalata, 2014: 14) aisladas en tiempo y espacio, “simples minorías (étnicas o sociales) que –cuando conviene– hay que proteger y resguardar, como si se tratase de antiguas piezas de museo (de pedazos del pasado que se pudieran congelar en el presente)” (2014, 15), *supervivencias* destinadas a (des)aparecer frente al avance del progreso y que, *pese a todo*, insisten y desarmen la temporalidad lineal del capital.

Linsalata postula la existencia de un “dispositivo semántico de “negación de la coetaneidad” (Johannen Fabian en Linsalata, 2014: 15) de otras formas de vida –distintas de las formas modernas occidentales– como son los “mundos comunitarios”. Este “dispositivo semántico colonizador” (Linsalata, 2014: 15)

se sustenta en una visión universalista, unilateral y monocultural de la historia, que tiende a simplificar, aislar y alejar en el tiempo la diversidad inscrita en estas formas de vida otras, como si se tratase de realidades que no tienen propiamente que ver con nuestro presente, que no interpelan la época moderna en la que vivimos; algo que ocupa siempre un paso atrás en una supuesta escala evolutiva de la sociedad, que apunta hacia los imaginarios del progreso moderno y capitalista (Linsalata, 2014: 15).

Estas miradas alocrónicas instituyen un régimen de visibilidad –y segregación– que intenta controlar y neutralizar *lo comunitario* en la potencia de su emergencia.

Invisibilizan las razones de su constante producción o re-actualización en el presente: los cómo y los porqué de su “inconformidad” con el presente dominante, las posibilidades y las alternativas sociales que emergen a partir de ellas, así como las formas contradictorias y las condiciones de dominaciones a partir de las cuales éstas cohabitan con y se reproducen a lado de, este presente

Según los casos, se las describe como realidades arcaicas, atrasadas, subdesarrolladas, pre-políticas, pre-modernas; o en términos menos despectivos, como realidades tradicionales, en proceso de desarrollo, folclóricas, etc. Lo comunitario es asociado, en el sentido común de mucha gente, a la existencia de realidades locales aisladas (unos cuantos indígenas o campesinos que viven en mundos “lejanos y de hace tiempo”), a la pervivencia de modos de producción pre-capitalistas, a fenómenos destinados a desaparecer a ser superados bajo la avanzada del progreso, o a una cuestión de simples minorías (étnicas o sociales) que-cuando conviene- hay que proteger y resguardar, como si se tratase de antiguas piezas de museos (de pedazos del pasado que se pudieran congelar en el presente) en una sociedad cuyo “desarrollo natural” procede en otra dirección”(Johannen Fabian en Linsalata, 2014: 14-15).

aplastante que es el presente occidental capitalista dominante. Un presente que para muchos es solo una idea inalcanzable de futuro (Linsalata, 2014: 15)

Frente a este dispositivo que hace (no) ver y segrega lo comunitario como perteneciente a otro tiempo y otro espacio (deslegitimado por “ser pasado”) Linsalata propone, entonces, pensar “lo comunitario-popular” en términos de “lógicas contemporáneas y multiformes de configuración de la vida social”, “dinámicas asociativas contemporáneas” (2014: 15)

que se producen a partir de la capacidad social -siempre actual- de generar ámbitos comunes y autodeterminados de producción y reproducción de la vida social. Dinámicas, que no solo se producen (o reactualizan) en múltiples espacios-tiempos de nuestra época moderna, sino que la interpelan constantemente, cuestionando, contradiciendo, destotalizando, desconfigurando y reconfigurando los supuestos políticos, económicos y sociales sobre los cuales se han elevado la modernidad dominante y sus universales (Linsalata 2014: 15).

Su esfuerzo por repensar “lo comunitario-popular” en tanto emergencia y despliegue de formas comunitarias de organización y reproducción de la vida social a partir de las luchas sociales por la defensa del agua en barrios populares de Cochabamba, Bolivia,

responde explícitamente a la voluntad de romper con ciertas visiones alocrónicas, reduccionistas y frecuentemente esencializantes de lo comunitario y replantear la reflexión en torno a estas formas de lo político desde otro lugar de enunciación, capaz de desestructurar algunas de las ideas y generalizaciones ya existentes acerca de lo comunitario y problematizar más nuestra comprensión de estas realidades. (Linsalata, 2014: 16)

En este sentido, esta primera línea de análisis nos permite reconocer en algunas “prácticas comunitarias” la coexistencia de temporalidades heterogéneas lo que implica reconocerlas “en su historicidad particular, en su singularidad, especificidad, diversidad y similitud” (Linsalata, 2014: 16) y reconocer las dinámicas y procesos culturales en las que “han sido y siguen siendo producidas, transformadas y nuevamente reproducidas e inventadas en nuestra época presente” (Linsalata, 2014: 16).

La segunda línea de análisis postula “lo comunitario que transforma”. Implica reconocer que la heterogeneidad y “contemporaneidad de estas formas comunitarias de lo político” conlleva reconocer el “potencial transformador que anida en estas lógicas de organización de la vida social, cultivadas y producidas en las historias largas de las resistencias” (Linsalata, 2014: 16-17)

Estas “formas comunitarias de lo político” se presentan como una estrategia de resistencia, “una práctica de dignificación de la vida” que abre la posibilidad de pensar y experimentar, de manera silenciosa y subterránea, la descolonización de espacios y tiempos, a partir de la actualización, transformación e invención de otras formas de socialidad, otras formas de pensar y practicar lo político diferentes y antagónicas a las formas dominantes –de socialidad– (re)producidas por el capital y el estado moderno-colonial (Linsalata, 2014: 17-19).

En esta historia reiterada de dominaciones, que ha tenido siempre que enfrentarse con la capacidad de los pueblos de resistir y reescribir con el cuerpo y la memoria, las formas, el rumbo y el sentido de sus historias de vida; la producción, la reinención y la reactualización contemporánea de muchas formas comunitarias de organización de la vida social (tanto el campo, como en las ciudades) representa una elección histórica propia de los pueblos, de los hombres y las mujeres de abajo, por no dejar de ser y hacer lo que son y han sido; pero también, por vivir dignamente, por vivir como desean vivir (Linsalata, 2014: 18-19).

En este sentido, estas formas comunitarias de la política hacen contar nuestras capacidades decisorias sobre asuntos establecidos como comunes para diversxs “nosotrxs”:

múltiples “nosotros” de carne y hueso, conformados más allá de la ciudadanía liberal y de la ilusoria unificación estatal, a partir de procesos históricamente diversos de identificación colectiva; a través de tramas articuladas de relaciones de cooperación, convivencia cotidiana y obligación recíproca; y mediante un ejercicio autónomo y constante de deliberación colectiva, que se renueva y se reactualiza continuamente (Linsalata, 2014: 19).

Como sostiene Linsalata, estas “lógicas asociativas de carácter comunitario –centradas en la reproducción del sustento de la comunidad–” permiten disputar y reapropiarse de la capacidad de generar espacios comunes para la gestión de la vida colectiva. Estas formas de socialidad que emergen de estas prácticas implican “un movimiento de destotalización o negación (de puesta en crisis) de las dos lógicas dominantes de organización de la vida social, inscritas en el proceso capitalista de totalización de la misma”, a saber: la “lógica de la valorización del valor”¹¹⁵ y la “dinámica de separación y enajenación de la soberanía del cuerpo social”¹¹⁶ (Linsalata, 2014: 19). Esta dinámica comunitaria

115 “Aquel mecanismo que expropia permanentemente la capacidad social de definir las condiciones prácticas del proceso de reproducción de la vida colectiva, al refuncionalizar constantemente la realización del mismo en pos de la generación de ganancias y de la acumulación capitalista” (Linsalata, 2014: 19).

116 “Dinámica cuya figura organizativa principal es el estado moderno: aquella forma de la socialidad que se organiza a partir de la separación y delegación, a una entidad externa al

contemporánea, heterogénea, que (re)produce o se actualiza de diferentes formas, despliega un “movimiento de destotalización de las totalidades sociales” a partir de sus prácticas y políticas (Linsalata, 2014: 20).

Si el capital privatiza y acumula riquezas y capacidades, lo comunitario comunaliza y desacumula. Si el estado expropia y concentra en pocas manos la capacidad decisoria de la colectividad, lo comunitario actúa como un movimiento de reapropiación de la misma y desconcentración de la toma de decisiones. Si el capital refuncionaliza el sentido último (el telos) del proceso de reproducción de la riqueza social en pos de la valorización del valor, lo comunitario busca reconducirlo a su función originaria, la reproducción del sustento de la comunidad y del valor de uso de la vida. Finalmente, si el capital y el estado enajenan la capacidad de sujeto social de autodeterminar su vida, lo comunitario la rehabilita, posibilitando que la organización de la vida colectiva siga, por lo menos en parte, los fines concretos que la comunidad se propine (Linsalata, 2014: 20).

Estas dinámicas comunitarias encuentran su potencia en la posibilidad de cuestionar y poner en crisis las formas sociales dominantes de esta modernidad capitalista y colonial. Lo comunitario-popular, en este planteo, es una categoría crítica que invita a reflexionar respecto de esas singularidades sociales que emergen, rebasan, desordenan e interpelan las síntesis dominantes (Linsalata, 2014: 21).

(...) lo comunitario-popular es una categoría conceptual que busca dar cuenta de una realidad social que desborda la realidad dominante, que no está contenida en las formas de socialidad y en las clasificaciones conceptuales construidas a partir de la fetichización del capital y del estado moderno. Es una categoría que invita a pensar desde aquellas particularidades sociales que rebasan, se substraen, contradicen, desorganizan y, frecuentemente, subvierten la totalidad de la dominación capitalista, interpellándola, transformándola y sacudiéndola todo el tiempo (Linsalata, 2014: 21).

La tercera línea propuesta aborda “lo comunitario habitando la contradicción” para complejizar y problematizar la fragilidad y las contradicciones de estas formas que, pese a su potencia de transformación, “dejan de producirse, se diluyen y se fragmentan” (Linsalata, 2014: 21).

Los modos capitalísticos de existencia (dentro de los que se cuentan las empresas y los Estados) se encuentran al acecho de estas emergencias. Esta (im)potencia que albergan las formas comunitarias con capacidad de configurar, recuperar y autorregular “la vida material de la comunidad” resulta expuesta a ser apropiada por el capital que despoja las condiciones de existencia de los

cuerpo social, de la capacidad colectiva de decidir y gobernar sobre la regulación y la legalidad de la vida en común” (Linsalata, 2014: 19).

cuerpos y convierte la energía y la capacidad humana en trabajo abstracto que genera valor (Linsalata, 2014: 22).

Los múltiples entramados comunitarios están atravesados y condicionados por la “lógica capitalista de la reproducción de la vida social”. Esto conlleva dos implicaciones: no habita ni construye realidades “paradisíacas” o asépticas sino que su emergencia es efecto de resistencia, es la posibilidad de reproducir otras formas de vida y sostener la vida de otra forma (social, política, económica, cultural); lo que significa que *lo comunitario* coexiste de manera ambigua y contradictoria con las formas capitalistas y estatales de administración de la vida, por lo que su emergencia no está exenta de conflictividad por la demanda y construcción de sus tiempos y espacios (Linsalata, 2014: 22).

La segunda implicación, que guarda relación con la primera, permite reconocer que como “lo comunitario está atravesado por las contradicciones que se producen al interior de la realidad capitalista”, estas experiencias históricas se (re)producen en la relación dominante que las atraviesa y que condiciona el contenido, las formas y las prácticas de resistencia y dominación.

Las experiencias comunitarias se producen y se transforman en contextos singulares y de manera diferente en cada geo-grafía, por lo que los alcances y límites de estas experiencias, sus ambigüedades y contradicciones, las maneras en las que conflictivamente se mezclan con otras prácticas, las condiciones de *supervivencia*, así como las de expansión, fragmentación o desaparición no permiten abstracciones, sino un acercamiento para su comprensión crítica (Linsalata, 2014: 22-23).

3.3. En torno a *la comunalidad*

El debate en torno a la comunalidad¹¹⁷ en el contexto latinoamericano recupera los aportes de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, dirigentes indígenas zapotecas y mixes, aportes que, como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui, también han sido retomados y ampliados por Raquel Gutiérrez Aguilar. A su vez, esta línea ha sido continuada por Juan José Rendón y Benjamín Maldonado Alvarado (Pineda, 2017: 118) (Véase Torres Carrillo, 2017: 173- 194).

Floriberto Díaz (2004) piensa la comunalidad a partir de la pregunta “¿Qué es una comunidad para nosotros los indios?” y postula una “comunidad aritmética” como concepto de comunidad en la cultura occidental y una “comunidad geométrica” para conceptualizar lo que se llama “comunidad indígena”. (Díaz, 2004: 367) (Torres Carrillo, 2017: 180), Según el autor, cualquier comunidad indígena cuenta con los siguientes elementos:

-Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión.

117 Retomamos la distinción propuesta por Alfonso Torres Carrillo (2017) entre “sistema comunal” desplegado por el sociólogo aymara Félix Patzi Paco y la “comunalidad” propuesta por intelectuales indígenas de Oaxaca.

-Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra.

-Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común.

-Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso.

-Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia. (Díaz, 2004: 367)

Según Díaz, la comunidad indígena no se explica por el simple agregado de elementos sino por vínculos situados de recreación y transformación entre la tierra y las personas, a través del trabajo y de los rituales y ceremonias; entre personas, y en las experiencias entre generaciones. La singularidad de la comunidad indígena puede pensarse a partir de la comunalidad: “la comunalidad define la inmanencia de la comunidad”. La comunalidad permite el despliegue de otros conceptos para pensar el mundo indígena, que no se piensan como opuestos sino diferentes de la sociedad occidental. El alcance de cada uno de los elementos que componen la comunalidad exige considerar ciertas nociones (lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad) en beneficio de un conocimiento integral antes que limitado de cada parte (Díaz, 2004: 367). Entonces, los elementos que definen el concepto de comunalidad son:

La Tierra como madre y como territorio.

El consenso en asamblea para la toma de decisiones.

El servicio gratuito como ejercicio de autoridad.

El trabajo colectivo como un acto de recreación.

Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal. (Díaz, 2004: 368)

Desde los aportes de Jaime Martínez Luna, comunalidad es “un concepto vivencial que permite la comprensión integral, total, natural y común de hacer la vida”. Se funda en la diversidad e interdependencia de elementos temporales y espaciales que cohabitan la naturaleza; nombra la capacidad de los seres vivos que la conforman; es ejercicio de la vida a partir del respeto a la diversidad e interdependencia de los elementos que la forman. En este sentido, aparece como “un modo de vida fundado en principios de respeto, reciprocidad y una labor que permite la sobrevivencia del mundo en forma total, como el de cada una de sus instancias y elementos, que consigue bienestar y goce” (Martínez Luna, 2015:100).

Como apuesta filosófica, la comunalidad se sostiene en el despliegue de cuatro momentos vinculados entre sí:

a) La naturaleza, geografía, territorio, tierra o suelo que se pisa;

b) Sociedad, comunidad, familia que pisa esa naturaleza, geografía o suelo;

c) Trabajo, labor, actividad que realiza la sociedad, comunidad, familia que pisa ese suelo; y finalmente

d) lo que obtiene o consigue, goce, bienestar, fiesta, distracción, satisfacción, cansancio con su trabajo, labor, o actividad esa sociedad, comunidad que pisa ese suelo, territorio o naturaleza (Martínez Luna, 2015: 100).

Cada uno de estos momentos expone y se corresponde con un campo filosófico singular. De manera que vemos aparecer “una filosofía geográfica, una filosofía comunal, una filosofía creativa-productiva y una filosofía del goce”. Campos y momentos de un pensamiento dialógico, basado en la oralidad y la imagen, hacen de la comunalidad una categoría epistémica (Martínez Luna, 2015: 101).

Como perspectiva crítica al modelo de Estado-Nación y la propiedad privada, frente a ciertas conceptualizaciones occidentales de libertad, democracia, desarrollo, extractivismo el planteo de Martínez Luna sostiene que el reto consiste en proponer y diseñar una nueva/otra matriz de pensamiento y un nuevo/otro lenguaje; comunalizar nuestro pensar y nuestra expresión (2015: 104).

Pensar el mundo desde el mundo es el reto central de la exposición comunal. Democratizar la comunicación es diseñarla individualmente, mientras que comunalizar la comunicación es diseñarla comunalmente, desde la unidad de su diversidad. Pensamos hablando: la oralidad es nuestra mecánica de intercambio, por eso la oralidad y la imagen son nuestra exposición total. (Martínez Luna, 2015: 106)

En tal sentido, convoca “comunalizar la comunicación” entre diferentes comunidades que pisan suelos singulares. Una comunicación comunitaria no reclama homogeneidad sino diversidad. En este sentido, “así como la milpa no es la misma en todos lados, así la comunicación no será la misma en todos los espacios”. Comunalizar la comunicación, en este sentido, guarda relación con compartir e intercambiar “experiencias concretas de trabajo” heterogéneas que surgen de y entre comunidades, desde una perspectiva ya no antropocentrada sino naturocentrada (Martínez Luna, 2015: 109-112).

Arturo Guerrero Osorio postula que comunalidad es “mundo y relato” (201: 113). Como mundo es experiencia compartida -“comunalidad es un nombre del Nosotros” (Guerrero Osorio, 2013, 39)- que “no necesita nombrarse y explicarse”. Como relato, es “reflexión desde ese mundo” que aparece como “puente entre lo comunal y la sociedad económica”; un puente que propicie el encuentro y el reconocimiento entre lo propio y lo ajeno. Si para Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna comunalidad es palabra, relato, Osorio propone la forma espiral, el remolino, para esa palabra, para ese relato.

El río corre. Contra una raíz del añoso árbol, un tronco o una piedra, choca su corriente y se forma un remolino, una espiral: la imagen de la Vida (...). El fluir del río y los accidentes de la rivera generan al remolino. Pero el remolino logra su propia dinámica interna, distinta a la del río en general. Tiene existencia propia, un orden “adentro”, relativamente estable aunque moldeado por la corriente de “afuera”. Sin embargo, no podemos separar al remolino del río. Vemos a la comunalidad como una espiral en la corriente del capitalismo, un modo localizado de construir la modernidad. (Guerrero Osorio, 2013: 42)

En este sentido, “comunalidad es movimiento” cual “remolino que se forma cuando la corriente del río choca contra la raíz de un árbol”. El mundo comunal, en esta perspectiva, está pensado como “el giro integrado de tres espirales distintas e interrelacionadas: afuera, raíz y experiencia” (Guerrero Osorio, 2015: 113-114), una heurística tríadica que no busca definir lo comunal sino ofrecer una posibilidad de indagación. Puesto que lo comunal nace en el conflicto y la contradicción, postula un afuera que no es geográfico sino mental para pensar lo no-comunitario. La raíz aparece como “el corazón de la resistencia”, la reserva de “nuestro mito” (Guerrero Osorio, 2013, 43- 44) y se constituye a partir de cuatro elementos que dibujan algo así como una “rosa de los vientos”: territorio, autoridad, trabajo y fiesta. Finalmente, la espiral de la experiencia se sustenta en la raíz y se compone de dos dimensiones: “acuerdo y ejercicio comunales, es el giro de compartencia donde se realiza el Nosotros”. Según Osorio, comunalidad es experiencia sedimentada y diaria, un (re)hacer concreto y cotidiano que no requiere un nombre para ser y estar (Guerrero Osorio, 2015).

Por su parte, Ghunter Dietz, en su artículo “Comunidad e interculturalidad entre lo propio y lo ajeno. Hacia una gramática de la diversidad” acerca los términos interculturalidad a comunalidad y sostiene que ambos no son conceptos excluyentes sino complementarios. En este sentido, distingue interculturalidad e interculturalismo así como comunalidad y comunalismo para singularizar sus valores prescriptivos y normativos, de una parte, y su dimensión analítica y descriptiva, por otra. Tales conceptualizaciones y particiones contribuyen a diagramar una “gramática de la diversidad” (s/d).

(...) proponemos entender por interculturalidad un enfoque que analiza y visibiliza las interacciones a menudo desiguales y asimétricas entre miembros de grupos cultural e identitariamente diversos (frente a la multiculturalidad, que solo constata la existencia de diferencias, sin estudiar sus interacciones e hibridaciones), mientras que el interculturalismo sería una propuesta político-pedagógica que enfatiza y celebra estas interacciones, intercambios e hibridaciones como deseables (frente al multiculturalismo, que sólo promueve el reconocimiento de diferencias, no de intercambios o hibridaciones)

“(…) cabe distinguir también los conceptos de “comunalidad” y de “comunalismo”: mientras que la comunalidad se refiere al *habitus* comunitario definido por Maldonado (2002, 2004a, 2004b) como praxis internalizada de origen mesoamericano, el comunalismo representaría un modelo normativo-reivindicativo de “hacer comunidad” (Pérez Ruiz, 2005) , un modelo que procura fortalecer y privilegiar los recursos endógenos, tanto organizativos como simbólicos, tanto políticos como pedagógicos, frente a la imposición de modelos exógenos y colonizadores” (Ghunter Dietz, s/d: 178-179).

3.4. En torno a la comunidad

En el debate filosófico contemporáneo, encontramos, al menos, una lectura deconstructiva de la esencia de la comunidad –la comunidad como declaración (“hay la comunidad” ya que sólo somos en el “con”) – y otra lectura que la considera como producción, creación de un espacio a partir de la potencia de vida que se comparte. Estas formulaciones de la comunidad interpelan otra categoría, la biopolítica.

En la línea posheideggeriana¹¹⁸ y posnietzscheana, los debates filosóficos en torno a la comunidad establecen que “solo somos con”, “existencia sin esencia” (Bataille, Blanchot y Nancy –estos últimos contemporáneos). Como postula Cragolini en su compilación *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo* (2009), los términos propiedad, naturalidad, asociación o reunión denotan un modo específico de entender la comunidad, que, a su vez, remiten a una idea de lo humano básicamente concebido desde la subjetividad que la filosofía moderna instauró. Como sostiene Paula Fleisner, a partir de la crítica nietzscheana al sujeto moderno se abre otro pensamiento ético y político que deja de pensar desde la “autorreferencialidad del ‘yo’” para pensar en una “ontología de lo común” (Fleiser, 2015: 188). Se trata de pensar desde la evidencia del *nosotrxs* (somos otro en nos-otrxs) una *sociación*, que lejos de ser una asociación, un contrato, o una esencia, un origen, una propiedad, sea una relación de exposición mutua y en permanente tensión (Nancy en Espósito y Nancy, 2000) (Fleiser, 2015: 188).

118“(…) en Ser y Tiempo Heidegger propone la esencialidad del carácter comunitario del hombre, en la medida en que el *Mitsein* (ser-con) es un modo del *Dasein*. El hombre está constituido como esencial ser-con-otros y por ello, en principio, la comunidad es irrealizable, pues es originaria y no puede por tanto hacerse de ella un objetivo por cumplir. Los hombres comparten su imposibilidad de “hacer” la comunidad que ya “son”. Es decir, la comunidad es un existencial, una determinación ontológica y no óptica, no es nada “ante los ojos”. El *Dasein* lleva al amigo junto a sí en la escucha de su voz y esto constituye la condición de su ser propio; es por ello que se abre aquí “la figura de un reparto y una pertenencia originarios”, señala Derrida. No obstante esta consideración, el pensamiento de Heidegger sufre ya hacia el final de Ser y Tiempo un deslizamiento hacia la “sustancialización” de la comunidad, en la medida en que se la presenta como destino de un pueblo y de una tierra. Esta “historización destinal” de la comunidad culmina años más tarde con la defensa de una “verdadera comunidad alemana”” (Fleiser 2015: 188)

En las últimas dos décadas del siglo XX, siguiendo las huellas de Georges Bataille¹¹⁹ (comunidad de quienes no tienen comunidad), autores como Blanchot (comunidad inconfesable), Nancy (comunidad inoperante, comunidad desobrada), Derrida (comunidad anacorética de lxs que aman alejarse), Cacciari (archipiélago), Agamben¹²⁰ (comunidad que viene) y Esposito (*communitas*) han vuelto sobre el problema del lazo social con una cierta perspectiva *común*. A partir de la crítica nietzscheana al “yo” modernx y del análisis heideggeriano de la metafísica de la subjetividad, frente a la experiencia del fracaso del “comunismo real” y frente a la experiencia del exterminio nazi efectuada en nombre de la *Volksgemeinschaft*, estos filósofos han intentado repensar la *communitas* y el ser-en-común sin apelar a la noción de individux absolutx y clausuradx (Fleiser, 2015: 188). Como sostiene Cragolini, la crítica y deconstrucción del concepto moderno de sujetx vuelve a pensar los modos de relación y a problematizar la comunidad en términos diferentes: “no pertenencia, “no atribución”, “no propiedad” (Cragolini, 2009: 8).

3.4.1 Comunidad, una apertura

Jean Luc-Nancy postula que la comunidad es una apertura, una disposición hacia lxs otrxs, la comunidad está siempre expuesta a algo fuera de ella, enfrentada a ella, a su finitud constitutiva. Deconstruye el concepto de comunidad tradicionalmente cargado de implicancias metafísicas vinculadas fundamentalmente a un marco onto-teológico de primacía de la categoría de sujeto. La raíz esencialista de estos planteos radica en que la comunidad aparece conceptualizada como cualidad, atributo, añadidura, agregado, un suplemento que se adiciona a lxs sujetxs, en tanto producidxs por una esencia común. La comunidad, en el pensamiento de Nancy, es, por el contrario, el modo de ser en común de una existencia sin esencia –“sangre, sustancia, filiación, esencia,

119 “(...) Bataille, para quien *Ser y Tiempo* resulta simultáneamente atinado y detestable, piensa en la “comunidad” dos rasgos que, a pesar de las críticas que se le harán, continuarán estando presentes en la discusión venidera: la comunidad no tiene representación posible porque sus miembros no tienen algo en común que permita identificarlos; lo que comparte es la experiencia de la pérdida de la subjetividad, la falta que separa al sujeto de sí mismo, el simple existir (Esposito, 2003: 193). Pero, además, la comunidad no actúa, porque la acción es patrimonio de un Estado que busca preservar al individuo a través de una lógica de cálculo y de lo útil; y por ello la comunidad se dona, se abandona en el gasto improductivo. Uno de los primeros detractores del uso nazi de los textos nietzscheanos, Bataille rechaza la idea de una soberanía nacional que garantice a lxs individuxs su pertenencia a la comunidad a través de un contrato o de lazos de sangre. Una comunidad que asuma la muerte de Dios será necesariamente acéfala, sin rey, ni padre, ni *fuhrer*. Y no estará nunca completamente constituida, porque la integran seres inacabados, desgarrados, “en el límite de la muerte, de la nada” (Bataille, 1972: 50), pues lo que tienen en común, es la ausencia de comunidad.” (Fleisner, 2015:191).

120 Otras relecturas de la comunidad postulan que G. Agamben no estaría solamente en esta línea del debate filosófico contemporáneo sino en un “entre” estas dos líneas, la comunidad negativa y la potencia afirmativa (Material extraído de clases del curso de posgrado “La Comunidad en cuestión”, a cargo del Dr. Emanuel Bisset).

origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística”, dirá Nancy en el *Conloquium a “Communitas”* de Esposito (Nancy en Esposito, 2007: 11-12)- a propósito de la posibilidad de la comunidad de constituirse sobre cualquier forma de lo dado, que actualiza el recuerdo histórico de autodestrucción que conmovió a Europa en nombre de esta comunidad.

¿Cómo decir ‘nosotros’ sino como un ‘se’ (=todos y nadie), como un ‘yo’ (=una sola persona, lo que también sigue siendo nadie...)? ¿Cómo ser en común, entonces, sin hacer lo que la tradición entera (pero con todo reciente, es decir, tributaria del Occidente que se consume difundándose) llama una comunidad (un cuerpo de identidad, una intensidad de propiedad, una intimidad de naturaleza)? (Nancy en Esposito, 2007: 13)

Considera evidente que “nosotrxs somos juntxs”, “somos varixs” y que “nuestra sociación (algo que se distingue de una asociación, un contrato, una convención, un agrupamiento, un colectivo o una colección, dirá Nancy) es una condición que nos es co-esencial” (Nancy en Esposito, 2007: 13). Como postula Alejandro Groppo, “ser con” no es agregado externo a la subjetividad, sino que implica, en primer término, una visión de la existencia primariamente como co-existencia y, en segundo término, una visión diametralmente opuesta a la filosofía de la ‘intersubjetividad’, que ve la pluralidad como una interrelación ego/alter. La intersubjetividad como alteridad o como pluralidad de egos está dominada por la ‘tentación de fusión’, el impulso a la ‘inclusión’, el puente hacia la ‘incorporación’ de un alter por parte de un ego. Tenemos allí, en última instancia, un sacrificio o de unx o de otrx (Groppo, 2011).

En *La comunidad enfrentada*, Nancy trabaja intensamente en torno al “con”, considerado “prácticamente indiscernible del “co-” de la comunidad” (2007: 29). Señala que “el “con” es seco y neutro: ni comunión ni atomización, compartir apenas un lugar, a lo sumo un contacto: un estar-juntos sin ensamblaje” (2007: 29).

Hay que pensar que hubo ya, siempre ya, una “obra” de comunidad, una operación de reparto que siempre habrá precedido toda existencia singular o genérica, una comunicación y un contagio sin los cuales no podría haber, de modo absolutamente general, ninguna *presencia* ni ningún *mundo*, pues cada uno de estos términos implica en él una co-existencia o una co-pertenencia -aun si esta “pertenencia” sólo es la pertenencia al hecho del estar-en-común. Ya hubo entre nosotros -todos juntos y en conjuntos distintos- la participación en algo común que sólo consiste en esa participación, pero que al participar hace existir y toca entonces la existencia misma en lo que ésta tiene de exposición a su propio límite. Eso es lo que nos ha hecho “nosotros”, separándonos y aproximándonos, crean la proximidad en el alejamiento *entre nosotros* -“nosotros” en la indecisión mayor en que se halla este sujeto colectivo o plural,

condenado (pero ésa es su gloria) a no poder encontrar nunca su *propia voz* (Nancy, 2007: 29-30).

Esta comunidad, este “nosotrxs” como lugar *entre* –“entre todos nosotros, pero ¿quiénes? ¿uno o varios pueblos, uno o varios continentes? ¿un mundo?” (Nancy, 2007, 34)– nos está dado de antes, antes de poder articular y justificar un “nosotrxs”. Esta comunidad podría ser aquella en la cual o por la cual ya “*nosotros estamos en común*” (Nancy, 2007: 34, subrayado en el original). Cragolini retoma la distancia que marca la conceptualización de la comunidad en Nancy (como en Bataille o en Blancot) en referencia a la distinción sociológica estabilizada por F. Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*.

[Esta distinción] hizo patente la diferencia entre un ámbito de lo artificial, de lo distante y del reinado del derecho (la sociedad), frente a otro ámbito, el de la supuesta naturalidad y cercanía de las “relaciones comunitarias”. En la comunidad existiría algo común (*gemein*) que identifica a sus miembros, y que marca no sólo una proximidad sino también un cierto “cierre” de la comunidad sobre sí misma. De este “cierre” en cierto modo da cuenta Nancy al referirse a las “comunidades confrontadas” a partir del 11 de septiembre¹²¹. Esta clausura en lo identitario ha llevado consigo siempre el halo de la violencia: comunidades enfrentadas como enemigas que defienden lo “propio” frente a los deseos apropiadores -aniquiladores- de las otras comunidades (Cragolini en Nancy, 2007: 61-62).

Como sostiene Amores, el pensamiento de Jean Luc Nancy puede comprenderse dentro de las teorías impolíticas de la comunidad (véase Galindo Hervás, 2000), donde el término se ha utilizado para desbordar, rebalsar los órdenes instituidos:

después del exterminio nazi¹²², realizado precisamente en nombre de la comunidad, se cerró la posibilidad de pensar cualquier “ser” de la

121 “Cuando el filósofo francés señala que la caída de las Torres Gemelas es la caída del símbolo del comercio y del inter-cambio, está indicando con ello la caída (anunciada desde Nietzsche, pero también, desde antes) del sujeto cartesiano. Es desde la idea de subjetividad moderna que se puede pensar al hombre como individuo (entidad cerrada sobre sí) en relaciones de reciprocidad, simetría e intercambio con otros individuos. La caída de las Torres evidencia la dificultad de seguir sosteniendo esta idea, en un mundo que, a pesar de sus normativas igualitaristas, entroniza fácticamente una diferencia (que es enfrentamiento y confrontación) en esa prisión del mercado que aniquila (como ya lo decía Nietzsche) al que piensa diferente, para sostener que la única diferencia posible es la que surge de no poder aprovechar la igualdad de oportunidades. “igualdad” en el mundo del mercado que supone una “igualdad” ontológica” (Cragolini en Nancy, 2007: 63).

122 “Hubo en el Heidegger de *Ser y tiempo* la idea de que el ser-con es absolutamente primordial. Que no hay ser y después ser-con. Sin embargo, esa es la idea que menos se elaboró. Y ahí está toda su evolución política, porque terminó por reconocer el sentido del ser-con en la noción de “pueblo”. El pueblo alemán.

Los fascismos han representado una forma de recuperar la comunidad en bloque, totalmente, de manera vigorosa, y la palabra alemana que significa “comunidad” *Gemeinschaft*, fue una palabra nazi. *Volksgemeinschaft* es una palabra que no se puede pronunciar en Alemania.” (Nancy, 2009: 86).

comunidad (por ejemplo, el linaje, la sangre, la lengua, etc.) pero se alumbró la tarea de pensar el estar-en-común” (Amores, 2010: 97).

Este sentido del estar, propone Amores, puede interpretarse a partir de la etimología propuesta por Esposito para *Communitas*.

El sentido del “estar” puede ser interpretado atendiendo a la etimología de “comunidad”. Dice Esposito (...) que el término deriva del latín *munus*, que significa carga o deuda que debe intercambiarse entre individuos. *Munus*, a su vez, deriva de la raíz indoeuropea *mei-*, que significa “cambiar”, “mover”, “ir” (...) la comunidad tiene que ver con un intenso y excitado estado de contagio o propagación. (...) Esta propagación supera cualquier límite y, en consecuencia, “interrumpe” (Nancy, 2000: 107) cualquier comunidad instituida. Sin embargo, esa interrupción no crea nada nuevo. Más bien impulsa el regreso a su inmanencia, al puro movimiento de contagio. Lo propio de la comunidad es pues morir en esa inmanencia. De ahí su carácter “inoperante” (Amores, 2010: 98).

En este sentido, si la comunidad de Tonnies está pensada desde la metafísica del sujeto moderno, en Nancy, este sujeto cartesiano hace visible sus fisuras. La comunidad en Nancy no es resultado de una sumatoria, agregación o número sino que es algo “previo” a que esta suma pueda darse.

Lo que yo buscaba en Bataille de manera más o menos consciente, y descubrí en la palabra “comunidad”, era cómo plantear el hecho de vivir juntos de un modo que no respondiera al sólo modelo de individualismo, la desagregación de la gente, el número. Con la sensación no de una nostalgia, sino de que había una carencia, no sólo la carencia de una dimensión complementaria, que era la comunidad más allá de la yuxtaposición del número, sino una carencia que afecta al número mismo, que hace que la vida en la sociedad de nuestros días sea, en muchos aspectos, una vida cada vez más problemática porque se carece de algo. (Nancy, 2009: 84)

Se trata de un modo del *ser-con* que en Nancy se actualiza en *estar-con* – *singular-plural*”– (Cragolini en Nancy, 2007: 62); en este sentido, la comunidad es “hacer lugar”, es “ese “espacio” de exposición en el que el *ser-en-común* (estar-en-común) es lo inapropiable” (Cragolini en Nancy, 2007: 64). En la lectura de Cragolini, este espacio de la comunidad no es el ámbito de encuentro con los otros o de compartir algo con los otros, como puede ser una idea, una creencia, una etnia, un sentido. En Nancy, “el espacio es el “estar fuera” de la comunidad” (Cragolini en Nancy, 2007: 65).

Si “la existencia no es otra cosa que el ser expuesto: salida de su simple identidad a sí y de su pura posición, expuesta al surgimiento, a la creación, por tanto, al afuera, a la exterioridad, a la multiplicidad, a la alteridad y a la alteración”; entonces, en la finitud, “se hace”

comunidad: la comunidad es de entrada, como tal, compromiso de sentido: no de un sentido colectivo, sino del reparto (*partage*) de la finitud (Cragolini en Nancy, 2007: 65).

En Nancy, la comunidad es distinta de la búsqueda y producción de “un” sentido colectivo. Se aparta y toma distancia de la filosofía moderna que vio nacer a lo humano como “posibilidad de productividad”. Esta posibilidad supo crear a un ser humano, un individuo, como entidad aislada, “átomo”, “infracionable”, “indivisible” (Nancy, 2009: 85), definido a partir de una autosuficiencia que es, a la vez, exclusión de los otros y negación de la relación esencial que lo hace ser (Nancy, 2009: 85). “El individuo es el testigo de la pérdida de la comunidad” (Nancy, 2009: 87). Este humano debe producir para ser, producir objetos, producir sentido (re-producirse, tal vez). Frente a esta matriz productivista, Nancy opone *La comunidad desobrada*¹²³ y *La comunidad enfrentada*¹²⁴. Nancy propone la idea del *singular plural*, frente a esta conceptualización de lo humano.

La *singularidad* nancyana no es la individualidad moderna: esta singularidad es la que nos hace comparecer los unos a los otros, “con-dividos”. No es que producimos la muerte como sentido, sino que la muerte es lo que nos hace “com-parecer” en nuestra finitud (Cragolini en Nancy, 2007: 66).

La problemática de la comunidad en Nancy toca la escritura que, como “ex-cripción”, es también apertura y exposición de un *estar-en-común* y (hacer) cuerpo en tanto exposición y *tener-lugar*. Esta comunidad, entonces, se mueve entre la “imposibilidad de representación” ya que de ser representable/representada podría cerrarse o ser totalizable; y el silencio

123 “*La communauté désœuvrée* es un título que es casi una afrenta al capitalismo, pero también a los comunismos de gestión. El tema de la comunidad en Bataille, Blanchot y Nancy está atravesado por la cuestión de la decepción ante los modos en que el pensamiento de izquierda se cristalizó en el consumismo, en esas experiencias de “producción” del sentido. No sólo el capitalismo y sus formas neoliberales son modos de la continua (y aparentemente interminable) producción: también lo han sido las formas del comunismo. Frente a estos modos de producción, la comunidad es, con un término blanchotiano (y con el inconfundible halo bataillano de la “negatividad sin uso”) “*desœuvrée*”, desobrada en el sentido en que se halla libre de teleología y de la necesidad de la “producción” de sentido” (Cragolini en Nancy, 2007: 65-66).

124 “Sin “proyecto” o “programa” de producción de la posible comunidad, entonces, somos “comunidad afrontada-enfrentada”. ¿Qué matiz agrega este adjetivo, *affrontée*, a estas nociones de comunidad? Estamos, como ya se indicó, en el mundo en que las comunidades de “sustancia”, de “presencia” se enfrentan unas a otras: es necesario afrontar (enfrentar) ese enfrentamiento. La pérdida del sentido único nos coloca en el límite del nihilismo (el borde del abismo nietzscheano), en una suspensión, una indecisión que nos obliga a reconocer, por un lado, la deconstrucción de los sentidos monolíticos, y, por el otro, el avance monstruoso del nihil (el “desierto que crece”, al decir de Zarathustra) frente al cual debiéramos resistir. Resistir en el límite: tal vez esa sea la idea de la comunidad afrontada-enfrentada” (Cragolini en Nancy, 2007: 67).

“dicente” ya que Nancy nos “dice” de la comunidad” como sus límites¹²⁵ (Cragolini en Nancy, 2007: 69).

En el pensamiento y la cultura occidental, el modelo de la relación entre individuos es la mirada. Nancy propone, a partir de la imagen de la multitud, el contacto. Por contacto entiende “una proximidad que siempre implica también una distancia. (...) el primer modelo de ser-juntos es más el lado a lado que el cara-a-cara” (Nancy, 2009: 88-89). Allí encuentra la experiencia. El ser-con va “más allá de de [lxs seres humanxs]. Somos también con los animales, con las plantas, con los objetos. Morir, en el fondo, es perder contacto” (Nancy, 2009: 89).

Puede decirse que la comunidad no es una meta, sino una tarea, si se quiere entender esta tarea sin el aspecto penoso de una faena. La he utilizado para decir que era algo que quedaba por hacer, que teníamos que hacer, pero al mismo tiempo es algo dentro de lo cual estamos, y que no podemos suprimir (Nancy, 2009: 90).

La comunidad como tarea plantea el problema de que se encuentra en el “núcleo de la cuestión de la comunidad”: “hay que pensar la comunidad permitiéndole tener una dimensión en sí misma, que no se reduzca a la sociedad de las relaciones ‘útiles y que a la vez no se someta a una instancia superior” (Nancy, 2009: 97). Este “somos nos” implica un pueblo, pueblo que se diferencia de multitud¹²⁶ ya que

un pueblo es lo que llega a poder decir “nos”, y también tiene el deber de hacerlo. Lo que se compromete en un decir “nos” sin que se plantee en absoluto una identidad del pueblo. Y que remita a una población, un poblamiento, la gente que está ahí. Que se ocupa ahí,

125 “Entre esos límites, precisamente, se encuentran los que aman: sabiendo de la dificultad de representar lo que sienten, se exponen, sin embargo a un decir que se abisma siempre en los bordes del silencio y del secreto.

Nancy había sospechado un cierto “fondo” en aquella comunidad blanchotiana inconfesable, un fondo de “algo” mantenido en secreto. Sin embargo, en *La comunidad enfrentada*, señala que ha comprendido que ese fondo no es otro que el de la “afirmación de la desnudez confiante”.

Entregarse al amor, en la desnudez, es un acto de (inconfesable) confianza: la confianza (la fe) de la exposición al otro. Por eso lo “inconfesable” blanchotiano encontraba un modo de ser en la comunidad de los amantes, ex-puestos el uno al otro, experimentando - paradójicamente- en cada acto de unión, que la unión no es posible. Experimentando el fracaso de todo intento de unión que quisiera plenificar una falta.

Pero los vínculos más inconfesables -aquellos de los amantes en la intimidad de la (supuesta) separación del mundo, en la confiada desnudez de los cuerpos- no hacen más que expresar, tal vez de una manera más contundente, tal vez de una forma más vívida, aquello que es toda “relación” con otro: la afirmación de la exposición, el testimonio de la fragilidad (que somos), esa fragilidad que se hace cuerpo en los cuerpos “que se tocan” en el límite” (Cragolini en Nancy, 2007: 68- 69).

126 “no consigo valerme de la palabra multitud (...). Siempre objeto que la multitud sigue siendo dispersión. No veo en qué momento una multitud puede decirse “nos”” (Nancy, 2009: 98)

trabaja ahí, vive ahí. Ese poblamiento, esa población, dice ser un cierto “nos”. Yo diría que siempre es un se-dicente pueblo. En el sentido estricto del término “se-dicente”: se dice, y al mismo tiempo se pretende pueblo; por ende, no lo es en el sentido natural (Nancy, 2009: 98).

En este planteo, el sentido del ser-juntxs, el ser-con no tiene un carácter directamente político y no implica o conlleva integración.

Estamos juntos aquí en determinada forma de trabajo, de intercambio. Estamos juntos de otra manera en un tren. En la calle. Estamos juntos de otra manera en cuanto locatarios o copropietarios. Estamos juntos de otro modo como habitantes de un mismo barrio. Hay características generales del estar juntos. Y hay una cantidad de especificidades diferentes. Y todo eso debe dejarse a su propio orden. En otras palabras, en palabras más filosóficas, la política no tiene que surgir directamente de la ontología¹²⁷ (Nancy, 2009, 102)

(...)

“¿Cómo hacer para restablecer la posibilidad de que haya un tejido del ser-juntos de acuerdo con varias modalidades y sin implicar una integración? (...) ¿Qué hace posible que personas que no se conozcan, que no tienen intereses comunes inmediatos, pese a ello se toleren unas a otras y vivan juntas? (Nancy, 2009: 103-104)

A modo de apertura de este planteo en el debate en torno a *la comunidad, el ser-en-común y el ser-entre*, mencionamos, brevemente, la distancia –que une y separa– cierta conceptualización de Jean Luc Nancy y Rancière respecto del “entre”.

Lo que rechazo es fundar la comunidad política en una propiedad antropológica o en una disposición ontológica primera. (...) el caso es que siempre estamos en ese dispositivo que piensa la política en términos de comunidad¹²⁸ y que considera la comunidad a partir de una

127 En otra entrevista, Nancy intenta “separar y distinguir la esfera política como una esfera encargada de sostener el lazo, del grupo o de la asociación, pero no encargada del sentido del ser-con (es decir, del sentido del ser sin más, si ser es ser-con, en todos los aspectos). Permitir que el lazo se mantenga, y permitir que a través de él o más allá de su relación se den curso -o juego- las formas posibles del "sentido", pero sin proponer ni postular, incluso menos imponer un sentido: he aquí la restricción a la cual es necesario someter a la política (...).”

“(...) la política, encargada de sostener el lazo pero no de su sentido, tiene una tarea imposible de acabar. Es necesario siempre rehacer o apretar los nudos, pero no querer darles sentido [“expresar”] ni forma [“exponer”]. La política esencialmente no acaba, no hace obra (aunque sueña con ello). Esto es así, también, porque promete siempre y no fija jamás” (Nancy en Biset, s/d 46-47).

128 “No sé si el pueblo es más sospechosos que la comunidad. En cualquier caso, no tomo pueblo como un concepto unitario. Una forma de subjetivación define una figura de pueblo que está

propiedad o disposición original para lo común. Para mí, la política viene siempre en segundo lugar. El problema que consiste en saber si hay que unirse en comunidad, y por qué, se encuentra resuelto por adelantado. Siempre hay comunidad entre los cuerpos: la que corresponde al cuerpo soberano, a la filiación humana y divina, al lugar en el sistema de distribuciones económicas y sociales... La política viene posteriormente como invención de una forma de comunidad que suspende la evidencia de los otros instituyendo relaciones inéditas entre las significaciones, entre las significaciones y los cuerpos, entre los cuerpos y sus modos de identificación, puestos y funciones. La política se practica poniendo de nuevo en cuestión las adherencias comunitarias existentes e instituyendo esas nuevas relaciones, esas “comunidades” entre términos que ponen en común lo que no era común, de la misma manera en que ciertas figuras de la poética transforman las relaciones de inherencia entre sujetos y propiedades. Aquí es donde adquiere sentido el “entre”. No lo entiendo como Hannah Arendt, como ese “interser” que intenta reunir la gloria a la manera de Plutarco y el *mitsein* a la manera de Heidegger. Este “entre” no está, de entrada, entre los sujetos. Está entre las identidades y los roles que pueden desempeñar, entre los lugares que se les asignan y los que ocupan transgresivamente. Está entre el *nosotros* enunciador y el nombre del sujeto enunciado, entre un sujeto y un predicado, entre cuerpos y significaciones, etcétera. También puede estar entre nombres de sujetos. (...) esta distancia es precisamente lo que ha permitido las formas de subjetivación política radical. El intervalo político tiene que ver más con el salto de la metáfora que con toda forma de comunión (Ranciére, 2014: 161-162).

3.4.2. Entre comunidad e inmunidad

Roberto Esposito, en diálogo con Jacques Derrida y Jean Luc Nancy, entiende la necesidad de deconstrucción del concepto de comunidad tradicionalmente cargado de implicancias metafísicas vinculadas fundamentalmente a un marco onto-teológico de primacía de la categoría de

hecha, a su vez, de la tensión entre varios pueblos. En un principio, hay dos pueblos opuestos. Está el pueblo como *ethnos*, como consistencia colectiva de los que tienen un mismo origen, una misma sangre, un mismo dios, etcétera. Y está también el pueblo como *demos*, es decir, como división del *ethnos*, como suplemento respecto a todo recuento de las partes de la colectividad. Cuando digo que el pueblo “siempre toma figura”, lo que quiero decir es que, cuando el *demos* se borra, el *ethnos* vuelve a la superficie. Dicho esto, el *demos* mismo toma figuras diversas y contradictorias. Ha habido figuras de subjetivación fuertes como el pueblo revolucionario o el proletariado. Pero estas mismas figuras, habitadas por la homonimia, siempre se han visto atravesadas por la contradicción. Siempre ha habido varios pueblos en el pueblo y varios proletariados en el proletariado. Identificación y desidentificación no han dejado de entremezclar sus razones y las figuras de subjetivación se han visto amenazadas constantemente por una recaída en la sustanciación identitaria” (Ranciére, 2014: 164).

sujetx¹²⁹. La raíz esencialista de estos planteos radica en que la comunidad (des)aparece como cualidad, atributo, añadidura, predicado producida a partir de propiedades (figura de lo propio), sean territoriales, étnicas o lingüísticas, que hablan de y desde una esencia común y que acomuna, que se agrega a lxs sujetxs y lxs hace sujetxs de una identidad mayor que, en definitiva, le es “especular” (Esposito, 2009: 22-23). Nancy sostiene que la comunidad no es un ser común, sino el modo y la experiencia de ser-con, “ser varixs”, ese “cum” que nos expone y proyecta al contacto y contagio con les otros; comunidad es, eventualmente, riesgo y peligro; una existencia sin esencia (Nancy en Esposito, 2009: 9-19) (Esposito: 2009 a y b).

Como ya hemos conceptualizado en otro lugar (Gómez, Marín, 2013), Esposito considera la etimología latina del término. Encuentra el concepto originario de *communitas* convergente al de ley y de don, ley del don. La ley de la comunidad prescribe la exigencia de la comunidad (Esposito, 2009). La comunidad es el lugar de nuestra existencia, dado que desde siempre existimos en común (Esposito, 2009). A pesar de esta necesidad que la reclama, la comunidad es irrealizable y no ha sido realizada. Sin embargo, la comunidad es presencia habitada por una ausencia –de subjetividad, de identidad o de propiedad– (Esposito, 2009a y 2009b). En su definición, está atravesada por una paradoja: es imposible y necesaria. En este sentido, Esposito sostiene: “lo que tenemos en común es exactamente tal carencia de comunidad. Somos –como ya se ha dicho– la comunidad de quienes no tienen comunidad” (Esposito, 2009b: 27).

¿Qué otra cosa es lo “común” sino la falta de lo “propio”, esto es, lo no propio y lo inapropiable? Precisamente éste es el significado que etimológicamente se inscribe en el *munus*, del cual deriva la *communitas* y que lleva dentro como su propio no pertenecerse. Como no pertenencia o impropiedad de todos los miembros que la forman en una recíproca modificación, que es el cambio propio de la comunidad misma: su ser siempre otra de aquello que quiere ser, su no poder consistir en tal, su imposibilidad de hacerse obra común sin destruirse. (...) si la comunidad no es más que la relación –el “con” o el “entre”– que vincula sujetos, esto significa que no puede ser a su vez un sujeto, ni individual ni colectivo. Que no es un “ente”, sino precisamente un no-ente, una nada que precede y corta todo sujeto sustrayéndolo de la

129 “Así, más allá de las evidentes diferencias, lo que une el organicismo alemán de la *Gemeinschaft*, el neocomunitarismo americano y la ética de la comunicación de Habermas y Apel– pero, también, de algún modo, la tradición comunista misma– es justamente una concepción de la comunidad construida enteramente contra el trasfondo de la categoría de sujeto. En todas estas filosofías comunitarias, comunales y comunicativas, la comunidad aparece como una cualidad, un atributo, que se añade a uno o más sujetos convirtiéndolos en algo más que simples sujetos, en tanto radicados en -o producidos por- su esencia común. Se trata de sujetos de algo mayor, o mejor, que la simple subjetividad individual, pero que se deriva en última instancia de ésta y que se corresponde con la misma como extensión cuantitativa” (Esposito, 2009: 15).

identidad consigo mismo, confinándolo a una alteridad irreductible (Esposito, 2009b: 47-48)

Esposito sostiene que la incompletitud, la finitud, no hacen el límite de la comunidad sino su sentido. Comunidad no es algo a lo cual haya que regresar, algo a que aspirar o algo que destruir o destruible. “No es un origen ni un *telos*, ni un principio ni un final, ni un presupuesto ni un destino, sino la condición, a la vez singular y plural, de nuestra existencia finita” (Esposito, 2009b: 57).

Como ya mencionamos anteriormente, comunidad en este planteo no es un ente, un sujeto colectivo o un conjunto de sujetos. Comunidad es esa relación que suspende e interrumpe la identidad de un sujeto individual; suspensión que le atraviesa y lo modifica. El “con”, el ‘entre’ marca el umbral en el que se entrecruzan contacto y distancia. Por ello,

Se podría decir que la comunidad no es el inter del *esse*, sino el *esse* como *inter*. No es una relación que da forma al ser, sino el ser mismo como relación. (...) el espaciamento que relaciona a los unos con los otros en una común no-pertenencia. En una pérdida del carácter de propio que no llega a sumarse nunca en un bien común: común es sólo la carencia, no la posesión, ni la propiedad, ni la apropiación” (Esposito, 2009b: 64)

Esta apertura y espaciamento no admite reparación si quiere seguir siendo compartida. El “con” de lo “com-partido” es división. El límite entonces, es aquel que une como divergencia. Com-partir aparece, entonces, asociado a la “partición”, compartir y partida:

Comunidad no es nunca un lugar de llegada, sino siempre de partida. Es así la partida misma hacia lo que no pertenece y nunca podrá pertenecer. Porque la comunidad está bien lejos de producir efectos de comunión, de “poner en común”, de intimidad. No abriga y no protege. Por el contrario, expone al sujeto al riesgo más extremo: el de perder, con la propia individualidad, los confines que le garantizan ser intangible frente al otro, que le impiden deslizarse en la nada de la cosa. (Esposito, 2009b: 65)

La comunidad es límite que separa y acerca y el sentido transita entre su devastación y la emergencia de que toda singularidad encuentre su sentido.

Es precisamente cuando falla todo sentido ya dado, dispuesto en un marco de referencia esencial, cuando se hace visible el sentido del mundo en cuanto tal, transformado en su afuera, sin remitir a ningún sentido o significado que lo trascienda. La comunidad no es más que el confín y el tránsito entre esta inmensa devastación del sentido y la necesidad de que toda singularidad, todo acontecimiento o todo fragmento, esté de por sí dotado de sentido. Remite al carácter, singular y plural, de una existencia libre de todo sentido presupuesto,

impuesto o propuesto. Libre de un mundo reducido a sí mismo – o sea, capaz de ser simplemente aquello que es: un mundo planetario, sin dirección ni puntos cardinales. Un nada-más-que-mundo. Y esta nada en común es el mundo al hacerse común, a condición de exponerse a la más dura ausencia de sentido y, al mismo tiempo, a la apertura de un sentido hasta ahora impensado. (Esposito, 2009b: 77-78)

Su reflexión acerca de la comunidad se tensiona, como su anverso especular, con otra categoría, la inmunidad o inmunización¹³⁰. Si la *comunitas* es aquello que liga a sus miembros en una voluntad de donación hacia los otros, la *inmutas* es, por el contrario, aquello que exonera de tal obligación o alivia semejante carga. Así como la *communitas* remite a algo general y abierto, la *inmunitas* reconduce a la particularidad de una situación definida precisamente como algo que se sustrae a la condición común (Esposito, 2009b: 17). Si la *communitas* es ese “asomarse a la existencia fuera de sí” que rompe las barreras de una identidad individual, la *inmunitas* busca reconstruirlas de modo ofensivo y defensivo contra cualquier amenaza. Sin embargo, la inmunización, que intenta proteger un cuerpo, una vida¹³¹, llevada más allá de cierto umbral acaba por negar, cerrar y destruirla. “Usando el lenguaje de Benjamin, se podría decir que la inmunización a altas dosis es el sacrificio del viviente -esto es, de toda forma de vida cualificada- a la simple supervivencia. La reducción de la vida a su desnuda base biológica” (Esposito, 2009b: 18). El peligro de la perversión de la comunidad es, justamente, que puede levantar muros antes que derrumbarlos.

¿Qué otra cosa significan, de qué otra cosa hablan, sino de la cuestión de la comunidad, de su ausencia, pero también de su exigencia, esos cuerpos, esos rostros, las miradas de millones de millones de hambrientos, de deportados, de refugiados, cuyas imágenes, desnudas y terribles, se deslizan por nuestras pantallas televisivas desde todos los rincones del mundo? (Esposito, 2009b: 88)

¹³⁰El “dispositivo inmunitario produce y hace surgir “nuevas barreras, nuevos diques, nuevas líneas de separación respecto a algo que amenaza, o por lo menos parece amenazar, nuestra identidad biológica, social, ambiental. Sucede como si se estuviera exasperando el miedo a ser tocados (...) como un circuito perverso entre tacto, contacto y contagio. El contacto, la relación, el ser en común, aparece inmediatamente marcado con el riesgo de la contaminación” (Esposito, 2009b: 111-113).

¹³¹“(…) la definición de la vida humana –la decisión sobre qué es y cuál es una verdadera vida humana- constituirá el más destacado objeto de disputa de los siglos venideros. (...) paso (...) que va de una política de administración de la vida biológica a una política que contempla la posibilidad de una transformación artificial de la misma. De este modo, al menos potencialmente, la vida humana se convierte en materia de decisiones que guardan no sólo sus umbrales externos – por ejemplo lo que la distingue de la vida animal o vegetal, sino también sus umbrales internos. Esto significa que en la política se admitirá, o incluso se reclamará, decidir cuál es la vida biológicamente mejor y cómo potenciarla a través del uso, la explotación o, cuando sea necesario, la muerte de los peores” (Esposito, 2009b: 131).

Entre *comunitas* e *immunitas*, una especulación a partir de la cual Esposito repiensa la biopolítica y abre la posibilidad de una política de la (y no sobre) la vida, una biopolítica en su pliegue afirmativo. Comunidad implica una relación entre protección y negación de la vida según la cual así como intenta conservar la vida, bloquea su desarrollo (2009b).

En el momento en el que la vida de un pueblo definido en términos raciales se toma como el valor supremo que ha de conservarse intacto en su constitución originaria, o expandir sus confines, es obvio que la otra vida, la vida de otros pueblos y de otras razas, tiende a ser considerada como un obstáculo a tal proyecto y sacrificada. La silueta del *bíos* se recorta artificialmente mediante una serie de barreras alzadas en zonas de distinto valor, que someten una parte de las mismas a la violencia destructiva de las otras. (Esposito, 2009: 130)

Esposito retoma la biopolítica a partir de Foucault y establece que existe “una oscilación no superada entre una lectura positiva, productiva, y otra negativa y trágica, de la relación entre política y vida”. Esta “alternativa hermenéutica” ha encontrado, entre sus exponentes, nombres tales como Antonio Negri y Giorgio Agamben, respectivamente (Esposito, 2009: 19-20).

Esposito caracteriza el momento de elaboración de la biopolítica en términos de “hiato semántico” puesto que, en su lectura de Foucault, sostiene que la biopolítica hubo sido pensada a partir de dos polos, *bíos* y política, en principio separados y luego componibles, de modo que uno de los términos siempre tiende a la absorción y captura del otro -carácter antinómico de la biopolítica en Foucault- (Esposito, 2009b: 19-20).

Aquello que, en todo caso, bloqueaba su discurso, se sitúa en la alternativa estéril entre las dos interpretaciones presentes y en contraste del concepto de “la nuda vida”, tal como ha seguido siendo caracterizado en debates posteriores: o bien aparece sometida y aprisionada por un poder destinado a reducirla a simple base biológica, o bien es la política la que aparece subsumida y disuelta en el ritmo productivo de una vida en continua expansión. Es como si entre estas dos interpretaciones extremas, opuestas y *especulares*, faltase una argolla que los uniera, un tramo analítico capaz de desbloquear el discurso de una forma más articulada y compleja (Esposito, 2009: 20. *Cursivas nuestras*).

A partir de esta lectura crítica de la biopolítica en Foucault, Esposito propone la categoría de inmunización como modo de “habilitar este nodo teórico” (Esposito, 2009: 21). “¿Y de qué modo es capaz de completar el vacío semántico, el hiato, que en Foucault queda abierto entre los dos términos del concepto de biopolítica?” (Esposito, 2009b: 21). El paradigma inmunitario se

encuentra en la “encrucijada” y división entre las dos interpretaciones de la biopolítica: afirmativa y positiva, de una parte; negativa y mortífera, de la otra.

Ya se ha visto cómo tales declinaciones tienden a constituirse en un modo de alternancia que no prevé puntos de contacto o líneas de cruce: o el poder niega la vida o la vida neutraliza el poder. Ahora bien, la ventaja del paradigma inmunitario reside precisamente en el hecho de que estos dos vectores de sentido – positivo y negativo, conservador y destructivo- encuentran finalmente una articulación interna, porque la inmunización, en cuanto forma de protección negativa, los contiene a ambos ligándolos en un único bloque semántico. Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder ejercita en el exterior sobre la vida, sino el modo contradictorio en el que la vida intenta defenderse, cerrándose a aquello que la circunda –a la otra vida. De ahí la dialéctica, interna a la misma comunidad, que, a un mismo tiempo, la conserva pero también bloquea su desarrollo, la salva pero la pone en riesgo de implosión. (Esposito, 2009: 21)

A partir de esta dialéctica indivisible entre comunidad e inmunidad, Esposito abre la posibilidad de otra forma distinta, respecto de biopolítica. En su declinación negativa y mortífera, la biopolítica reduce la vida a “nuda vida biológica”, “el simple hilo vertical que une el nacimiento con la muerte”. Sin embargo, también puede comportar formas afirmativas y productivas. Para esto, sugiere, hay que cambiar la idea según la cual la vida necesita ser salvada de la política. Se trata, por el contrario, de pensar la política a partir del fenómeno de la vida. Postula, entonces, una forma “potencialmente afirmativa de la biopolítica” que piense la vida no como objeto sino como sujeto de la política. En otros términos, “una política, así, ya no *sobre* la vida, sino *de* la vida (Esposito, 2009b: 22- 23).

3.4.3. La comunidad que viene

En su lectura de Agamben, Fleisner propone que *La comunidad que viene*¹³² “anticipa una cierta propuesta afirmativa” como alternativa a este estado de excepción -permanente- en el que vivimos (Fleisner, 2015: 185)

132 “[la comunidad] el ser-junto-a-otros, constituye el suelo o zócalo sobre el que se levanta la relación entre el poder soberano y la nuda vida. En este sentido, Agamben y Negri afirman que la comunidad es nuestra realidad ontológica. El problema y la fortuna, según ellos, es que resulta irrealizable. Supone algo que siempre está por venir; es, exacta y literalmente, esa voluntad de esperar que menciona Levi. Existe antes de que se convierta en objetivo, es irrepresentable y es impolítica o prepolítica. O sea, es pura potencia. La comunidad viene: o es comunidad que viene o ya no lo es. En el momento en que esa comunidad empieza a actualizarse queda formalizada y cae en las mallas del poder. Para Agamben no es exactamente un vínculo, es algo mucho más esencial, un atributo del ser humano, lo que lo cualifica desde que nace. La pertenencia a la comunidad es la condición imposible de no cumplir. (...)”

Comunidad (...) es un nombre para la inmanencia (Tirado y Domenech, 2010: 195-201).

La figura de la “singularidad cualquiera” puede ser vista como una manera de pensar una producción de “vida” singular, una forma-de-vida que no responda a un proceso de incrustación de un logos a la vida corporal; una especificación de la potencia que, como polarización íntima de la vida desnuda, no se relacione con lo que soy sino con *cómo soy lo que soy* (...) (Fleisner, 2015: 185)

Agamben critica al sujetx modernx, individual, como fundamento del mundo del cual la comunidad sería cualidad agregada y especular. *La comunidad que viene* también parte de la crítica a la subjetividad establecida en la herencia nietzscheano-heideggeriana y a la filosofía política moderna (Fleisner, 2015: 196).

El abandono de la metafísica del sujeto por una ontología del ser-con y una ética de la singularidad, se combina con una crítica al modelo teológico político moderno de soberanía estatal, en tanto filosofía política que mejor fundamenta el funcionamiento de los Estados-nación modernos (Fleisner, 2015: 188)

Intenta pensar una política que se aparta, se sustrae de las “aporías de la soberanía” a través de conceptos tales como “forma-de-vida”, “multitud”, “inoperosidad”, para pensar desde una sociación antes que una asociación (Fleisner, 2015: 185). Agamben parte de la soberanía schmittiana y batailleana para formular la paradoja de este concepto:

El soberano está a la vez dentro y fuera del sistema, se pone legítimamente fuera de la ley. Pero se trata de una antigua paradoja, pues el concepto mismo de sujeto es el que se demora en el oxímoron “sujeto soberano”: “el sujeto soberano (el que está por debajo) es soberano (el que está por encima) (Fleisner, 2015: 199).

La singularidad cualquiera es la hipótesis central de *La comunidad que viene* y como tal, es “ontológica y política, ética y estética que describe la condición humana del mundo contemporáneo como un no-sujeto habitante de una comunidad inesencial y prescribe la adherencia a esa inesencialidad” (2015: 201). Este ser- aquí no es, entonces, una entidad aislada capaz de relacionarse con otrxs sino que es el ser en cuanto tal, singular (o singulares) sin identidad nacional, étnica, religiosa o política (Fleisner, 2015: 201).

No es, como su traducción frecuente lo presenta, “el ser, no importa cual”, sino precisamente el “ser en tanto que importa” (y, anótese, el *libet* remite al deseo, al amor), el cual-se-quiera, la singularidad en ser tal cual es. Esto es lo que debe ser pensado si se quiere pensar la comunidad por venir, ese acontecimiento mesiánico, ese permanente estar por llegar del ser-junto-a-otros” (Fleisner, 2015: 202)

Próximo a la singularidad nancyana, en el planteo de Agamben “el cualquiera no es singular porque es indiferente con respecto a una propiedad común (...), sino que lo es en su ser tal cual es” (Fleisner, 2015: 202). Esta singularidad no actualiza una determinación sino “un imperceptible temblor de lo finito que indetermina sus límites y la hace capaz de confundirse, de hacerse cualquiera” (Agamben, 1996: 47 en Fleisner, 2015: 204). Estas singularidades son “sustituibles” en el sentido de que esta característica permite “estar en el lugar del otro”, “expatriarse en el otro tal cual es”, “un tener-lugar” que no es un lugar propio sino siempre común e “irrepresentable” ya que la comunidad a la que le dan forma no tiene representantes y no admite representación (Agamben, 1996). Esta singularidad así pensada resulta despojada de su poder ser un individuo o persona, “es ella misma el entrecruce, momentáneo y fugaz, entre la vida y alguna forma inesencial que no podrá decantar en un “sujeto soberano”. Este ser juntxs conlleva un borramiento de la excepcionalidad humana, abre la posibilidad de un co-habitar al margen de las maquinarias que regulan y producen sus relaciones (Fleisner, 2015: 205-206).

Como sostiene Fleisner, esta “cualquieridad” de la singularidad agambeniana está habitada por la potencia de no, por la potencia que puede no ser, “que puede su propia impotencia” (Fleisner, 2015: 209).

La ética existe porque [el ser humano] no es ni ha de realizar ninguna esencia, vocación histórica o destino biológico. Es y está conminado a pensar el simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia. Como ya se nos ha dicho, su ser más propio es que puede no ser, que no tiene fondo. Y por ello está ya siempre en deuda y debe apropiarse de su carencia existiendo como potencia (Fleisner, 2015: 209).

Esta cualquieridad también toca los cuerpos –“un cuerpo cualquiera” (Fleisner, 2015: 209)– y en estas conceptualizaciones nos aproximamos a una lectura agambeniana de la biopolítica¹³³. Es necesario entonces, una “nueva política de los cuerpos” (Fleisner, 2015).

(...) el nuevo cuerpo de la humanidad debe apropiarse de las transformaciones históricas de la naturaleza humana que el capitalismo encerró en el espectáculo, compenetrar imagen y cuerpo de tal modo que ya no puedan ser separados, para forjar así un cuerpo cualquiera cuya naturaleza sea una semejanza emancipada de su arquetipo. (Fleisner, 2015: 210-211)

La “política que viene” es la política de esta singularidad cualquiera o calsequiera que resiste toda identidad y condición de pertenencia frente a un estado soberano que “produce vidas despojadas de su forma” (Fleisner, 2015:

¹³³Lazzarato critica a la biopolítica de Agamben ya que no incorpora los públicos y la relaciona con la tradición romana del *homo sacer* cuando Foucault la hace derivar de la tradición católica del poder pastoral (véase, Lazzarato, 2006 y Fleisner, 2015: 264).

211). En la lectura de Fleisner, el planteo de Agamben se interroga por la tarea de la política y sostiene que es necesario que la humanidad acceda a una “comunidad sin presupuestos” a partir de una singularidad expuesta, sin identidad, impropia.

El capitalismo no ha expropiado al [ser humano] solamente la actividad productiva, sino su lenguaje mismo, lo Común¹³⁴ por excelencia, el *logos*. En la sociedad del espectáculo en la que vivimos, lo que impide la comunicación es la comunicación misma. Los hombres viven separados por aquello que los une: “la política contemporánea es el desolador *experimentum linguae*, que desarticula y disuelve [...] tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades. (Agamben, 1996: 66. Fleisner, 2015: 211)

Nuestro recorrido recupera la lectura que hace Fleisner de esta singularidad cualquiera transformada en vida desnuda¹³⁵. Si el Estado produce

134 De acuerdo con los planteos de Fleisner, La comunidad que viene deja planteada como tarea política actual, “una lucha entre las singularidades sin lazo de pertenencia y un Estado fundado en la prohibición de la disolución del lazo social. Si el capitalismo, el Estado del espectáculo como lo llamó Debord, ha expropiado al hombre no solo su actividad productiva sino también su lenguaje mismo, lo Común por excelencia -*el logos*-, el problema que tendrá que afrontar una nueva política es el de una experiencia concerniente a la materia misma o a la potencia del pensamiento. La política, sentencia Agamben (...), deberá pensar no ya los conceptos de apropiación y expropiación sino la posibilidad y las modalidades de un libre uso de lo Común” (...)

“Frente a la extrema expropiación del lenguaje del Estado espectacular será necesario un nuevo experimento “de la potencia del pensamiento”, la única experiencia material posible del ser genérico (...) en la que se exponga la medialidad pura y sin fin como ámbito del actuar y el pensar humanos (...). O, dicho de otro modo, frente a la falsa dicotomía entre medios y fines, que paraliza a la ética y a la política, la política que viene deberá ser la experiencia del acontecimiento del lenguaje como uso libre de lo común y esfera de los medios puros” (Fleisner, 2015: 223-224).

135 Fleisner recupera ciertas lecturas de la vida desnuda en otros autores. En este sentido recupera los aportes de Hardt y Negri en Imperio: “ellos afirman que aunque los totalitarismos han intentado reducir a los seres humanos a su mera vida desnuda, no han podido destruir “el enorme poder en que podría devenir la vida desnuda”, ni “aniquilar la forma en la cual se acumulan los nuevos poderes de la cooperación productiva de la multitud”. De este modo, creen ver en la cooperación social y subjetiva la elevación de la vida desnuda a la dignidad de poder productivo, un poder autónomo. Partiendo de un análisis de la experiencia, se proponen “construir los intentos parcialmente exitosos de recorrer el potencial de la producción biopolítica” y para ello es imprescindible por un lado desvincular el poder soberano del biopoder y otorgar a la vida desnuda una potencialidad “revolucionaria” impensable desde una mirada agambeniana que -y tal vez sólo en este punto sea más fiel al estilo foucaultiano- no está pensando las posibilidades de una “toma” efectiva del poder y asume además que la vida desnuda no está en condiciones de construir una alternativa al Imperio” (Fleisner, 2015: 262-263).

Por otra parte, recupera a Esposito y sostiene que el autor “critica retóricamente el concepto de “vida desnuda”, preguntando “¿Existe una vida simple -una vida desnuda- o resulta desde el inicio formada, puesta en forma...?” (Esposito: 2004: 39). (...) Agamben parece responder a esta crítica cuando señala que aquello que él llama vida desnuda “es una producción específica de poder y no un dato natural”, una desarticulación artificial producida al interior

vidas desnudas, “aferrémonos a esa desnudez” como modo de permanecer impasibles ante la violencia del Leviatán. “La desnudez no es un estado o un dato sino un evento, un efecto” (Agamben en Fleisner, 2015: 2012); ella “es siempre la presuposición de una vestimenta o el resultado de su sustracción” La desnudez es una puesta al desnudo y desnudamiento. Desnudez nombra un disfraz que permite volver imposible cualquier identidad, puesto que cualquier vestidura que reproduzca la jerarquía entre los trajes es nada más que un “traje de escena”. Desnudez nombra ese umbral entre la potencia común y el acto individual (Fleisner, 2015: 212).

Y esa impasibilidad es el acrecentamiento de la potencia que, en cada pasaje al acto, simultáneamente se conserva y se da, dislocado todo orden dicotómico impuesto. Es una potencia múltiple que expone la inoperosidad de la especie humana y, como tal, no es propiedad de ningún sujeto soberano de su inacción, sino pensamiento separado que excede cada instancia individual a la que transforma en uno de sus modos (Fleisner, 2015: 212).

Esta vida desnuda¹³⁶ es una vida política, una vida que políticamente –la soberanía¹³⁷ se ejerce en el abandono¹³⁸ de la vida

del continuum viviente” (Fleisner, 2015: 263).

136 “La vida desnuda es traída a la discusión a través de su formulación benjaminiana (Blosses Leben), como portadora del nexo entre violencia y derecho, es decir, como fundamento oculto de la soberanía. Sin embargo, lejos de ser un sustrato originario apolítico e informe, es ella “la forma de vida dominante”: es resultado de una operación de separación de las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida (MsF: 15). Vemos en principio que no es posible confundir esta categoría de “vida desnuda” con la de vida en potencia, pues aquella es una forma de vida construida, uno de los tantos recortes posibles sobre el trasfondo de ésta –que tampoco es un fondo informe sino, en todo caso, la fuente im-potente que se da y se acrecienta incesantemente, fondo que es y a la vez excede la multiplicidad de formas de vida que hace pasar al acto. (cfr. Wall en Norris: 2005. 44). Por otro lado, tampoco es posible analogarla sin más con la zoé (existencia biológica), a pesar de las ocasiones en las que Agamben parece disolver una en la otra. La “vida desnuda” es, como la vida dañada adorniana, la vida a la que se le extirpa su forma, no la vida humana reducida a su existencia biológica sino el recuerdo de la destrucción –que es a la vez la fundación- de su vida política” (Fleisner, 2015: 224-225).

137 Dentro de la crítica a la teología política en su deriva hobessiana y moderna, G. Agamben recupera a Carl Schmitt. La soberanía en el estado moderno se define por el poder de establecer un orden requerido para la normalidad del derecho y la decisión sobre el estado de excepción. El problema de la soberanía es el problema “de la forma jurídica y de la decisión” (Schmitt en Galindo Hervás, 2000: 45) en tanto “decisión constitutiva, *formante*” (Galindo Hervás, 2000: 42) “El concepto schmittiano de soberanía le resulta idóneo para ilustrar la esencia del vínculo político originario: inclusión de la vida mediante su exclusión, es decir, excepción de la vida. La vida es implicada en el derecho sólo como *excepción*. Y soberano es el umbral en el que la vida está dentro y fuera de la ley (excepción)” (Galindo Hervás, 2000: 46, cursivas en el original). En *Homo Sacer*, G. Agamben señala dos aspectos centrales “que la relación política es el bando (exclusión) sobre la vida, y no el pacto o un tipo de pertenencia” y, por otra parte, “que el poder soberano produce la nuda vida como elemento político originario, siendo la política occidental biopolítica y su paradigma, el campo de concentración, no la ciudad” (Galindo Hervás, 2000: 45, cursivas en el original).

138 “El pensamiento griego clásico distinguió entre *zoé* y *bios* para referirse a la vida. La *bios* alude a un vivir transido de diferencialidad, ligado a un contexto, a una forma de vida. Por otro lado, *zoé* refiere al mero hecho de vivir. Hace alusión a la vida desnuda, alejada de todo vestigio de vida o

desnuda- ha sido despojada de sus predicados y atributos. Es la vida que resta, que queda, luego de quitarle su ropaje (Fleisner, 2015: 245). Es “resultado de una operatoria de desnudamiento” (Fleisner, 2015: 247). Vida desnuda y forma de vida son vidas políticas, históricas y provisorias. “La forma-de-vida (...) es otro nombre para la vida cualquiera, insalvable y común de *La comunidad que viene*” (Fleisner, 2015: 225). Sin embargo, es necesario preservar una vida como “potencia” “que sea y exceda sus formas” (Fleisner, 2015: 223); hacer que “la vida sin formas y las formas sin vida coincidan en una forma de vida, la vida humana en cuanto vida así” (Postilla de 2001, Agamben, 1996: 92-93). La vida desnuda deviene objeto y sujeto del ordenamiento estatal. A la vez que es lugar de organización del poder estatal, nombra la posibilidad de emancipación de él. Vida desnuda, una excepción.

3.4.4. Deseo de vida en común

Desde una línea de pensamiento entendida como espinozismo contemporáneo, se considera que la comunidad es una formación, se constituye a partir de un deseo común y no es un universal sino que articula las diferencias en vez de eliminarlas. De allí la distinción entre pueblo (universal) y multitud (articulación de singularidades) que propone Paolo Virno o las diferencias que proponen Hardt y Negri (2004) entre pueblo (concepto unitario vinculado a una identidad), masas (conceptualizadas como un conglomerado indistinto, uniformado, donde quedan sumergidas las diferencias) y clase obrera (vinculada a sectores particulares de la producción económica) frente al “proyecto de la multitud” (2004: 13) cuyo desafío consiste en que una multiplicidad social consiga producir y actuar en común, manteniendo vigentes sus diferencias internas (Gómez y Marín, 2013) (véase también Amores, 2010).

diferencialidad. La *zoé* es el simple vivir, una vida indiferenciada. *Zoe* y *bios* permite distinguir dos dimensiones importantes en el ser humano. Un trasfondo impropio, general, colectivo, común. Y un primer plano propio, cualificado, formado. Pues bien, *Homo sacer* es una figura que señala un momento excepcional en el que un ser humano, o sea, *bios*, a través de un interdicto, de un juicio o de un bando, emitido desde una estructura de poder, es despojado precisamente de esa *bios* y se convierte en pura *zoe*, en vida desnuda o mera vida. La aportación más novedosa de Agamben consiste en plantear que el *Homo sacer* es una anomalía o excepción generada a través de una fórmula jurídica. Gracias a ésta la vida cualificada abandona a un ser humano y éste se torna una especie de hoja en blanco sobre la que se puede realizar cualquier acción. La producción de *nuda vida* o *zoe* es la operación política más básica. El soberano, a través de un bando, crea esa excepcionalidad y como resultado la *nuda vida*. Pues bien, conviene aclarar que el soberano es la imagen especular e invertida del *Homo sacer*. Si este último es una excepción o anomalía, el soberano también. Este es una figura que a través de bandos hace lo que ningún otro ciudadano puede hacer, producir estados de excepción y, por lo tanto, *nuda vida*. El hecho de pensar que se puede separar *zoe* y *bios* constituye la formulación política originaria para la imposición del vínculo del soberano. Para Agamben toda acción política tiene que ver con en última instancia con la gestión de la vida, así se debe considerar toda política como biopolítica” (Tirado y Domenech, 2010: 191-192).

El pensamiento biopolítico vinculado al pensamiento de la comunidad y a la “potencia de la vida” (Pal Perbalt) está presente en teóricos tales como Hardt y Negri. Estos pensadores presentan otra conceptualización de la comunidad como deseo de vida en común, creación y construcción voluntaria de sujetos libres que entran en comunidad en virtud de su potencia¹³⁹. En esta línea de la filosofía política, la “potencia de la vida” se ve escindida del “poder sobre la vida” (Pal Perbalt).

Pal Perbalt, en su apartado “biopotencia de la multitud”, hace una lectura de la biopolítica que reconoce, como en Esposito, sus inicios en las formulaciones de Foucault. Sin embargo, retoma la lectura crítica de determinados teóricos (Hardt, Negri, Lazzarato, Virno, Deleuze) para pensar en una inversión no solo semántica, sino conceptual y política de la biopolítica. En esta proposición, la biopolítica deja de ser una perspectiva de poder exterior a los cuerpos, cuya modalidad de afectación construye al cuerpo como lugar pasivo de dominación de la población, su vida y sus condiciones de reproducción. En esta inversión, el concepto de vida es reformulado. La vida ya no abarca solo procesos biológicos.

Vida inclui a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva no contexto de produção material e imaterial contemporânea, o intelecto geral. Vida significa inteligência, afeto, cooperação, desejo. (...) A vida deixa de ser reduzida, assim, a sua definição biológica para tornar-se cada vez mais uma virtualidade molecular da multidão, energia a-orgânica, corpo-sem-órgãos. O bios é redefinido intensivamente, no interior de um caldo semiótico e maquínico, molecular e coletivo, afetivo e econômico. Aquém da divisão corpo/mente, individual/coletivo, humano/inumano, a vida ao mesmo tempo se pulveriza e se hibridiza, se dissemina e se alastra, se moleculariza e se totaliza. (...) Passa a ser redefinida como poder de afetar e ser afetado, na mais pura herança espinosana (Pal Perbalt, 2002: 39, 4)

Siguiendo la lectura que Pal Perbalt hace de la inversión deleuziana y de los aportes de Guattari respecto a biopolítica, esta ya no sería más un poder sobre

139Particularmente, este enfoque es el que trabajamos en nuestra tesina de grado a partir de la lectura que realiza Diego Tatián sobre Spinoza (Véase “La cautela del salvaje”). Un trabajo más detenido en la línea del espinosismo contemporáneo, lo hicimos con María Luz Gómez. Allí, siguiendo a Tatián, mencionamos la diferencia entre potencia, impotencia y voluntad de poder: “Spinoza sustituye la idea de poder en cuanto conjunto de medios e instrumentos de que se disponen para imponer a otros la propia voluntad, por la noción de *potentia*, que no es instrumental y que no se desarrolla ejerciéndose sobre otros sino *con* ellos. (...) Toda voluntad de poder es impotencia. La potencia es en esencia inclusión, agregación, expresión positiva y común, co-afirmación...” (Tatián, 2001: 227-228). La noción de potencia se explica en la metafísica u ontología de Spinoza que es la base de su pensamiento político y ético. Lo que tenemos en común es ser sustancia modificable, potencia, en permanente incremento y decrecimiento. Las potencias singulares se componen mutuamente, la potencia no se ejerce sobre otro sino con otros y de allí que el problema político sea, como lo plantea Tatián, la transformación de la voluntad de poder en potencia” (Gómez, Marín, 2013).

la vida considerada como un hecho natural o biológico, “nuda vida”; sino, una “potencia de vida”, en la medida en que su poder de afectación hace variar sus formas y sus coordenadas de enunciación (Pal Perbalt).

En la línea del espinosismo contemporáneo a la que aludimos con anterioridad, Michel Hardt y Tony Negri (2004), así como Paolo Virno, plantean que, en la actualidad, “comunidad” y “lo común” resultan desvinculados. En este sentido, sostienen que el término comunidad se alude a una unidad moral que se coloca por encima de la población y de sus interacciones, a modo de poder soberano. Lo común no es sinónimo de una noción tradicional de comunidad o de público: se basa en la “comunicación entre singularidades”, y emerge en procesos sociales colaborativos de la producción. El individuo se disuelve en el marco unitario de la comunidad. En cambio, en lo común, las singularidades “no sufren merma alguna sino que se expresan libremente a sí mismas” (Hardt, Negri, 2004: 241).

En este marco proponen el concepto de multitud¹⁴⁰ como “alternativa viva” frente al poder imperial. Como sostiene Pal Pelbart, la multitud es una configuración descentrada y acéfala, se deriva de ese “caldo biopolítico”, “ese magma material e imaterial, corpo-sem-órgãos que precede cada individuação - a potência ontológica comum” ya que la multitud es “heterogênea, dispersa, complexa, multidireccional” (Pal Pelbart, s/d: 41).

A partir de la lectura que realiza Tatián (2001) de Spinoza, entendemos esta *vida en común* como un espacio de liberación, una construcción voluntaria y libremente aceptada de vínculos para una libertad compartida, entendiendo la libertad como una relación *a posteriori*, investida. El principio de construcción

¹⁴⁰Hardt y Negri (2004) conceptualizan el “proyecto de la multitud” (2004: 13) como una red reticular abierta y expansiva de singularidades plurales, en la cual todas las diferencias pueden expresarse de un modo libre y equitativo. (2004: 15- 16) Esta red aporta los medios de encuentro para trabajar y vivir en común. Ahora bien, “lo común” compartido no es algo que se descubre, sino que se produce. El trabajo, material e inmaterial, tiende a producir y quedar absorbido en redes de comunicación, colaboración y cooperación, donde “lo común” no está dado, sino que se produce en una relación espiral creciente. Frente a la pregunta ¿Cómo producir “vida en común”? estos autores nos proponen “la inteligencia del enjambre” (2004: 120) según la cual la inteligencia puede ser fundamentalmente social, inteligencia colectiva, conocimiento común que irrumpe de la comunicación y colaboración de una variada multiplicidad creativa (2004: 121). Multiplicidad organizada en red. El enjambre es una red distribuida de fuerzas autónomas, que no tiene centro pero no por ello es anárquica, incoherente o fragmentada sino que en su interior tiene organización, racionalidad y creatividad (2004: 121-127). Esta forma de red, organización democrática, se corresponde con las formas dominantes de estructuración del poder y de la producción económica y social (2004: 117) y busca desplegar el poder de la producción biopolítica (2004: 119), distinta del biopoder, inmanente a la sociedad ya que afecta a toda la vida social, creando relaciones y formas sociales a través de las formas colaborativas del trabajo (2004: 124). Respecto de la distribución y diseminación en red de los emergentes movimientos sociales, Pal Pelbart subraya “la absoluta conciencia sobre qué potencia tienen, negociando su autonomía frente a lo instituido, al estado, a la iniciativa privada y las instituciones culturales, y también entre lo micro y lo macro. Ellos saben qué es la biopotencia, qué cultura qué economía material generan a partir de ella” (s/d, 12).

de la comunidad¹⁴¹ es la amistad, en tanto ejercicio mismo de la libertad e institución de una forma de relación que cancela la alienación y la soledad. El objetivo de la política es producir la mayor cantidad posible de amistad, suprimir la separación entre lxs sujetxs, a partir de la manifestación de la potencia común y la capacidad de afirmación y resistencia a lo que la amenaza (Tatián, 2001). En este sentido, la comunidad es entendida como “aspiración política mayor” (Tatián, 2001: 20), “comunidad de amigxs” (Tatián, 2001: 26), construcción de urdimbres de vínculos entre sujetxs libres, capaces de afectar y de ser afectadxs, en busca de una “vida buena” en términos de una “vida política” que, en su mayor aspiración, puede llegar a la producción máxima de amistad. Las pasiones son, finalmente, constitutivas de la comunidad:

Comunidad no es (...) algo a lo que se pertenece sino algo que se construye; no un dato sino un efecto; no una esencia sino una eventualidad; no una coacción sino una libertad. Comunidad, por consiguiente, no es algo que sucede a pesar de los miembros que la forman sino una producción, una generación y un deseo, un *appetitus*. Entrar en comunidad con alguien, con otro o con otros, es una composición intrínseca con ellos que afecta de manera decisiva a las singularidades que se implican de este modo entre sí. Las potencias que definen a los seres se complicarán así en totalidades dinámicas, parciales, abiertas, inclusivas, en la medida en que no obstruyan mutuamente su expansión y su capacidad de afectar y de actuar, sino que, al contrario, la favorezcan. (...) Se entra en comunidad (...) cuando dos o más existencias componen sus potencias tanto según cierto modo de ser de las pasiones - diferente al que tiene lugar en el conflicto- como según la razón.

La producción de comunidad no presupone la eliminación de las pasiones sino más bien su existencia, en la manera en que no redunden en impotencia y en servidumbre sino en cuanto vías de liberación ética y política (Tatián, 2001: 19-20)

Los hombres entran en comunidad no en virtud de su impotencia sino de su potencia, de lo que tiene positivamente en común. Esta positividad remite (...) no sólo a la razón sino también a la vida afectiva, a las pasiones en la medida en que devienen afectos de afirmación de sí y de los demás. Considerados de este modo, los afectos (...) son la materia misma de una comunidad de hombres que llevan una vida “verdaderamente humana”. Esa comunidad no está dada, esa comunidad se construye (Tatián, 2001: 223).

141 “La *comunidad* no es universal sino una formación (...) Es la apertura construida por lo que los hombres tienen de componible en sus diferencias; en un extremo, la sociedad en sentido amplio es posible por un “mínimo común” en virtud del cual tiene lugar la existencia civil (...); en el otro extremo de la idea de comunidad, un “máximo común” se expresa en la forma de existencia que Spinoza considera ética y políticamente más elevada, a saber la amistad. La *amisticia* constituye el punto de mayor intensidad en que se plasma el deseo de comunidad” (Tatián, 2001: 201-202).

A través de la política, el estado civil, constituido a partir del miedo y la esperanza, deviene multitud entramada en la concordancia, amistad y amor intelectual. Así se instaaura el campo de lo político o la multitud, irrepresentable, indelegable e intransferible, un espacio político de absoluta inmanencia que se constituye por cuerpos no separados de su potencia. Se trata de una transición afectiva, a partir de la construcción de *lo común*¹⁴², y una transición política que plantea el problema del gobierno de ese sujeto colectivo. El concepto de multitud en Spinoza es un concepto ontológico y político alrededor del cual se piensan estos nudos problemáticos del gobierno de la multitud, posibilidad de la democracia, su relación con el Estado así como con el individuo, problemas centrales en sus derivas contemporáneas.

Spinoza sustituye la idea de poder en cuanto conjunto de medios e instrumentos de que se disponen para imponer a otros la propia voluntad, por la noción de *potentia*, que no es instrumental y que no se desarrolla ejerciéndose sobre otros sino *con ellos*. (...) Toda voluntad de poder es impotencia. La potencia es en esencia inclusión, agregación, expresión positiva y común, co-afirmación” (Tatián, 2001: 227-228).

La noción de potencia de Spinoza es fundamental en su pensamiento político y ético. Lo que tenemos en común es ser sustancia modificable, potencia, en permanente incremento y decrecimiento. Las potencias singulares se componen mutuamente, la potencia no se ejerce *sobre otros sino con otros* y de allí que el problema político sea, como lo plantea Tatián, la transformación de la voluntad de poder en potencia (Gómez, Marín, 2013) (Marín 2010).

3.5. En torno a lo común, los comunes y los bienes comunes

Pál Pelbart, en algunas de las líneas de indagación planteadas en *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad* postula la crisis y el agotamiento de las figuras instituidas, establecidas, instaladas en nuestro imaginario de “lo común” devenido “espectros de lo común” (2009: 21), cliché. Plantea que las figuras disponibles en nuestros repertorios resultan insuficientes para poder preguntarnos y leer: “¿Qué otra afectividad está naciendo? (...) ¿Qué figuras de lo común van surgiendo?” (2009: 12). En este sentido, considera “incómoda” la manera en que algunas perspectivas ennoblecen el lenguaje “como monopolio del común” para pensar “lo común”. Invita a pensar que “el común sería el fondo vital que incluye tanto al lenguaje como al no-lenguaje, a los sentidos como al no-sentido, a las rupturas a-significantes, etc.” (2009: 16).

142“Lo común es el secreto de una estrategia de los tránsitos que se orienta a la promoción de *transiciones* positivas en todos los registros posibles: transición de las afecciones pasivas a las afecciones activas, de la tristeza a la alegría, de la imaginación a la razón de lo inadecuado a lo adecuado, de la servidumbre a la libertad y-en política- de la sociedad a la comunidad (...)” (Tatián, 2001: 24).

Ahora bien, la crisis, la catástrofe y el agotamiento de este concepto, frente al desalojo, despojo de los repertorios establecidos, frente al “vaciamiento de los posibles”, habilitan condiciones de posibilidad para que nuevas posibilidades irrumpen, inauguren algo nuevo: no queda otra opción que “inventar un posible”; “no tenemos referencias, hay que inventarlas” (2009: 17).

Mientras asistimos a secuestros, vampirizaciones, expropiaciones, manipulaciones de lo común, existe, también una “prevalencia de lo común,” una exigencia de poner en común lo que no es más común: el lenguaje, el conocimiento, los saberes, la memoria, la inventiva. Lo común contemporáneo, para Perbalt, está estrechamente vinculado con la producción biopolítica; “pasa por el *bios* social (...), por el agenciamiento vital, material e inmaterial, biofísico y semiótico, que constituye el núcleo de la producción económica, pero también el de la producción de vida común” (2009: 23). Es tanto la potencia de vida de la multitud como la fuente de riqueza del capitalismo y su propuesta de redefinición del concepto concierne a poner de relieve su virtualidad: “lo común podría postularse más como un reservorio compartido, hecho de multiplicidad y singularidad, que como una unidad actual compartida, más como una virtualidad ya real que como una unidad ideal perdida o futura” (Perbalt, 2009: 24). Este común está en constante (re)composición, (re)distribución, en “experimentación inmanente”, inventando nuevos posibles, huyendo de cualquier intento de captura o totalización, como resistencia y creación frente a poderes o voluntades imperiales, “secuestros capitalísticos”, que buscan “hipostasiarlo, representarlo o expropiarlo” (2009, 23- 24) (Gómez y Marín, 2013).

Si el lenguaje, considerado desde Heráclito como lo común más común, se ha convertido en el núcleo de la propia producción (...) habría que decir que lo común contemporáneo, dado un contexto de sensorialidad ampliada, circulación ininterrumpida de flujos, sinergia colectiva, pluralidad afectiva y subjetividad colectiva de allí resultante, es algo más amplio que el mero lenguaje. Este común hoy pasa por el *bios* social propiamente dicho, por el agenciamiento vital, material e inmaterial, biofísico y semiótico, que constituye el núcleo de la producción económica, pero también el de la producción de vida común. O sea, es la potencia de vida de la multitud un compuesto de inteligencia colectiva, afectación recíproca, producción del lazo, capacidad de invención de nuevos deseos y creencias, de nuevas asociaciones y nuevas formas de cooperación –lo que, como dice Maurizio Lazzarato siguiendo a Tarde, es cada vez más la fuente primordial de riqueza del propio capitalismo. De ahí que sea justamente este común donde apuntan las capturas y secuestros capitalísticos. Pero a la vez este común los extrapola, huyendo por todos lados y por cada poro. (Perbalt, 2009: 23-24)

Lazzarato (2006) postula que los bienes comunes no nombran solamente el agua, el aire, la tierra, las montañas, sino que la “cooperación de cerebros” crea

y produce conocimientos, lenguajes, ciencias, artes, servicios, información que no se reducen a recursos “tangibles, apropiables, intercambiables, consumibles” (Lazzarato, 2006: 135). Esta dinámica de co-creación no se corresponde con la de producción y consumo de la economía política. Son, en efecto, “inteligibles, inapropiables, imposibles de intercambiar y de consumir” (Lazzarato, 2006: 136).

Los bienes comunes, resultantes de la cocreación y de la coefectuación de la cooperación de las subjetividades cualesquiera son, por derecho, “gratuitos y tan individidos como infinitos”. Inapropiable, entonces, significa que un bien común -tangible e intangible-, ofrecido a quien lo adquiere, no se convierte por ello en su “propiedad exclusiva” y encuentra, incluso, en su carácter compartido, su legitimidad y supervivencia (Lazzarato, 2006: 136). Son indivisibles e inapropiables; de allí que no puedan someterse a la lógica del intercambio, puesto que quien los transmite no los pierde, no se despoja de ellos sino que su valor crece con la difusión y el compartir. Estos bienes no son intercambiables puesto que no son divisibles, “el bien común no conoce equivalente (es inconmensurable, fuera de medida)” (Lazzarato, 2006: 136). No se destruyen ni se vuelven escasos por ser consumidos. Por el contrario, consumo es creación, no destrucción. El consumo, como momento fundamental entre la producción y el consumo, potencia la creación de nuevos conocimientos (Lazzarato, 2006: 136).

Los bienes comunes son el resultado de una cooperación “pública” no estatal. Asistimos a la emergencia de una esfera de producción y de circulación de los saberes que no dependen directamente y por derecho del Estado. La producción, la socialización y la repartición de estos bienes exceden la intervención de la “potencia pública”, sin por ello ser privadas. Es una novedad considerable, ya que deshace la oposición clásica entre público y privado (Lazzarato, 2006: 137).

Por otra parte, en el planteo de Hardt y Negri, ‘lo común’ no pertenece a la propiedad pública ni a la privada. Michel Hardt propone que lo común es algo que tenemos que construir, producir alternativas a partir de nuestra experiencia. Hardt y Negri, en su libro *Multitud* (2004), luego de desvincular “lo común” de la comunidad, postulan que lo común estaría más allá de lo público y lo privado (véase Gómez, Marín: 2013).

En este sentido, Hardt y Negri postulan que la multitud produce en común, lo que se produce es común y lo común que compartimos sirve de base a la producción futura en una relación espiral creciente (2004: 232). Plantean la producción y la productividad de lo común. La comunicación se presenta como producción común puesto que para comunicarnos necesitamos lenguajes, símbolos, relaciones compartidas y comunes y lo que una comunicación produce también es común y así da lugar a la emergencia de nuevos símbolos, lenguajes, ideas, relaciones, también comunes y compartidas. “Hoy esta relación dual entre

la producción y lo común –lo común producido y también productivo– es clave para la comprensión de toda actividad social y económica” (Hardt y Negri, 2004: 232).

En el marco del salto o cambio desde el hábito¹⁴³ hacia la *performance*, como concepto nuclear de la producción en común, Hardt y Negri retoman a Paolo Virno puesto que él utiliza la *performance* lingüística como metáfora y metonimia de aspectos a considerar del paradigma de producción económica contemporáneo¹⁴⁴.

Hardt y Negri también problematizan la producción de lo común, situándola en relación con la teoría y la práctica jurídicas. En este sentido, consideran que la ley siempre ha sido un ámbito privilegiado de identificación y control de lo común. Si bien desde una tradición filosófica, la producción de lo común, según los autores, tiende a desplazar las segmentaciones, particiones existentes entre individuo y sociedad, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo público y lo privado; en el ámbito jurídico, el concepto de lo común ha quedado comprendido tras lo público y lo privado, erosionándolo. “La seguridad se ha convertido en una lógica absoluta de lo común, o mejor dicho, en una perversión que concibe la totalidad de lo común como objeto de control. Ataques jurídicos en el ámbito privado” (Hardt y Negri, 2004: 239). En efecto, tanto el ámbito privado cuanto el público han sufrido ataques jurídicos, para vigilar y controlar lo común en cada caso. Así, el cuerpo y las relaciones humanas se vuelven objetos de control social, por ejemplo, en las legislaciones respecto al derecho de abortar, en los derechos de las personas homosexuales o en las guerras

¹⁴³Hardt y Negri postulan que hábito “es lo común llevado a la práctica, lo común que producimos constantemente y lo común que sirve de base a nuestras acciones”. Son compartidos y sociales puesto que se (re)producen en la interacción con otro(s), surgen de la conducta y la comunicación social, de modo que no pueden ser individuales o personales. Los hábitos y los comportamientos son compartidos y sociales. “Constituyen nuestra naturaleza social. Son medios activos que no conciernen sólo a nuestro pasado, sino también a nuestro futuro.” (233). Son práctica viva, un espacio para la creación y la innovación. Si consideramos los hábitos desde un punto de vista individual, nuestra capacidad de cambio puede parecer pequeña. (...) En cambio, desde el punto de vista de la comunicación y colaboración social, el poder que tenemos en común para innovar es enorme. (...) El motor de la producción y de la innovación está entre una y la otra, en la comunicación y colaboración, actuando en común. Los hábitos no son obstáculos para la creación. (...) Proporcionan los medios para que pueda darse. Los hábitos forman una naturaleza que es producida y productiva al mismo tiempo, creada y creativa: una ontología de la práctica social en común” (2004: 234).

¹⁴⁴Así, algunos aspectos a considerar de la práctica lingüística son:

1. “El lenguaje siempre se produce en común y jamás es producto de un solo individuo, sino que siempre lo crea una comunidad lingüística en comunicación y colaboración.” (Hardt, Negri, 2004: 237).
2. “La *performance* lingüística requiere la capacidad para innovar en un medio cambiante, sobre la base de las prácticas y los hábitos del pasado.” (Hardt, Negri, 2004: 237).
3. “La facultad del lenguaje, es decir, la capacidad genérica del habla, en tanto potencial indeterminado y anterior a cualquier cosa dicha concretamente, es más que una componente importante del trabajo inmaterial y, según Virno, constituye una de las claves para entender todas las formas que este adopta.” (Hardt, Negri, 2004: 237).

contra el terrorismo. De otra parte, en el ámbito público los ataques jurídicos guardan relación con la expansión de la propiedad privada en esferas de la vida que se consideraban de ámbito común, como el conocimiento o los saberes de la tierra, la biodiversidad biológica y cultural; todo lo cual, en efecto, bajo esta lógica ha quedado sometido a privatizaciones, a través de la ley de patentes, los derechos de autor, etc., para potenciar su productividad y utilidad económica. De esta manera, “en lo social se tiende a que todo sea público y, por lo tanto, expuesto a la vigilancia de las autoridades; en lo económico, a que todo sea privado y esté sujeto a los derechos de propiedad” (Hardt y Negri, 2004: 238-240) en cualquier caso, acontece una“(des)apropiación y vampirización de lo común” (Perbalt, 2009: 23).

Ahora bien, cuando estos autores están hablando de los ámbitos públicos y privados también están hablando de las confusiones creadas estratégicamente respecto de la definición y alcance de estos términos. En efecto, Hardt y Negri advierten que “lo privado” en su interpretación incluye los derechos y libertades de lxs sujetxs sociales junto con los derechos de la propiedad privada, que procura confundir la distinción entre lo uno y lo otro. Esta confusión es efecto de la ideología del “individualismo posesivo de la moderna teoría jurídica”. Así, el concepto de “lo privado” arroja a un mismo sitio todas nuestras “posesiones”, tanto las subjetivas como las materiales (Hardt y Negri, 2004: 240). “Lo público”, por su parte, confunde aquello que pertenece al ámbito de control y administración estatal y aquello que se posee y administra en común.

Ante esta confusión productivamente instalada, hay que imaginar, inventar, crear una estrategia legal alternativa y un marco de referencia alternativo: un concepto de la privacidad que exprese la singularidad de las subjetividades sociales (no la propiedad privada) y un concepto de lo público basado en lo común (no en el control estatal): “¿Cuáles son los términos en los que debemos articular la resistencia a la privatización de los bienes y servicios comunes sin recaer en la vieja oposición entre lo privado y lo público?” (Hardt y Negri, 2004: 241). Los autores proponen dos alternativas, solidarias entre sí. La primera consiste en “demostrar la falsedad del principio neoliberal de que todo está determinado por el mercado” (Hardt y Negri, 2004: 243). La segunda alternativa busca reemplazar el “interés general” o “interés público” por el “interés común”.

El *interés común*, a diferencia del interés general que fundamentó el dogma legal del Estado-nación, es una producción de la multitud. El interés común, en otras palabras, es un interés general no reducido a la abstracción por el control del Estado, sino recuperado por las singularidades que cooperan en la producción social, biopolítica. (...)

4. “Nuestra facultad de hablar se fundamenta en lo común, es decir, en el lenguaje compartido; cada acto lingüístico es producto de lo común; y el propio acto de hablar se realiza en común, a través del dialogo, de la comunicación. Esta triple relación con lo común, aquí ilustrada por el lenguaje, es característica del trabajo inmaterial.” (Hardt, Negri, 2004: 237).

Lo común marca una nueva forma de soberanía, una soberanía democrática (o más exactamente, una forma de organización social que desplaza a la soberanía), en donde las singularidades sociales controlan, en virtud de su propia actividad biopolítica, los bienes y servicios que hacen posible la reproducción de la propia multitud. Ello implica que se opera un tránsito de la *res publica* a la *res communis* (Hardt y Negri, 2004: 243)

Michel Hardt, en el marco de estas investigaciones, ha propuesto como alternativa “ni público ni privado, sino común” (Hardt, 2010), como crítica fuerte a la idea o concepto de propiedad, tanto pública como privada. La alternativa que propone frente a la propiedad es la autonomía y el autogobierno.

Estamos en el medio de época de un capitalismo económico con base industrial a un capitalismo centrado en la producción inmaterial o biopolítica. (...) La producción industrial ya no es central y no porque no haya fábricas, sino que la producción industrial ya no tiene correspondencia en tendencia en una sociedad industrializada, sino que es la producción inmaterial que está dando forma a la sociedad de hoy. No es una diferencia de cantidad sino de cualidad. (...) Mientras antes la propiedad jugó sobre la cuestión de la movilidad (...), hoy la propiedad determina la exclusividad de un bien y la posibilidad de reproducirlo. Y aquí hay un problema: las ideas, la música, las relaciones, los saberes, funcionan sólo si son puestos en común, son compartidos. Es por eso que decimos que, si la producción inmaterial es la nueva fuente de riqueza para el capital, entonces el común se vuelve central. Y contradictorio, pues existe la necesidad de poner en común las ideas, los afectos, los saberes para que éstos crezcan y resulten productivos; al mismo tiempo, pero, esto choca con la necesidad de mantener privados estos bienes, lo que es estructural en el esquema de la acumulación capitalista. (Hardt, 2010: s/d)

Frente a esta producción inmaterial, Michel Hardt propone que el proyecto de autonomía debería busca reapropiarse de lo común a partir de nuestra experiencia. La experimentación es la única manera de conquistar formas de autogobierno y, por lo tanto, formas de gestión del común. La gestión del común es algo que tenemos que construir, producir alternativas (Gómez, Marín: 2013).

Raquel Gutiérrez Aguilar marca su distancia y diferencia respecto del planteo de Hardt y Negri puesto que no pone en discusión la base material

capitalística que sostiene la producción de conocimientos en internet¹⁴⁵. Plantea una “lógica contemporánea de producción de lo común como modo de nombrar

(...) una dinámica asociativa particular y concreta esto es, situada temporal, geográfica e históricamente que, por lo general, se propone alcanzar objetivos específicos casi siempre relacionados con asegurar o proteger condiciones para la reproducción colectiva, en medio de amenazas drásticas de despojo o agravio. En tal sentido, las lógicas de producción de lo común no aluden *ni necesaria ni únicamente* a antiguas prácticas comunitarias de variados pueblos indígenas; son, más bien, prácticas comunitarias cuya generación y conservación, si bien hunden sus raíces en tiempos remotos y en enérgicas luchas de resistencia y de creación de vida, pueden también entenderse como contemporánea reactualización práctica fundada, eso sí, en añejos conjuntos de saberes colectivos interiorizados -y reproducidos- por quienes se asocian para fines presentes. (Gutiérrez Aguilar, 2014: 64)

En esta “constelación conceptual”, lo común es contradictorio respecto de lo privado y de la pertenencia. En este sentido, su apertura conceptual consiste en desvincular lo común de la propiedad, como relación de dominio. Este común tampoco debe ser entendido como lo que “es de todes y ningune”, con lo cual se lo asocia a una comprensión de “lo público”. “Lo común, más bien, es lo poseído -o compartido- por varios”. Estxs “varixs”, heterogénexs y multiformes, tienen en común compartir espacios y tiempos. Quienes comparten lo común -espacio creado- “conforman colectividades particulares y específicas que establecen,

145 “De un modo más general, el planteamiento acerca de cómo toda la proliferación de comunes, defendidos, desarrollados y por los que se lucha, pueden agruparse para conformar un todo cohesionado que proporcione una base para un nuevo modelo de producción es una cuestión que la izquierda no ha enfrentado. Una excepción es la teoría propuesta por Negri y Hardt en *Imperio, Multitud* y, más recientemente, en *Commonwealth*, que defiende que una sociedad construida sobre los principios de «lo común» ya se está desarrollando a partir de la informatización de la producción. Según esta teoría, en cuanto que la producción deviene cada vez más producción del conocimiento organizada a través de Internet, emerge un espacio común que escapa al problema de definir reglas de exclusión o inclusión, ya que el acceso y el uso de los múltiples recursos existentes en la Red, más que la extracción de los mismos, permite la posibilidad de una sociedad construida en la abundancia -según esto, el único cabo suelto al que se enfrenta la «multitud» sería el cómo evitar la «captura» capitalista de la riqueza producida. La crítica a esta teoría es la indistinción entre la formación de «lo común» y la organización del trabajo y de la producción, tal y como está actualmente constituida, que es vista como inmanente al mismo. Su mismo límite es que no pone en cuestión la base material que necesita la tecnología digital, y gracias a la cual funciona Internet, y margina el hecho de que los ordenadores dependen de ciertas actividades económicas —minería, microchips y extracción de recursos terrestres escasos— que, tal y como están organizadas hoy en día, son extremadamente destructivas social y ecológicamente. Y aún más, con su énfasis en la ciencia, la producción de saberes e información, esta teoría evita la cuestión de la reproducción de la vida cotidiana. De todas maneras, esta es una realidad incómoda para el discurso de los comunes como un todo, ya que generalmente se ha centrado mucho más en pensar las condiciones necesarias para su existencia que en las posibilidades que pueden brindar los comunes ya existentes, y su potencial para crear formas de reproducción que nos permitan resistir frente a la dependencia del trabajo asalariado y la subordinación a las relaciones capitalistas” (Gutiérrez Aguilar, 2011: 250-251).

además, normas específicas para usufructuar y para transmitir tales derechos a las generaciones siguientes” (Gutiérrez Aguilar, 2014: 66).

Lo común bajo esta perspectiva, deja de ser objeto o cosa bajo dominio de algunos, para entenderse como acción colectiva de producción, apropiación y reapropiación de lo que hay y de lo que es hecho, de lo que existe y de lo que es creado, de lo que es ofrecido y generado por la propia Pacha Mama y, también, de lo que a partir de ello ha sido producido, construido y logrado por la articulación y el esfuerzo común de hombres y mujeres situados histórica y geográficamente. De ahí que resulte pertinente indagar en la producción de lo común, de sus lógicas asociativas y sus dinámicas internas, como cuestión fundamental de horizontes políticos no centrados en lo estatal –y por tanto en lo público y en lo universal (Gutiérrez Aguilar, 2014: 66).

No hay común posible a no ser que nos neguemos a basar nuestra vida, nuestra reproducción, en el sufrimiento de otros, a no ser que rechacemos la visión de un nosotros separada de un ellos. De hecho si el “bien común” tiene algún sentido, este debe ser la producción de nosotros mismos como sujeto común. Este es el significado que debemos obtener del eslogan “no hay comunes sin comunidad”. Pero entendiendo “comunidad” no como una realidad cerrada, como un grupo de personas unidas por intereses exclusivos que les separa de los otros, como las comunidades basadas en la etnicidad o en la religión. Comunidad entendida como un tipo de relación, basada en los principios de cooperación y de responsabilidad: entre unas personas y otras, respecto a la tierra, los bosques, los mares y los animales. (Federici, 2013: 254- 255)

Caffentzis y Federici (2015) se preguntan: “¿Cómo podemos prevenir la cooptación de los comunes y su conversión en plataformas desde las que la clase capitalista decadente pueda rehacer sus fortunas?” La producción de los comunes continua surgiendo; es “la semilla, el embrión de un modo de producción alternativo que aún se está gestando” (2015: 58) como “modo de supervivencia”. Sin embargo, cómo evitar que sean cooptados y convertidos en un tercer sector al lado del Estado y el mercado (2015: 60-65):

¿Qué puede calificarse como comunes anticapitalistas? (...) los comunes que pretendemos construir tienen por objetivo la transformación de nuestras relaciones sociales y la creación de una alternativa al capitalismo. (...) no son senderos hacia un capitalismo con rostro humano. *Los comunes tienen que ser el medio para la creación de una sociedad igualitaria y cooperativa o se arriesgan a profundizar las divisiones sociales, creando paraísos para quienes se los puedan permitir y que, por ende, puedan ignorar más fácilmente la miseria por la que se encuentran rodeados* (Caffentzis y Federici 2015: 66. Cursivas en el original)

Deberían ser espacios autónomos que resguarden las condiciones para la reproducción de la vida a la vez que desarticule nuestra existencia del Estado y el mercado. Habría que “(...) prefigurar, aunque sea de modo embrionario, un nuevo modo de producción basado en el principio de la solidaridad colectiva y no en un principio competitivo” (Caffentzis y Federici, 2015: 66) para alcanzarlo, proponen formas de transición. En este sentido, señalan que “los comunes no están dados, son producidos”. Estos comunes “tienen que incluir una “riqueza común” en forma de recursos naturales o sociales compartidos”, riqueza que no pertenece a lo público, ya que esto último está controlado por el Estado. Sin embargo, debemos “conectar la lucha con lo público” en la construcción de lo común, puesto que lo que llamamos “público” es riqueza que hemos producido y que tenemos que reapropiarnos de ella, aunque manteniendo la distancia y diferencia con lo común “pues lo público es una institución estatal que asume la existencia de una esfera privada de relaciones económicas y sociales que no podemos controlar”. Por otra parte, “los comunes requieren comunidad” que entrañan obligaciones y derechos. A su vez, requieren de reglas para saber cómo utilizar y cuidar la riqueza que compartimos. En este punto, definen “los principios rectores”: un acceso igualitario, reciprocidad entre lo que se da y lo que se toma, decisiones colectivas y un poder que surja desde abajo, derivado de las capacidades probadas y con un continuo cambio de temas en función de las tareas requeridas”, sobre la base de garantizar la igualdad en el acceso a los medios de (re)producción y en la toma de decisiones (Caffentzis y Federici 2015: 67-69).

(...) los comunes no son únicamente medios a través de los cuales compartimos de manera igualitaria los recursos que producimos, sino también un compromiso para la creación de elementos colectivos, un compromiso para fomentar los intereses comunes en cualquier aspecto de nuestras vidas. Los comunes anticapitalistas no son el punto final en la lucha para construir un mundo no capitalista, sino el medio para ello. (...) un sistema de reproducción comunal, no solo para compartir el tiempo y el espacio en reuniones y manifestaciones, sino para poner nuestras vidas en común, organizándonos en función de nuestras diferentes necesidades y posibilidades, y rechazando todo principio de exclusión o jerarquización (Caffentzis y Federici 2015: 69).

En entrevista con el *Colectivo Situaciones*, Federici defiende “lo común como concepto de vida” (2016: 413) y, en este sentido, enuncia: “hay que hacer un discurso sobre la casa, sobre el territorio, sobre la familia, y ponerlo al centro de la política de lo común.” (2016: 414).

Para mí se trata de formular una teoría del común que en primer lugar no pudiera ser explotada por los organismos internacionales, porque ahora el Banco Mundial, por ejemplo, habla continuamente de lo común global (*global commons*), lo que es un medio para justificar

nuevas privatizaciones en nombre de los intereses de la humanidad. Lo segundo era cómo formular una teoría y una práctica del común que no sea un modo nuevo de exclusión de los otros en nombre de la comunidad. La cuestión es cómo la práctica del común puede ser una apertura, que produce el fundamento de otro modo de vivir, de producir, de relacionarse (Federici, 2016: 413).

En este sentido, lo común como posibilidad y como agencia busca desplegarse como “oposición, resistencia y creación de formas de vida y de cooperación alternativas” al desarrollo del capital (Federici, 2016: 414).

Capítulo 4. Partir (d)el territorio

4.1. A modo introductorio

¿“Qué significa partir” (d)el territorio? Repartir, dividir, ruptura, espera, punto de partida a, hacia, para (Nancy, 2016). Este capítulo problematiza ciertos repartos teóricos que atraviesan formulaciones conceptuales que, como analizamos en el segundo capítulo, nombran una prolífica “invención de los territorios de inversión” (Antonelli, 2015): “zona de sacrificio”, “zona libre de sacrificio”; “territorio sacrificable”; “territorio vacío o socialmente vaciable”; “territorio productivo”, “territorio ocioso” (Svampa, Solá Álvarez y Bottaro, 2009); “tensión de territorialidades” (Porto Gonçalves); “territorialidades hegemónicas” (Domínguez, Lapegna y Sabatino, 2006). En efecto, este reparto actualiza “territorialidades excluyentes” que produce el modelo megaminero en sus escisiones fundacionales.

Proponemos un recorrido teórico posible a través de ciertas conceptualizaciones en torno a lo que nombramos –y especulamos– se dice naturaleza –a partir de aportes de Eduardo Gudynas, Walter Porto Gonçalves, Héctor Alimonda y Horacio Machado Araújo; y se dice territorio, desde los aportes de la geografía crítica –con aportes Bernardo Mançano Fernandes y Rogerio Haesbert– en relación con una precaria línea de lectura de la geofilosofía deleuzeana.

4.2. La naturaleza y sus repartos

No existe relación con la naturaleza a no ser por medio de un conjunto de significados socialmente instituidos y, por lo tanto, posible de ser reinventado en un proceso abierto, complejo, contradictorio e indefinido, siempre en condiciones históricas y geográficamente determinadas.
(Porto Gonçalves, 2006)

La biopolítica de los discursos moderno/coloniales no produce solamente subjetividades y territorialidades, produce también “naturalezas”, es decir, pone en evidencia la colonialidad de las naturalezas
(Alimonda, 2011)

Eduardo Gudynas aborda en su libro *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible* (2004) el concepto Naturaleza¹⁴⁶. Para ello, recupera la etimología de la palabra que la vincula a “nacimiento”. Considera dos usos comunes de este término, uno que refiere naturaleza como “las cualidades y

¹⁴⁶Hemos preservado y compartido la Naturaleza en mayúsculas, para respetar la elección del autor.

propiedades de un objeto o un ser” mientras el otro término nombra “los ambientes que no son artificiales, con ciertos atributos físicos y biológicos, como especies de flora y fauna nativas” (Gudynas, 2004: 9).

El autor abreva en esta segunda acepción, para la cual elabora una genealogía conceptual de la Naturaleza en Latinoamérica en sus articulaciones con estrategias de desarrollo para y en la región. La conceptualización de la Naturaleza, en esta línea, está fuertemente vinculada a visiones heredadas de la conquista y la colonización europea. En esta serie que el autor inicia con la conquista y la colonización en clave de estrategias de apropiación, extracción y explotación; advierte que en el Renacimiento –a partir del conocimiento y la experimentación como nueva metodología propuesta por R. Descartes y F. Bacon, así como por sus seguidores–, la Naturaleza se ofrece como recursos que los humanos deben manipular (experimentación) y controlar. El ser humano se sitúa por fuera y encima de la Naturaleza. Nombrada como “salvaje”, aparece asociada a términos tales como incontrolable, potencialmente peligrosa; el proceso civilizatorio de la Naturaleza admite que sea domesticada, desagregada en un conjunto de elementos y analizada en sus piezas, manipulada y controlada. Esta visión utilitarista e instrumental, desde una lógica antropocéntrica, descompone la naturaleza en elementos sometidos a experimentación. Convertida en una abundante “canasta de recursos” (Gudynas, 2004: 15), desvinculados entre sí, el énfasis se encuentra en la eficacia (que alcanza a proyectos “civilizatorios” con nuevos inmigrantes frente al “atraso cultural” que parecían significar los “indios” y “criollos”) y productividad para su extracción y aprovechamiento, en términos de desarrollo. Como “sistema”, la Naturaleza aparece conceptualizada desde la ecología como ciencia y desde el ecosistema como concepto. Esta disciplina científica presenta escisiones entre una razón instrumental (conocer sus sistemas y funcionamiento para aislarlos y manipularlos en función de determinada producción) y una racionalidad no instrumental (que se abre con los planteos de la ecología profunda, ecosférica) de la naturaleza que privilegia una visión holística y enfatiza la existencia de límites (Gudynas, 2004: 16-18).

Desde diferentes perspectivas económicas, la naturaleza aparece como “capital natural” (Gudynas, 2004: 18). “Este intento es una “economización” de la Naturaleza, en el sentido de ampliar el concepto de capital hasta englobarla” (Gudynas, 2004: 18). Desde esta racionalidad económica, la valoración de la Naturaleza se lee en clave de valor de uso y valor de cambio. “La Naturaleza se podría contabilizar en dinero y, por lo tanto, la protección del ambiente en realidad sería una forma de inversión” y hasta los ciclos ecológicos ingresan al mercado en clave de “servicios” (Gudynas, 2004: 18-19). El ingreso de la Naturaleza al mercado también significa una desarticulación del concepto de Naturaleza devenido “capital, servicios, bienes, productos, o recursos” (Gudynas, 2004: 19). La Naturaleza resulta, en efecto, “fragmentada”, desagregada en componentes sobre los cuales podrán recaer derechos de

propiedad que puedan ser económicamente gestionados, comercializados y regulados (Gudynas, 2004: 19- 20).

En tensión con estas visiones tradicionales de la Naturaleza, en los últimos años germinan “nuevas visiones de la naturaleza” que abarcan los aportes de la biodiversidad; la distinción silvestre y salvaje para pensar la Naturaleza; hasta la recuperación de concepciones indígenas y campesinas de la *Pacha Mama*; visiones organicistas que la reivindican como un “cuasi-organismo” de nivel superior, hasta aportes que rompen con el antropocentrismo y proponen el biocentrismo como matriz de reconocimiento de valores propios de la Naturaleza (Gudynas, 2004: 21-25). Nos interesa *preservar* y *compartir* los aportes de Gudynas respecto a la naturaleza entendida como “creación social”.

La categoría de Naturaleza es una creación social, distinta en cada momento histórico, cambiante de acuerdo a cómo [los seres humanos] se vinculan con su entorno. También se determina socialmente qué se considerará Naturaleza, y qué deja de serlo cuando es artificializado (Cronon, 1995). La Naturaleza resulta ser una categoría propia de los seres humanos. La inversa no existe: el concepto de ser humano no es una subcategoría de la Naturaleza. Como apunta Evernden (1992), el ser humano es el autor de la Naturaleza, y por consiguiente el responsable del dualismo que le permite separarse de ella. (Gudynas, 2004: 26)

Así como la “naturaleza”, los conceptos de “desarrollo”, “progreso” y “crecimiento” se establecen con la herencia colonizadora y se vinculan a los recursos que la naturaleza debe proveer para el aprovechamiento y bienestar de lxs humanxs, lo que justifica la apropiación, la escisión y dominación humanxs-naturaleza. En esta línea de pensamiento, en la que convergen la racionalidad instrumental y la ideología del progreso, se considera que el crecimiento económico no puede pensarse sin ordenar, manipular, controlar y disciplinar los ambientes para aprovechar sus recursos, en una diversidad acotada del concepto de Naturaleza.

Como creación social, el concepto de Naturaleza mantiene relaciones recíprocas y dialécticas con las conceptualizaciones de desarrollo; se crean y condicionan mutuamente, por lo que es necesario “revisar las concepciones sobre el desarrollo que explican las estrategias de aprovechamiento de la Naturaleza” (Gudynas, 2004: 46).

Ocurre que, comúnmente, se hace derivar una conceptualización de la Naturaleza desde el desarrollo y obtura su posibilidad inversa, es decir, que una conceptualización de Naturaleza desencadene un posible desarrollo. En esta dialéctica, aparecen concepciones novedosas que aportan diferentes alternativas. Sin embargo, en este momento, solo se está produciendo una diversidad de conocimientos, conceptos y acciones de diferente alcance y posibilidades de aplicación que permita una teoría amplia de la sustentabilidad

(Gudynas, 2004: 45). En este sentido, la Naturaleza (vida humana y no humana) y la sustentabilidad –como apertura desde su sentido débil, fuerte y súper-fuerte– deben ser abiertas y restituidas en su pluralidad de valoraciones (valor en sí mismas más allá de la utilidad humana) y percepciones y, por tanto, en su “inconmensurabilidad” e “inmensurabilidad”, a partir de una política emancipatoria y por fuera de la ideología del progreso (Gudynas, 2004: 115).

Gudynas, en su libro *Derechos de la Naturaleza, ética biocéntrica y políticas ambientales* (2014) plantea la necesidad y urgencia se construir una nueva y otra ética ambiental que se aparte de aquellas que fragmentan y desagregan el entorno al concebirlo como “conjunto de recursos” disponibles para ser aprovechados, manipulados, controlados. Este imperativo “no es un mero cambio político, sino que apunta a modificar la esencia de las ontologías actuales, los modos de entendernos en el mundo” (Gudynas, 2014: 199).

Algunas de las experiencias de este proceso en marcha han sido, según Gudynas, la reforma constitucional en Ecuador y reconocimiento de la Naturaleza¹⁴⁷ como sujeto de derechos y las alternativas al desarrollo como el Buen Vivir, entre otras. Sin embargo, estas emergencias y resistencias que promueven “perspectivas biocéntricas” se enfrentan con “el núcleo duro del antropocentrismo dominante en nuestras culturas” (Gudynas, 2014: 200).

En este sentido, señala que “es momento de exploración y construcción de éticas para las alternativas, y no de propuestas acabadas y definidas”. Se trata, en este sentido, de fortalecer una defensa de la biodiversidad enmarcándola en la idea de derechos de la Naturaleza (Gudynas, 2014: 200). En este “espacio de fronteras” alumbran “éticas mezcladas, heterogéneas, diversificadas” (Gudynas, 2014: 201) que provienen de la práctica, la reflexión y la imaginación de las movilizaciones sociales, la política, el ámbito científico, los saberes indígenas y campesinos, que buscan y exploran otras valoraciones. Esta construcción, por lo tanto, debe darse en diálogo intercultural en la apertura hacia otros saberes, como el Buen vivir, y hacia otros movimientos, tales como el feminismo; saberes, experiencias y sensibilidades en movimiento que le permitan a esta nueva ética ambiental proponer alternativas distintas de las heredadas de la modernidad y el patriarcado (Gudynas, 2014: 202).

Entre estas otras valoraciones de la Naturaleza que comienzan a tener lugar en esta otra ética ambiental, Gudynas destaca como aspecto singular

(...) el reconocimiento de valores propios de la Naturaleza, independientemente de los usos, apreciaciones o inferencias humanas. Por lo tanto, la Naturaleza pasa a ser un sujeto de valoración, y desde

147 “Es también oportuno advertir que el término Naturaleza se presentará con mayúscula para referirse a un ambiente, como conjunto o sistema, donde prevalecen los paisajes, fauna y flora original (desde silvestre a grados intermedios de intervención humana). Se busca con esto rescatar el concepto de otros usos actuales, como capital natural. Asimismo, sirve para diferenciarlo de la palabra naturaleza entendida como esencia o propiedad de algo” (Gudynas, 2014: 22).

allí es posible introducir esta nueva perspectiva en los actuales entramados políticos y normativos por medio del reconocimiento de los derechos de ella. (Gudynas, 2014: 203)

Una de las cuestiones es saber quién es este sujeto de derechos, qué se entiende y se nombra Naturaleza en la declaración “la Naturaleza como sujeto de derechos”. Entre las múltiples razones por las cuales la Naturaleza insiste se encuentran la recuperación de propiedades holísticas frente a la fragmentación; la defensa de la inconmensurabilidad de valores; en la naturaleza resuenan espacios que cuentan con mínima intervención humana (Gudynas, 2014: 203).

Tiene escaso sentido referirse a los derechos de la Naturaleza en el jardín de una casa, una plantación industrial de árboles o cualquier otro ambiente artificial. Es que esa Naturaleza que es sujeto de derechos engloba a conjuntos de especies de animales y plantas propios de cada región, de cada país, y que necesitan de la integralidad de esos entramados ecosistémicos para poder sobrevivir. Esto tampoco implica caer en otro extremo, asumiendo que solo es posible una Naturaleza silvestre, sin humanos. Por el contrario, la idea de Naturaleza que aquí se defiende incluye aquellos ambientes con personas, como pueden ser pueblos indígenas, recolectores amazónicos, campesinos agroecólogos, quienes aprovechan recursos pero sin destruir los ecosistemas donde residen. Es esta, además, una de las vías de articulación de la idea de Pachamama con el concepto de Naturaleza (Gudynas, 2014: 203).

Sostener una perspectiva intercultural respecto del ambiente permite acoger una pluralidad de valoraciones y tensiones intensas entre concepciones antropocéntricas y biocéntricas (Gudynas, 2014: 203). Al momento de precisar “niveles de aplicaciones de estos derechos” para ser incorporados en debates y normas, Gudynas sostiene que “la mejor opción consiste en ubicar los derechos de la Naturaleza o Pachamama a nivel de las especies”¹⁴⁸ (Gudynas, 2014: 204). La apertura biocéntrica, entonces, compromete transformaciones en diversos planos y dimensiones “tales como una justicia ecológica que asegure los

148 “De esta manera se asegura, por un lado, la sobrevivencia de las especies y la continuidad de los procesos evolutivos, y por otro lado, son posibles usos y aprovechamientos humanos siempre y cuando sean sostenibles. Esta decisión está basada, entre otros, en argumentos que provienen de la ecología y biología de conservación. A su vez, la defensa de la restauración de la Naturaleza como otro derecho también se apoya en unas ciencias ambientales que buscan recuperar ecosistemas dañados. En estos casos asoman nuevas tensiones, ya que esos aportes provienen desde ciencias contemporáneas que históricamente se generaron desde el antropocentrismo de la modernidad. Pero dejan sin sustento a quienes exagerada y equivocadamente sostienen que el biocentrismo prohibiría el aprovechamiento humano de la naturaleza. En realidad, los derechos de la Naturaleza obligan a usos juiciosos y ajustados, la sustentabilidad realmente queda enmarcada en las capacidades de carga de los ecosistemas, y por lo tanto el desarrollo será más austero, y efectivamente enfocado en la calidad de vida de las personas” (Gudynas, 2014: 204).

derechos de la Naturaleza o una redefinición ampliada de las ciudadanías en sus contextos ecológicos” (Gudynas, 2014: 205).

Esta nueva ética ambiental así como la apertura biocéntrica son espacios que se construyen localmente, están territorializados y contextualizados en cada sitio y cultura. Sin embargo, pese a sostener esta construcción local, es necesario que exista una ética ambiental con alcance universal, global y a su vez plural que no absorba las especificidades y la multiplicidad de valoraciones sobre la Naturaleza que emergen y se practican en cada contexto singular pero que se pronuncie por el “reconocimiento de valores intrínsecos de la Naturaleza” para que la vida humana y no humana pueda ser protegida a nivel planetario. Problemas ambientales de alcance tendencialmente global como el cambio climático refuerzan la demanda de diferentes escalas articuladas de esta ética ambiental (Gudynas, 2014: 207).

(...) la ética biocéntrica promueve políticas y gestiones ambientales que se pluralizan en varios frentes. Defiende que la vida, los seres vivos y la Naturaleza tienen valores en sí mismos que están más allá de la utilidad humana. No pretende que las plantas o los animales hablen, se presenten en juzgados o formen partidos políticos. Reclama, en cambio, que seamos nosotros, los humanos, quienes comencemos a escuchar, a entender y a aprender de los seres vivos y sus ambientes (Gudynas, 2014: 211).

Porto Gonçalves en su libro *El desafío ambiental* (2006) comienza planteando que “la globalización no es un término neutro”. La idealización y valoración de la escala global en desventaja de la escala local, es decir, el borramiento de fronteras y “barreras locales y nacionales” llega en un momento de auge y consolidación de actores que se reafirman a esa escala inter y/o transnacional (BM, FMI, OMC, ONG’s) (2006: 15). En este sentido, Porto Gonçalves se detiene en una imagen singular, la Tierra azul, redonda, finita, sin fronteras, mirada efecto de una técnica que hace ver un globo y toma distancia de los pueblos singulares (2006: 14-16).

La imagen de la Tierra como un globo no cae en el vacío cuando comienza a ser usada más ampliamente. Es la idea de un mundo integrado que supera las limitaciones locales, siempre acompañado del humanismo europeo, sobre todo después del Renacimiento y la instauración del sistema-mundo-moderno-colonial (Porto Gonçalves, 2006: 15).

La expansión del capitalismo, en términos de “misión civilizatoria”, ha permitido que la burguesía pueda dominar y destruir pueblos de África, Asia y América Latina considerados atrasados, primitivos y/o bárbaros (Porto Gonçalves, 2006, 15). La estrategia consiste en volver “natural” el derribo y borramiento de fronteras concurrente con la dinámica de la naturaleza, puesto que ella tampoco respeta los límites interestatales. De esta manera, “la

globalización neoliberal es natural. La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización se encuentran” (Porto Gonçalves, 2006: 17).

Con la cuestión ambiental, estamos ante cuestiones de claro sentido ético, filosófico y político. ¿Qué destino dar a la naturaleza y a nuestra propia naturaleza como seres humanos? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Cuáles son los límites de la relación del ser humano con el planeta? ¿Qué hacer con nuestro antropocentrismo cuando observamos a nuestro planeta desde el espacio y vemos que es pequeño y cuando entendemos que somos apenas una de tantas especies vivas de las que depende nuestra vida? (Porto Gonçalves, 2006: 17-18).

Este pensamiento moderno-colonial (pretendidamente, pensamiento único) ha propuesto las matrices y divisiones espacio-temporales de desarrollo. De esta manera, el prefijo *sub*, “estar por debajo”, que marca la desigualdad, señala, también, la postulada igualdad a partir de la propagación del desarrollo. Esta imposibilidad de salirse del pensamiento eurocéntrico marca la colonialidad del poder y del saber aún vigente (Porto Gonçalves, 2006: 21-22). (Véase Rivera Cusicanqui, 2010; Quijano, 2000).

¿Cómo continuar con el colonialismo del saber y del poder cuando ya no se puede justificar abiertamente la superioridad de una raza sobre otra, ni de un pueblo sobre otro, sobre todo después de que los europeos experimentaran en carne propia el significado de ese discurso, con el antisemitismo y la raza aria de los nazis? ¿Cómo y por qué los recursos naturales deben continuar fluyendo del Sur hacia el Norte? La globalización neoliberal es una respuesta capitalista que intenta superar estas cuestiones, para lo cual trata a su manera de apropiarse de reivindicaciones sociales, como el derecho a la diferencia, para justificar la desigualdad y para asimilar la cuestión ambiental en la lógica de mercado (Porto Gonçalves, 2006: 22-23).

La igualdad, postulada a partir del desarrollo, alberga una de las paradojas constituyentes del sistema-mundo-moderno-colonial según la cual, la superación de las desigualdades “según el patrón cultural europeo, noroccidental y estadounidense” obtura cualquier posible indagación “acerca de *las diferentes formas de ser iguales*” (Porto Gonçalves, 2006: 24. Cursivas en el original).

Esta colonización del pensamiento permite la división y jerarquización entre pueblos atrasados y pueblos adelantados, invención temporal –reloj como imagen, técnica y metáfora de medición universal– eurocéntrica, pretendidamente superior y por ello, generalizable. “Con esto se contribuye a suprimir la diferencia y la diversidad que constituye el mayor patrimonio de la humanidad” (Porto Gonçalves, 2006: 25). Esta homogeneización, dirá Porto Gonçalves, es contraria a la vida, en sus sentidos ecológico y cultural (Porto Gonçalves, 2006: 30).

(...) *des-arrollar* es extraer la envoltura (la autonomía) que cada cultura y cada pueblo mantiene con su espacio, con su territorio; es alterar el modo como cada pueblo mantiene sus propias relaciones de hombres (y mujeres) entre sí y con la naturaleza; es no solamente separar a hombres (y mujeres) de la naturaleza, sino también separarlos entre sí, individualizándolos. (...) al *des-arrollar* se envuelve a cada uno (los desterritorializados) en una nueva configuración de sociedad, la capitalista. Lo urbano es el *oikos*, por excelencia, de la sociedad mercantil (Porto Gonçalves, 2006: 36).

Las ideas de progreso y desarrollo (que no han funcionado como opción o derecho sino como imposición) implican “dominio de la naturaleza”. El desafío ambiental, desafío que es también político y civilizatorio, nos pregunta por los límites de ese dominio (Porto Gonçalves, 2006: 23). El desafío ambiental invita entonces a buscar y ensayar “alternativas al y no *de desarrollo*” (2006: 26) (véase además Gudynas y Escobar, 2011).

Como señala Porto Gonçalves, la naturaleza es materialidad que ha sido apropiada y nombrada por la especie humana, a través de la cultura y la política. De allí que el control territorial aparezca como condición fundamental para garantizar la demanda ilimitada de recursos naturales.

Hacer propia a la naturaleza es, en rigor, apropiarse de la materia en su espacio-temporalidad, conformando territorios diversos, cuyos límites¹⁴⁹, esencia de la política, resuelven la situación de manera temporal, como lo revela la historia de la *geografización* del mundo (Porto Gonçalves, 2001a y 2001b) (Porto Gonçalves, 2006: 59).

La relación de la sociedad con la naturaleza en el capitalismo está fundamentada en una doble separación radical, la de hombres y mujeres, por una parte, y la de la naturaleza, por otra. “La generalización de la regla de la propiedad privada, al privar a la mayor parte de hombres y mujeres del acceso a los recursos naturales, cumple un papel fundamental en la constitución del capitalismo” (2006: 59). Esta propiedad privada tiene implicancias territoriales, puesto que se constituye en el eje central de la territorialidad y geografía moderno-colonial, base del Estado territorializador centralizado que luego será el Estado-Nación. Esta territorialidad “niega la diversidad de formas de apropiación (de propiedad) de los recursos naturales, incluso en el interior de las fronteras de un mismo Estado territorial. El Estado territorial tiende a ser monocultural” (Porto Gonçalves, 2006: 59).

149“(…) es necesario rescatar a la política, en su sentido más amplio como el arte de definir los límites que (…) sólo es plena en la democracia. No hay límites imperativos en la relación de las sociedades con la naturaleza. Esos límites, necesariamente, deberán ser construidos entre hombres y mujeres de carne y hueso por medio del diálogo de saberes entre modalidades distintas de producción de conocimiento, ya sea al interior de una misma cultura o entre culturas distintas. ¡La especie humana deberá autolimitarse. Los límites son, ante todo, políticos! (Porto Gonçalves, 2006: 33).

(...) privar es hacer escaso un bien; de esa manera, en una sociedad que lo mercantiliza todo, un bien sólo tiene valor económico si es escaso. El principio de la escasez, así como el de la propiedad privada que le es esencial, es el que guía a la sociedad capitalista y sus teorías liberales de apropiación de los recursos naturales. Sucede que la idea de riqueza es lo contrario de escasez y aquí reside una de las mayores dificultades de la economía mercantil: incorporar a la naturaleza como riqueza, como algo abundante, como un bien común. El desafío ambiental nos sitúa frente a la necesidad de forjar nuevas teorías que tomen como base a la riqueza y no a la escasez (Porto Gonçalves 2006: 59-60).

En este proceso hegemónico de “mercantilización de la naturaleza” (Barlow, Clarke, 2004), de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004) de “secuestro del logos” que es un “secuestro de lo común” (Per Perbalt, 2009: 23), “la naturaleza se politiza” (Porto Gonçalves, 2009), se vuelve objeto y sujetx de polémica en la disputa asimétrica por los sentidos atribuidos.

El “territorio-naturaleza” dentro del capitalismo se convierte en “recursos naturales” y pasa a ser expropiable, degradable, mercantilizable. Transformado en “recursos” (...), puede ser explotado hasta la extenuación. El hombre y la sociedad quedan separados de la naturaleza, y esta segregación no permite formular ni equilibrios ni límites (Giarraca, Wharen, 2005: 288).

La propiedad privada configura e instituye “territorios mutuamente excluyentes”¹⁵⁰, que extiende el cercamiento en múltiples escalas. El principio de

150“La relevancia que ha cobrado la cuestión territorial [puede relacionarse] con las discusiones que giran en torno a los procesos de “desterritorialización” producidos supuestamente por la dinámica del capital global, caracterizada por la libertad de movimiento, su prescindencia del arraigo físico para su reproducción y su proyecto de evadir la responsabilidad por las consecuencias de su accionar localizado. En cambio, (...) debe tenerse en cuenta que el interés renovado por “lo territorial” no comprende al territorio en sí mismo, como cosa, como presupuesto, como dato “geográfico”, sino que al problematizarlo lo entiende como el resultado del uso que hacen del espacio los hombres y mujeres. Es decir, el territorio es tomado como objeto de análisis social en tanto construcción humana, un “cuadro de vida” socialmente apropiado (...) Se trata de las luchas por los usos del territorio, por la definición de las formas que adquirirá la territorialidad. El carácter contradictorio de estos procesos queda evidenciado una vez que se constata que los resultados de las disputas territoriales no son unívocos: en algunos lugares las transformaciones territoriales impulsadas por actores sociales hegemónicos (empresas, grandes propietarios, gobiernos, etc.) logran concentrarse en alguna medida; en otras situaciones se entabla una conflictualidad con base en las resistencias que pujan por mantener territorialidades previas. Sin embargo, lo interesante es observar aquellas territorialidades emergentes en las que los actores sociales “subalternos” (comunidades campesinas e indígenas, pobladores, etc.) logran movilizar, a partir de la resistencia, estrategias de territorialización definidas y apropiables por ellos mismos en tanto actores locales. Es por todo esto que la contradicción en torno al territorio trasciende la disputa territorial por un espacio físico, involucrando además una disputa por su concepción como espacio de vida.”(...) En las territorialidades excluyentes, se disocia la toma de decisiones sobre el manejo de un territorio de las poblaciones que lo habitan y que, en

la escasez convergente con el de la propiedad privada expropia la naturaleza (separada de hombres y mujeres) y su riqueza (no monetaria) devenida en recursos escasos, con valor monetario, mercantilizable.

En su modo de vinculación con la naturaleza, las sociedades capitalistas producen “alienación por todas partes” ya que establece escisiones fundacionales al separar, en primer lugar, “a quien produce de quien consume”; en segundo lugar, lo producido no permite el consumo directo de quien lo produjo; finalmente, “*el lugar que produce no es necesariamente el lugar de destino de la producción*” (Porto Gonçalves, 2006: 60). De este modo, “bajo el capitalismo siempre habrá relaciones espaciales de dominación y explotación sacando *de los lugares* y, más aún *a los del lugar*, el poder de definir el destino de los recursos de los que viven” (Porto Gonçalves, 2006: 60-61).

En una de las líneas de pensamiento que se abre con la configuración moderno-colonial de la naturaleza, Alimonda postula su lectura de la “colonialidad de la naturaleza latinoamericana” a partir de los aportes de la historia ambiental, la ecología política¹⁵¹ y el programa de investigación modernidad/colonialidad (2011: 47).

Destaca ciertos aspectos que hacen a la caracterización de esta colonialidad. En primer lugar, el antropocentrismo y eurocentrismo que moldea la génesis de la modernidad. La modernidad capitalista aparece con las “transacciones transcontinentales” *entre* Europa y América (Coronil en Alimonda, 2011: 47) donde la naturaleza ingresa en condiciones de inferioridad, reducida y subvalorada a recursos explotables. Esta violencia ejercida sobre la naturaleza no escapa a la dimensión humana. En segundo lugar, Alimonda considera la violencia ejercida sobre los pueblos originarios que habitaban estas tierras al momentos de la conquista y colonización, violencia que se corrobora también en muertes por epidemias y destrucción de ecosistemas. En tercer

última instancia, serán quienes asuman las consecuencias de dichas decisiones” (Dominguez, Lapegna, Sabatino, 2006: 240-244).

151 Arturo Escobar retoma los aportes de la ecología política planteada por Joan Martínez Allier y propone pensar una “ecología política de la diferencia”: “Joan Martinez Allier (2002) define a la ecología política como el estudio de los conflictos de distribución ecológica. Se refiere a conflictos sobre el acceso y el control de los recursos naturales, particularmente como una fuente de subsistencia, incluyendo los costos por la destrucción del medio ambiente. (...)” los conflictos de distribución ecológica” existen en el contexto de diferentes economías, culturas y formas de conocimiento, junto, obviamente, a los ecosistemas. En muchas partes, los grupos locales se involucran en luchas en contra de las fuerzas translocales de diversos tipos para defender su lugar. No es fácil conceptualizar esta defensa en todas sus dimensiones, y ésta es una parte importante de la historia. Se sostiene que la gente se moviliza en contra de los aspectos destructivos de la globalización desde la perspectiva de lo que ellos han sido y de lo que son en el presente: sujetos históricos de culturas, economías y ecologías particulares; productores particulares de conocimiento; compromiso de individuos y colectividades con el juego de vivir con los paisajes, con los seres vivos y no vivos, y de manera particular entre sí. (...) Esta constelación de conceptos provee unas bases para un esquema de ecología política enfocado en la diferencia” (Escobar, 2011: 66).

lugar, y vinculado con lo anterior, en la actualidad, las mayores reservas de biodiversidad se encuentran en territorios indígenas por lo cual estas son también reservas de diversidad biocultural. En cuarto lugar, la clasificación (y segregación) social basada en criterios étnicos y raciales.

(...) el genocidio y la subalternización de las poblaciones originarias significaron la pérdida de sus conocimientos y de sus formas tradicionales de interactuar con la naturaleza. Al mismo tiempo, hubo una reorganización selectiva de conocimientos, a partir de las nuevas relaciones de poder. Hubo apropiación de especies vegetales americanas y de tecnologías a ellas asociadas, que salvaron a Europa de la amenaza del hambre. Hubo una recomposición de la estructura cognitiva, de lo que se podía y no se podía conocer, e inclusive plantar. Fue indispensable para los españoles mantener los conocimientos indígenas que se referirían a la gestión de la naturaleza y a los manejos necesarios para proveer a la subsistencia y, si fuera posible, a la producción para el mercado (Alimonda, 2011: 49-50)

En quinto lugar retoma a Jean Bruhnes, geógrafo francés, para señalar que la ocupación destructiva del espacio en América Latina tiene como procesos principales la minería y el monocultivo. En sexto lugar, retoma a Leff y Castro Herrera para pensar, desde diferentes perspectivas, la persistencia de formas de modernidad y colonialidad de la naturaleza en nuestra región.

Desde un punto de vista que intente reunir la perspectiva del Programa M/C, y los aportes de la historia ambiental y la ecología política, diremos que la globalización contemporánea lleva en su seno la pretensión de imponer un modelo único de modernidad. Paradojalmente, también la globalización vino a destacar las cuestiones de las diferencias, en la forma de eclosión de conflictos culturales, étnicos, particularistas, que podrían ser esquemáticamente referidos como “políticas de la diferencia”. No pueden ser clasificadas como “anti-modernas”, y parece más interesante reflexionar sobre ellas a partir de un criterio de “transmodernidad”, una aceptación antropofágica de los elementos potencialmente liberadores contenidos en el proyecto inacabado de la modernidad, “que no tiene soluciones modernas para los conflictos y crisis que provoca”, como dice Boaventura de Sousa Santos (Alimonda, 2011: 52)

Este proyecto moderno, sostiene Alimonda, ha implicado “el ejercicio de un biopoder sobre la naturaleza”, poder que se ejerce sobre el espacio geográfico y sobre los cuerpos humanos y no humanos devenidos también “territorios de la dominación” (Ceceña, 2007). “La bipolaridad de los discursos moderno/coloniales no produce solamente subjetividades y territorialidades, produce también “naturalezas”, es decir, pone en evidencia la colonialidad de las naturalezas” (Alimonda, 2011: 52).

Por su parte, Machado Aráoz sostiene que esta producción del mundo y de las naturalezas colonizadas acontece por medio de la violencia. “América latina” ocupa un lugar determinante en la “materialización histórico-geográfica del complejo proceso de producción colonial de producción del mundo” y en la “evolución” de la minería.

Tierra por excelencia de los “descubrimientos imperiales” (Sousa Santos, 2003) la originaria conquista y colonización de América constituye, en rigor, el capítulo fundacional del origen colonial moderno; el punto de partida de la economía-mundo capitalista. (Machado Aráoz, 2011: 141)

La invención de “América Latina”, en el planteo del autor, no puede reducirse a la “empresa militar” o al “saqueo económico-ambiental” sino que expone el “acto semiótico político” a partir del cual Occidente inventa “la producción y apropiación del mundo, de lo humano, del tiempo y del espacio como historia y geografía” que devine “universal”. Esta conquista, sostiene Machado Aráoz, no podría ser explicada sin la intensidad y complejidad que atravesó la extracción de minerales en el ‘Nuevo Mundo’. La “racionalidad indolente”, para decirlo con Sousa Santos, que acompaña esta conquista y colonización, se construye en la articulación *entre* “Ciencia, Estado y Capital” y configura un “poderoso aparato semiótico-político de producción de la “verdad””. La conquista del mundo parte de la “producción colonial de la Naturaleza”, tanto exterior -tierra, territorio, recursos naturales finitos- cuanto interior- (re)producción de “sujetxs-cuerpos-fuerza-de-trabajo”-. A partir de esta “fabricación colonial” Occidente funda, epistémica y políticamente, “la apropiación desigual del mundo” (Machado Aráoz, 2011: 144-146).

Dentro de este sistema de dominación moderno y colonial, Machado Aráoz estudia el desarrollo de la minería y sostiene que, estudiada en su larga duración, la minería se funda en un específico “ciclo de la violencia”. Este ciclo de la violencia se compone de tres grandes fases: “parte de la violencia extrema del terror, le sigue la violencia endémica de la expropiación y, de ésta pasa a la violencia simbólica del fetichismo” (Machado Aráoz, 2011: 146-147).

La violencia extrema del terror se (re)construye a partir de relatos del proceso histórico de la conquista y la colonización como pueden ser las crónicas de las Indias. En efecto, “el terror originario arraiga en el (nuevo) mundo, creando una cultura y una economía del terror”. De este arraigo nace la “violencia endémica de la expropiación”. A partir de ella, se vuelve posible expropiar los “medios de vida” a partir de los cuales se (re)crean “formas de vida” humana y no humana. La expropiación, como “forma de violencia productiva”, produce “formas de vida colonizadas, expropiadas y re-apropiadas, destruidas y re- creadas, desde la lógica práctica del extrañamiento y la puesta-en-disponibilidad por y para el poder colonial”. La expropiación nombra una violencia “inseparablemente semiótica, económica, jurídico-política y militar”

que produce y anuda “subjetividades”, “naturalezas” y “territorialidades” para el mercado. Esta violencia se ejerce y se actualiza como “fuerza expropiadora” en los territorios y en los cuerpos. Produce la división, el reparto, *entre* los cuerpos y los territorios, devenidxs sujetx y objetos de expropiación (Machado Aráoz, 2011: 147-148).

De tal modo, la expropiación de los territorios (base y fuente de los medios-de-vida y formas-de-vida) es necesariamente correlativa de la expropiación de los cuerpos: es expropiación de los “recursos” que nos hacen “cuerpos”, y es expropiación de la “capacidad de obrar” de esos cuerpos. Expropiades de su propia capacidad de obrar, expropiades de la propia sensibilidad corporal producida por el “acostumbramiento” al dolor de la violencia endémica, lxs sujetxs-cuerpos objetos de la violencia colonial adoptan las formas de vida de los “cuerpos-puestos-en-disponibilidad” para la continua valorización del capital (Machado Aráoz, 2011: 166).

De este modo, los cuerpos y territorios devienen “estrategia[s] de acumulación” (Harvey, 2012) y su disponibilidad habilita la apertura de “zonas de sacrificio”, excepcionalidad que funda, establece y nombra “territorios cianurados” (Machado Aráoz, 2011: 139), “comunidades mineralizadas” (Antonelli, 2012), “vidas y cuerpos ofrendad[o]s en el altar del desarrollo” (Machado Aráoz, 2011: 139).

Como tercera fase de este proceso, el fetichismo de la mercancía coloniza el deseo, sentimientos y emociones y las “fuerzas motivacionales de lxs sujetxs” se reducen al “interés”, entendido como “único principio racional de la acción humana”. El “valor de cambio” se vuelve medida de lo existente (Machado Aráoz, 2011: 148).

Ese fetichismo produce la integración de la historia del expropiador y el expropiado en la unidad (dialéctica) de la realidad colonial: realidad-historia que, desde la mirada de la razón imperial, motiva y justifica la violencia extrema de la conquista infinita, bajo los presupuestos de la “acción civilizatoria”; y que, desde la perspectiva del colono, reviste el proceso expropiatorio en fantasía colonial, en carrera desenfrenada hacia la meta –por cierto, quimérica- del “progreso”. (Machdo Aráoz, 2011: 148)

4.3. El territorio y sus repartos

(...) la formación de los discursos y la genealogía del saber deben ser analizadas a partir no de tipos de conciencia, de modalidades de percepción o de formas de ideologías, sino de tácticas y estrategias de poder. Tácticas y estrategias que se despliegan a través de implantaciones, de distribuciones, de divisiones, de controles de territorios, de organizaciones de dominios que podrían constituir una especie de geopolítica (...)
(Foucault, 1980)

Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor del otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra
(Deleuze, Guattari, 1993)

Nuestro concepto de territorio recupera el planteo de Mançano Fernandes (2005) quien considera que el territorio material e inmaterial es un espacio “de liberdade e dominação, de expropriação e resistência”, apropiado por una determinada relación social; es un acto de creación social resultante de procesos de convención y confrontación, que se produce y se mantiene por una determinada forma de poder.

São as relações sociais que transformam o espaço em território e vice e versa, sendo o espaço um a priori e o território um a posteriori. O espaço é perene e o território é intermitente. Da mesma forma que o espaço e o território são fundamentais para a realização das relações sociais, estas produzem continuamente espaços e territórios de formas contraditórias, solidárias e conflitivas. Esses vínculos são indissociáveis (Mançano Fernandes, 2005)

Puesto que posee límites, posee fronteras, es un espacio de conflictualidad. Su existencia y su destrucción están determinadas por los movimientos de las relaciones sociales que lo creó. El territorio es una totalidad siendo parte, de allí su multidimensionalidad y su multiterritorialidad. En un territorio coexisten múltiples territorialidades.

A construção de um tipo de território significa, quase sempre, a destruição de um outro tipo de território, de modo que a maior parte dos movimentos socioterritoriais forma-se a partir dos processos de territorialização e desterritorialização. (Mançano Fernandes, 2005: 279)

El territorio, entonces, es heterogéneo, continuo o discontinuo, fijo o móvil, singular, fragmentario, es una pluralidad material e inmaterial. Mançano Fernandes considera que el concepto de territorio comprende como atributos la “totalidad” –siendo parte–, “soberanía” –autonomía en la toma de decisiones–, “multidimensionalidad” –social, ambiental, económica, etc., relacionadas siempre con la dimensión política–, “multiescalaridad” –diversas escalas geográficas–, “intencionalidad” y “conflictualidad” (Mançano Fernandes, 2009: 5).

Cada institución, organización y sujeto construyen su propio territorio y el contenido de su concepto y poder político para mantenerlo. Esos creadores de territorios exploran someramente alguna de sus dimensiones. Esto es, también, una decisión política. Al explorar una dimensión afectan a todas las otras a causa de los principios de la totalidad, *multiescalaridad* y *multidimensionalidad*. La

comprensión de cada tipo de territorio como una totalidad, con su *multidimensionalidad* y organizado en diferentes escalas, a partir de sus usos desiguales, nos posibilita entender el concepto de multiterritorialidad.” (...)

La multiterritorialidad une a todos los territorios por medio de la multidimensionalidad y de las escalas geográficas, que pueden ser representadas como capas superpuestas en que una acción política se desdobra en varios niveles y escalas: local, regional, nacional e internacional. (Mançano Fernandes, 2009: 6)

Mançano Fernandes plantea, entonces, una “tipología de territorios” en la cual diferencia la existencia de tres territorios. En este sentido, el primer territorio¹⁵² nombra el territorio del Estado, por los “espacios de gobernanza” en sus diferentes escalas; el segundo territorio comprende diferentes modos de propiedad¹⁵³ entre los cuales podemos hacer contar individuales y/o colectivos, capitalistas y no capitalistas (donde pueden hacerse contar formas comunitarias), propiedades que pueden ser definidas por su valor de uso y/o su valor de cambio; y el tercer territorio¹⁵⁴ nombra las relaciones de poder y modos de uso de esos territorios.

152 “El primer territorio es el espacio de gobernanza de la nación, siendo el punto de partida de la existencia de las personas” (Mançano Fernandes, <https://web.ua.es/es/giecryal/.../docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>).

153 “Nuestra casa puede ser el punto de partida de referencia para la comprensión de propiedad, como un espacio de vida, que puede ser individual o comunitaria. Todos los sistemas políticos crean propiedades con diferentes formas de organización del espacio. Las propiedades pueden ser definidas por su valor de uso y/o por su valor de cambio. Las propiedades privadas no capitalistas, familiares o comunitarias, y las propiedades capitalistas, constituyen el segundo territorio. Territorios capitalistas y no capitalistas producen permanentemente conflictos por la disputa territorial. Territorios indígenas, de campesinos, de viviendas, con sus múltiples identidades son constituidas en multiterritorialidad rural y urbana. Son movimientos socioterritoriales disputando el primer territorio en todas sus escalas. Las empresas transnacionales actúan de manera diferente para disputar estos territorios. En algunos casos la disputa por el primer territorio también se produce entre las propias empresas capitalistas. El primer territorio y el Estado son disputados permanentemente. Los segundos territorios son fracciones del primero, pero deben ser distinguidos, porque las relaciones sociales que los producen son diferentes. Un territorio propiedad-privada o puede confundirse con un territorio espacio de gobernanza.” (Mançano Fernandes, Disponible en: <https://web.ua.es/es/giecryal/.../docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>)

154 “El tercer territorio es el espacio relacional considerado a partir de sus conflictualidades reúne todos los tipos de territorios. El carácter relacional, por unir las propiedades fijas y móviles, promueve el movimiento de expansión y reflujo. Este movimiento está determinado por las relaciones sociales y los conflictos entre las clases, grupos sociales, la sociedad y el Estado. En tanto la idea del segundo territorio obedece al carácter jurídico de la propiedad, el tercero se apropia de esa condición, pero no está subordinado a ella.” (Mançano Fernandes, <https://web.ua.es/es/giecryal/.../docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>).

El territorio en diferencia puede ser utilizado para la comprensión de las diversidades. Tenemos dos puntos de vista: el del territorio entendido sólo como espacio de gobierno y multidimensional. El es territorio de la nación, del país, de los estados, provincias, microrregiones, departamentos, municipios y otras unidades geográficas de división escalar de los espacios de gobierno. Otra comprensión es la que estamos proponiendo sobre la tipología de territorios. Partimos del territorio como un espacio de gobernanza, pero reconocemos otros tipos de territorios fijos y fluidos de expresiones materiales e inmateriales, formando distintas relaciones sociales (...). Por ahora, para explicar las diferencias de estas dos comprensiones de territorios, denominaremos al concepto de territorio como espacio de gobernabilidad, como "Territorio único" y, al concepto como tipología como de "Territorio diverso" (Mançano Fernandes, 4, <https://web.ua.es/es/giecryal/.../docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>).

El territorio comprendido solo como espacio de gobernanza es, en efecto, una forma de ocultar su diversidad y pluralidad en beneficio de mantener "la subordinación entre territorios dominantes y dominados" El territorio considerado solamente como espacio de gobernanza, borra otros territorios y reduce el concepto a "instrumento de dominación por medio de las políticas neoliberales" (Mançano Fernandes Disponible en: <https://web.ua.es/es/giecryal/.../docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>).

Es importante reafirmar que el territorio es una totalidad, pero no es uno. Concebirlo como uno es comprenderlo como un espacio de [gobernanza], que es solamente un tipo de territorio, y es ignorar a otros tipos de territorio. (...) comprender el territorio como una totalidad es fundamental para entender su multidimensionalidad y su multiterritorialidad. (...) *Como los territorios son creaciones sociales, tenemos varios tipos de territorios, que están en constante conflicto. Considerar al territorio como uno es ignorar la conflictividad.* (Mançano Fernandes Disponible en: <https://web.ua.es/es/giecryal/.../docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>)

Esta tipología de territorios nos permite comprender los conflictos "entre modelos de desarrollo que disputan territorios, condición esencial para su expansión." El autor sostiene que la expansión del capitalismo desterritorializa relaciones no capitalistas y produce modelos de acumulación por despojo y expoliación. (Mançano Fernandes, Disponible en: <https://web.ua.es/es/giecryal/.../docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>)

Estos modelos organizan el espacio geográfico a partir de la producción de territorios. En efecto, de las disputas por los territorios emergen "conflictos

irresolubles a causa de la hegemonía del modo (...) capitalista de producción” (Mançano Fernandes, 2009: 6).

Este proceso [de conflictualidad] es formado por diversos componentes polarizados como: uno-diverso; consenso-crítica; regla-conflicto; normalidad-diversidad; centralización- centralidades; territorio-territorios. El centro del conflicto es la disputa por los modelos de desarrollo en el que los territorios están marcados por la exclusión de las políticas neoliberales, productoras de desigualdades, amenazando la consolidación de la democracia (Mançano Fernandes,7. Disponible en: <https://web.ua.es/es/giecryal/.../docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>)

A partir de la afirmación de Haesbaert según la cual no es posible definir unx sujetx, grupo, comunidad o sociedad sin inscribirlo en un contexto geográfico, en un territorio, Mançano Fernandes afirma que la “exclusión territorial”, la expoliación, despojo y destrucción de territorios (Mançano Fernandes, 2009: 11) afecta –destruye, dirá él– ciertas formas de subjetivación.

Lxs sujetxs producen territorios y la destrucción de estos territorios afecta a esxs sujetxs. Entonces, el despojo también destruyeformas de subjetivación. La desposesión se trataría de una intensificación de la desterritorialización (Mançano Fernandes, 68-69). Frente a la “homogeneidad geográfica” característica de modelos tales como el monocultivo o la megaminería con su consecuente “desertificación poblacional” (Mançano Fernandes, 2007: 17), la (re)territorialización de las asambleas ocurre por la lucha y la resistencia. En este planteo, entonces, la multiterritorialidad no es ajena al conflicto. El autor retoma a Haesbert, para decir que la desterritorialización debe entenderse al interior de la multiterritorialidad.

La producción de *commodities* está asociada a un modelo de desarrollo que, además de afectar directamente al pueblo, desafía la soberanía de los países. La producción de alimentos, fibras y combustible para el mercado internacional está relacionada a la utilización de los territorios de los países empobrecidos económicamente y a la dependencia tecnológica y económica de los países del norte (...). La constitución de un modelo de desarrollo organiza la infraestructura y los servicios, determinando los tipos de usos de los territorios, eliminando los sujetos y las relaciones sociales que no son incorporados o captados (Mançano Fernandes, Disponible en: <https://web.ua.es/es/giecryal/.../docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>)

Esta tipología de territorios también alberga la posibilidad de formación de territorios fijos y/o móviles, que pueden ser continuos o discontinuos (formados por redes que ligan diferentes territorios), materiales e inmateriales¹⁵⁵. La

¹⁵⁵“El territorio intangible está presente en todos los órdenes de territorios. El territorio inmaterial está relacionado con el control o dominio sobre el proceso de construcción de

producción material (espacio físico) e inmaterial (pensamiento, conocimiento, teorías, ideologías; ciencia y política) de los territorios se construye en formaciones socio-espaciales y socio-territoriales. Si bien no hay producción de territorio material sin una producción de un territorio inmaterial y viceversa, es necesario mantener esta distinción en el planteo del autor.

De acuerdo con lo expuesto, la tipología de territorios que postula Mançano Fernandes se organiza de dos formas (material e inmaterial), tres órdenes (primero, segundo y tercero) y tres tipos: espacio de gobernanza, propiedades y relaciones.

Por otra parte, Haesbert en *El mito de la desterritorialización* (2011) piensa la relación y el desplazamiento de la desterritorialización a la multiterritorialidad, para hablar de una geografía compleja que alberga términos tales como “glocal” (véase Bebbington, 2007).

Glocalización, sin embargo, más que un conjunto de situaciones “locales” que sufren interferencia de lo “global”, es justamente uno de los procesos a través de los cuales podemos reconocer mejor la multiterritorialización, en su sentido más estricto. Ni simplemente una yuxta o superposición de territorialidades a diferentes escalas (lo global y lo local), ni una imposición unilateral de hechos que suceden en una escala que se sobrepone a la otra (lo global *sobre* lo local), la glocalización (...) indica una combinación de elementos en una nueva dinámica en la que éstos ya no pueden ser reconocidos de forma

conocimiento y sus interpretaciones. Por lo tanto, incluye teoría, concepto, método, metodología, ideología, etc.

El proceso de construcción de conocimiento es también una disputa territorial que acontece en el desarrollo de paradigmas o corrientes teóricas. Determinar una interpretación u otra, o varias, convencer, persuadir, inducir y dirigir, es parte de la intencionalidad en la elaboración conceptual. Me estoy refiriendo al mundo de las ideas en que forma, límite, referencia, convicción, contenido, área, dominio, extensión, dimensión, entre otros, son conceptos necesarios para comprender que el pensamiento es también generador de relaciones de poder.

(...)

El territorio inmaterial pertenece al mundo de las ideas, de las intencionalidades, que coordina y organiza el mundo de las cosas y de los objetos: el mundo material. La importancia del territorio inmaterial está en la comprensión de los diferentes tipos de territorio material. Nosotros transformamos las cosas, construimos y producimos objetos en la producción del espacio y del territorio. Entonces, el territorio inmaterial se desarrolla en la misma lógica del territorio material, producto de la determinación de las relaciones de poder. Esta determinación debe entenderse en cómo definir, significar, precisar una idea o pensamiento, a modo de delimitar su contenido y convencer a los interlocutores de su validez.

(...)

Los territorios inmateriales son la base de sustentación de todos los territorios, son contruidos y disputados colectivamente, donde las disputas territoriales son alimentadas por sus organizaciones. Es imposible pensar en los diferentes territorios sin pensar en los territorios inmateriales y las personas y los grupos que piensan y forman esos territorios” (Mançano Fernandes, <https://web.ua.es/es/giecryal/.../docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>).

estricta ni como globales ni como locales, sino como una amalgama cualitativamente distinta: global y local combinados, al mismo tiempo, como un nuevo proceso (Haesbert, 2011: 287)

Haesbert confronta la desterritorialización a la multiterritorialidad. En tal sentido, entiende que “lo que entendemos por multiterritorialidad es, ante todo, la forma dominante, contemporánea o “posmoderna” de la reterritorialización, a la que diversos autorxs equivocadamente denominan desterritorialización” (2011: 279). Haesbert define territorialización como “las relaciones de dominio y apropiación del espacio, o sea, la dimensión espacial de las relaciones de poder, en sentido amplio, desde el poder de efectos materiales más concretos hasta el más estrictamente simbólico” (2011: 281).

(...) incluso la dinámica de la naturaleza y la problemática ambiental deben, de alguna manera, ser incorporadas al debate de la desterritorialización, a fin de cuestionar la visión antropocéntrica que ve en la desterritorialización un proceso exclusivamente “humano”, como si la materialidad del espacio pudiera prescindir de -o abstenerse de- las bases “naturales” sobre las cuales fue concebida (...). Basta reconocer que para las sociedades tradicionales, como las indígenas, algunas de las relaciones sociales más importantes son aquellas que se dan en el campo de la apropiación de lo que nosotros denominamos “naturaleza”. (Haesbert, 2011: 305)

El autor sostiene que cada momento histórico y cada geografía define sus modos de desterritorialización con lo cual define “su propia relación de dominio o apropiación del espacio, que privilegia así determinadas dimensiones del poder” (Haesbert, 2011: 281). En tal sentido, esta multiterritorialidad (o territorios múltiples) se presenta como una dinámica comprendida en los conceptos y procesos de reterritorialización y desterritorialización. Desde esta perspectiva, el territorio debe comprenderse en su carácter temporal, dinámico, en red, multiescalar y multidimensional (Haesbert, 2011: 281-282).

Esta multiplicidad o diversidad territorial en términos de dimensiones sociales, dinámica (ritmos) y escalas tiene como resultado la yuxtaposición o convivencia, a la par, de tipos territoriales diferentes (...) esto se aborda como “múltiples territorios” o “múltiples territorialidades (Haesbert, 2011: 282- 283).

Haesbert define la multiterritorialidad como un proceso de reterritorialización complejo, en red y rizomático, esto es, no jerárquico (Haesbert, 2011: 284). Esta multiterritorialidad nombra una experiencia y/o vivencia, simultánea o sucesiva, cualitativa antes que cuantitativa, “de múltiples territorios en la composición de nuestra territorialidad” (Haesbert, 2011: 3)

(...) la existencia de lo que denominamos multiterritorialidad, por lo menos en el sentido de experimentar varios territorios a la vez

y, a partir de allí, de formular una territorialización en efecto múltiple, no es exactamente una novedad por el simple hecho de que, si el proceso de territorialización parte del nivel individual o de pequeños grupos, toda relación social implica una interacción territorial, un entrecruzamiento de territorios diferentes. En cierto sentido, habríamos vivido siempre una “multiterritorialidad” (Haesbert, 2011: 285).

Haesbaert habla de la posibilidad de postular al menos dos lecturas de la “multiterritorialización”; una moderna, embrionaria, tal como la organización político-administrativa de los estados modernos, por nuestra pertenencia a una multiplicidad jerárquica de territorios “ligada a una misma lógica territorial, en este caso, a la lógica estatal jerárquica dominante de la modernidad”; y otra, posmoderna, reticular. La multiterritorialidad posmoderna alberga un nuevo tipo de territorio, el “territorio-red” o la “red-territorio”. Discontinuidad, simultaneidad, fragmentariedad distinguen a estas “formaciones rizomáticas” (Haesbert, 2011: 288).

(...) el territorio, en el sentido relacional con el que trabajamos, no es simplemente una “cosa” que se posee o una forma que se construye, sino sobre todo una relación social mediada y moldeada en la o por la materialidad del espacio. De esta manera, más importantes que las formas concretas que construimos son las relaciones con las cuales significamos y “funcionalizamos” el espacio (...) (Haesbert, 2011: 290).

Esta territorialidad múltiple, en su sentido posmoderno, es reticular (diáspora), se propaga de modo rizomático, sin centralidades ni jerarquías, es un “juego abierto” a nuevas creaciones, articulaciones, activaciones y desactivaciones (Haesbert, 2011: 296-297). En esta perspectiva, la desterritorialización no se comprende como un proceso diferente y disociado de la territorialización y la multiterritorialidad¹⁵⁶; ingresa como tercer elemento

¹⁵⁶“Lo que de hecho es negativo no es la multiterritorialidad en sí, sino los “extremos” de un cierre (casi) completo o una apertura o fluidez territorial (casi) completa. Ambos procesos (...) indican dinámicas en parte desterritorializantes. Los grupos más precariamente territorializados, por ejemplo, pueden estar tanto guetificados (en territorialismos segregados) como inmersos en un “nomadismo errático” (en aglomerados de exclusión “masivos”). Lo que en realidad importa es estar “libre para abrir y cerrar” territorios, tener la capacidad –o la posibilidad de elección- para entrar o salir de allí, pasar o permanecer, de acuerdo con las ganas o la necesidad. Ello significa que tenemos el poder de volvernos más o menos “controlados”, de realizar las articulaciones o conexiones que nos plazca, dotando así de significado o de “expresión” propia a nuestro espacio. En síntesis, quien tenga más opciones para activar y gobernar la riqueza de la multiterritorialidad que potencialmente se encuentra a su disposición, tanto a través de movimientos progresistas (como el movimiento zapatista de Chiapas), como mediante movimientos retrógrados o conservadores (como el de la red terrorista de Al Qaeda), logrará un mayor poder para producir cambios sociales, un poco como en las “líneas de fuga” a las que se refieren Deleuze y Guattari, pero siempre como una dinámica concomitante de desterritorialización y reterritorialización” (Haesbert, 2011: 300).

respecto de territorialización y desterritorialización que, sin excluirlos, destaca el movimiento, proceso, devenir (Haesbert, 2011: 302-303).

La desterritorialización es simplemente la otra faz, siempre ambivalente, de la construcción de territorios. Pero no se trata solamente de una ambivalencia en cuanto a las contradicciones de la “modernidad”. Y tampoco simplemente de la articulación contradictoria entre anverso y reverso. La des-territorialización (siempre con guión), así como la multiterritorialización de nuestro tiempo cargan siempre con sus propias multi-valencias, lo múltiple, lo sincrético (...) (Haesbert, 2011: 302)

Pensar el territorio desde la geografía crítica nos invita a pensar el territorio y la tríada T-D-R a partir de la Geofilosofía propuesta por Gilles Deleuze y Félix Guattari. Dos puntos de esta línea de pensamiento nos interesa preservar para nuestro análisis: la irreductibilidad de la contingencia¹⁵⁷ (inmanencia) y la apertura estética del territorio que se desapega del concepto de territorio vinculado al Estado. Como sostiene Rogério Haesbaert en su lectura de Deleuze y Guattari, el surgimiento del Estado representa el primer gran movimiento desterritorializador (Haesbert, 2011: 114).

Los movimientos de desterritorialización no son separables de los territorios que se abren sobre otro lado ajeno, y los procesos de reterritorialización no son separables de la tierra que vuelve a proporcionar territorios. Se trata de dos componentes, el territorio y la tierra, con dos zonas de indiscernibilidad, la desterritorialización (del territorio a la tierra) y la reterritorialización (de la tierra al territorio) (Deleuze, Guattari; 1997: 86).

Deleuze y Guattari sostienen que “el territorio es el primer agenciamiento, la primera cosa que hace agenciamiento, el agenciamiento es en primer lugar territorial” (Deleuze, Guattari, 2010: 328). Sin embargo, el territorio está afectado, recorrido, atravesado por líneas y movimientos de desterritorialización, líneas de fuga, de resistencia, que a su vez son disposiciones del deseo (Deleuze, Guattari, 2010: 331) (Deleuze, 1995).

Un territorio siempre está en vías de desterritorialización, en vías de pasar a otros agenciamientos, sin perjuicio de que el otro agenciamiento efectúe una reterritorialización (algo “equivalente” a la casa) (...) un margen de desterritorialización afecta al propio

157Cuesta comprender entonces la creación imprevisible de los conceptos. La filosofía es una geofilosofía (...). La geografía no se limita a proporcionar a la forma histórica una materia y unos lugares variables. No solo es física y humana, sino mental, como el paisaje. Desvincula la historia del culto de la necesidad para hacer valer la irreductibilidad de la contingencia. La desvincula de los orígenes para afirmar el poder de un “medio”. La desvincula de las estructuras para trazar líneas de fuga (...). Finalmente desvincula la historia de sí misma, para descubrir los devenires, que no son historia aunque reviertan nuevamente a ella. (Deleuze, Guattari, 1997: 96-97)

territorio. Se trata de una serie de rupturas. El territorio es inseparable de ciertos coeficientes de desterritorialización, evaluables en cada caso, que hacen variar las relaciones de cada función territorializada con el territorio, pero también las relaciones del territorio con cada agenciamiento desterritorializado (Deleuze, Guattari, 2010: 331-332)

Como sostiene Haesbert en su lectura de Deleuze y Guattari, el deseo crea territorios, puesto que comprende una serie de agenciamientos; la territorialidad es central en la construcción de dichos agenciamientos (2011: 100).

En esta apertura estética del territorio propuesta por Deleuze y Guattari, “el arte es *geo-grafía*, transformación territorial y expresiva” (Sauvagnargues, 2006: 147). El territorio emerge como efecto del arte. Es la marca cualitativa, expresiva, estética, el devenir-expresivo de materiales, funciones o componentes lo que crea y dibuja el territorio que pertenecerá al sujeto que la tiene o la produce. Esta marca no es la marca constitutiva de un sujeto; es la marca constituyente de una morada¹⁵⁸ (Deleuze y Guattari, 2010: 322-323).

En su lectura de Deleuze, Sauvagnargues sostiene que el arte debe comprenderse como fenómeno vital de territorialización que no es propio de los seres humanos. En este sentido, Deleuze propone una “bio-estética”. “El arte no es la expresión de lo vital en general, sino de una territorialización que marca el umbral de la habitación en el seno de lo viviente” (Sauvagnargues, 2006: 140-142).

¿De qué modo implica el territorio esta emergencia de cualidades? No en el sentido de que el acto territorial produciría arte, como si el arte fuera un “acto de propiedad vital”, un marcado de propiedad. En Deleuze, “lo expresivo es primero respecto de lo posesivo” (...). Tampoco debe pensarse que los materiales o las cualidades sensibles son portadores por sí mismos de esa capacidad expresiva que ellos toman por habitación. (...) El agenciamiento coordina territorio y expresividad del material y determina a ambos como resultados conexos. Ningún territorio está dado ni preexiste a esta escenografía expresiva (Sauvagnargues, 2006: 147-148).

Por ello, sostiene Sauvagnargues, el arte está vinculado a la habitación a un “en-casa” y no a la vida, es una “territorialización expresiva” mas no un acto de

158“El territorio no es anterior con relación a la marca cualitativa, es la marca la que crea el territorio. En un territorio, las funciones no son anteriores, suponen en primer lugar una expresividad que crea territorio. En este sentido, el territorio, y las funciones que en él se ejercen, son producto de la territorialización. La territorialización es el acto del ritmo devenido expresivo, o de las componentes de medio devenidas cualitativas. (...) El factor T, el factor territorializante debe buscarse en otra parte: justo en el devenir expresivo del ritmo o de la melodía, es decir, en la emergencia de cualidades específicas (color, olor, sonido, silueta...)” (Deleuze, Guattari, 2010: 322).

propiedad. “El arte es una habitación expresiva de la que resulta la apropiación” (Sauvagnargues, 2006: 150).

Tercera parte

La excedencia que parte el espejo: Territorialidades Comunitarias



Mural Comunitario No a la Navidad de los mineros¹⁵⁹ Fotografía personal extraída el día 25 de marzo de 2010

“También se repartieron mil quinientos volantes y trípticos informativos a la vez que se conversaba con los vecinos que se acercaron a sumarse a la jornada o simplemente pasaban por el lugar. Los ejes de la difusión se centraron en las intenciones gubernamentales de liberar la mayor parte de Chubut a las explotaciones mineras de metales y uranio en una denominada “zonificación minera” que constituye la definición de zonas de sacrificio a favor de esa actividad extractiva”

(Fuente:www.noalamina.org/mineria-esquel/mineria-noticias-esquel/mural-comunitario-esquel-no-navidad-mineros-zonificacion.)

¹⁵⁹ Este mural comunitario emplazado en el centro de la ciudad fue realizado por la asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel, el 28 de agosto de 2008, como modo de relatar y retratar su resistencia frente al desarrollo de Argentina Mining 2008, evento que congrega y concentra a firmas mineras transnacionales y funcionarios políticos para presentar avances de proyectos y emprendimientos mineros de la región, y frente a “los generosos ofrecimientos para explotar minerales que el gobernador Mario Das Neves y su ministro Norberto Yahuar realizaron a empresarios mineros” (www.noalamina.org) El mural hace referencia a la lucha iniciada por los vecinos esquelenses en 2003 y se hermana a las resistencias y reclamos de otros espacios de la provincia en defensa del agua, recurso que escasea en la meseta central de Chubut, y de otros bienes comunes.

Capítulo 5. De las comunidades figurantes policiales a las comunidades figurantes políticas

[Las supervivencias] nos enseñan que la destrucción no es nunca absoluta – aunque sea continua- (...)
(Didi-Huberman, 2012)

¿Cómo hacer la historia de los pueblos? ¿Dónde hallar la palabra de los sin nombre, la escritura de los sin papeles, el lugar de los sin techo, la reivindicación de los sin derechos, la dignidad de los sin imágenes? ¿Dónde hallar el archivo de aquellos de quienes no se quiere consignar nada, aquellos cuya memoria misma, a veces, se quiere matar?
(Didi-Huberman, 2014)

5.1. A modo de apertura: Resistir y cobrar figura

Hemos considerado, en uno de los sentidos, estas *comunidades figurantes* como “comunidades policiales” puesto que responden a un régimen de ordenamiento y clasificación, a una distribución espacial asignada, a propiedades y/o cualidades que se cuentan como lugar de homogeneización y homonimia y que en una de nuestras series de indagación, que forma parte del (des)montaje consensual, se corresponde con esta problemática denominación de “comunidades locales”, “comunidad del sí”, con la comunidad en la que hay que producir el quiebre. Sin embargo, como sostiene Didi-Huberman “no se trata solo de *exponer a los pueblos*”; la pregunta por la exposición es también la pregunta por los modos y las formas –“tomar forma”– de tal exposición y/o aparición (2014: 27- 28). La exposición de los pueblos se mueve *entre* “la amenaza de desaparecer y la vital necesidad de aparecer pese a todo” (Didi-Huberman, 2014: 222). Puesto que están expuestos a desaparecer, “*han decidido exponerse por sí mismos* de una manera más radical y decisiva” en “manifestaciones” (Didi-Huberman, 2014: 27- 28). Este *pese a todo* es, ante todo, acto de resistencia. “¿No hay que encarar, entonces, el difícil trabajo de exponer esa misma exposición de los pueblos a hundirse, a desaparecer?” (Didi-Huberman, 2014: 31). Estamos, entonces, frente a dos maneras diferentes de exponer “parcelas de humanidad” o “la humanidad como “parcela””; esto es, como “*residuo* expuesto a desaparecer y *resistencia o supervivencia* destinada a mantener, *pese a todo*, su proyecto vital¹⁶⁰” (Didi-Huberman, 2014: 36). Este planteo potencia, a partir de dejar introducir y sostener una “expectativa”

160En este punto, Didi-Huberman diferencia entre un “encuadre ampliado” y un “encuadre de detalle”, a partir de la imagen de una anciana en un espacio hospitalario.

“En este encuadre accedemos (...) a la extrema proximidad (...) de una lucha íntima entre dos movimientos: movimiento del tiempo que pasa (*chronos*) y que casi ha terminado de reducir ese rostro como una hoja de papel que uno arruga antes de tirarla a la basura, y el del tiempo que resiste (*aion*) y no termina de dirigir su pregunta, su súplica, su ira, su rechazo, su energía de supervivencia. (...)

resumida, “la posibilidad misma de hacer un pueblo. Que los pueblos estén expuestos a desaparecer y que en ellos resista, persista pese a todo la voluntad de reaparecer, de volver a su figura” (Didi-Huberman, 2014: 11- 12. *Cursivas original*).

Resistir, reaparecer, remontar. En este planteo, la política es el espacio de aparición, de la apariencia, de la presencia. Cómo entender, entonces, este “aparecer político” de los pueblos¹⁶¹ (Didi Huberman, 2014: 22). La exposición, tomando tal exposición como paradigma (bio)político, puede entenderse como una exploración de los “intervalos” del “espacio-que-está-entre”, espacio que hace lugar; por él pasan y en él se constituyen las relaciones entre diferencias, en el conflicto siempre actualizable –especular, podríamos agregar– entre “civilización” y “barbarie”. “Conflicto en el que se cuenta, como en un perpetuo nuevo montaje de los espacios y los tiempos, toda la historia trágica de la exposición de los pueblos” (Didi-Huberman, 2014: 23). Contra toda pretensión continuista de una historia integral y/o universal, el autor, siguiendo a Benjamin, plantea la posibilidad del montaje –remontaje y desmontaje a su vez– como “principio constructivo” que nos permita apoderarnos de un recuerdo, de una parcela de memoria como “surge en el instante del peligro” de su desaparición (2014: 29-30).

(...) hay que abordar los cuerpos singulares para exponer a los pueblos en una construcción –una serie, un montaje– capaz de sostener sus rostros entregados al destino de estar entregados al otro, en la

En términos deleuzianos, se podría sugerir que el encuadre ampliado (el relevamiento de los lugares) expone un tiempo de la historia en el sentido de que la historia (chronos) “designa el conjunto de las condiciones, por recientes que sean”, en cuyo espacio puede tener lugar “una efectuación en los estados de las cosas”; mientras que el encuadre del detalle (el relevamiento del tiempo al que probablemente hacía referencia Levinas) expone el tiempo del devenir, el del “acontecimiento” (*aion*), el que Nietzsche llamaba “lo intempestivo”, y que Deleuze hace suyo para señalar en él “la única posibilidad de los hombres [de] responder a lo intolerable.” (Didi- Huberman, 2014: 36-37).

¹⁶¹ En tal sentido, el autor recurre a cuatro paradigmas trabajados por Arendt. A saber, rostros, multiplicidades, diferencias e intervalos.

“Rostros; los pueblos no son abstracciones, están hechos de cuerpos que hablan y actúan. Presentan, exponen sus rostros. *Multiplicidades*, desde luego: todo esto constituye una multitud sin número de singularidades –movimientos singulares, deseos singulares, palabras singulares, acciones singulares– cuya síntesis no podría hacer ningún concepto (...).

El aparecer político es pues una aparición de *diferencias*: “la política se ocupa de la comunidad y la reciprocidad de seres diferentes [...] La diversidad original se borra con tanto mayor eficacia cuanto que la igualdad esencial de todos *los* hombres es destruida no bien se trata *del* hombre”. En definitiva, pensar la comunidad y reciprocidad de esos seres diferentes equivale, por lo tanto, a pensar el espacio político como la red de los *intervalos* que empalman las diferencias unas con otras: La política nace en el *espacio-que-está-entre-los-hombres*, y por consiguiente, en algo fundamentalmente exterior-al hombre. No hay, pues, una sustancia verdaderamente política. La política nace en el espacio intermedio y se constituye como relación. [...] la política organiza de entrada a seres absolutamente diferentes, considerando su igualdad relativa y haciendo abstracción de su diversidad relativa” (Arendt en Didi-Huberman, 2014: 22-23).

desdicha de la alienación o en la dicha del encuentro. (Didi-Huberman, 2014: 54)

La exposición de los pueblos permite ser pensada en términos de reparto. Esta exposición es efectuación (y la comunidad no es más que esa exposición), es “el *aparecer* de una puesta en reparto (...) y la puesta en *peligro* de ese propio reparto” (Didi-Huberman, 2014: 103). La puesta en reparto, entonces, es aparecer y es riesgo. A partir de sus lecturas de Jean Luc Nancy¹⁶² y Jacques Rancière¹⁶³, Didi-Huberman actualiza los repartos de las voces y las miradas para enlazarlos con el sentido de comunidad como comprensión que prueba una “alteración” y una “desidentificación”. Ante la pregunta qué es el reparto

162“De hecho, toda la investigación filosófica de Jean-Luc Nancy está atravesada por la insistente cuestión de este reparto. En *La comunidad desobrada* este se aborda desde la perspectiva de la pérdida: “Lo que se ha ‘perdido’ de la comunidad -la inmanencia y la intimidad de una comunión- se ha perdido solamente en el sentido de que esa pérdida es constitutiva de la comunidad misma. Como en Bataille, como en Blanchot, las paradojas del reparto serán reguladas por el juego del exceso y la finitud. Y también el juego de la evidencia y el misterio mezclados en la relación del lugar común con el lugar de lo común: “nada más común que ser: esa es la evidencia de la existencia. Nada menos común que el ser: esa es la evidencia de la comunidad.”

(...)

En *Ser singular plural*, Nancy intenta pensar, más allá de los ideales -tal vez simétricos- de la clase según Marx y el *Mitsein* según Heidegger, la existencia de la comunidad en cuanto “coexistencia”. La coexistencia no es reducible ni a una organización subsumidora ni a una experiencia fusional. Para pensarla hay que volver a la cuestión fundamental del contacto a través de la manera en que una comunidad solo existe y se expone al hacer comparecer los cuerpos humanos en su contigüidad. Ahora bien, el contacto no es ni jerarquía ni fusión: “De un singular a otro hay contigüidad, pero sin continuidad. Hay proximidad, pero en la medida en que el extremo del próximo acusa la separación que lo ahonda.” (...) “Ni altruismo ni identificación”, propone Jean-Luc Nancy, sino “el estremecimiento de la contigüidad brutal”

(...)

La comparecencia -o la exposición compartida de la comunidad- nos exige así repensar el ser, y arriba abajo. Ya no hay que decir ahora ego sum, sino ego cum. Única manera de pensar el ser en común más allá del yo [je] individual (que todavía no es persona) y más allá del se [on] colectivo (que ya no es persona). Única manera de construir una “filosofía de la coexistencia” hecha de proximidad, acción recíproca y “exposición mutua”. Esta filosofía se asigna la tarea de pensar el con con el entre, el miramiento con la mirada, todo lo que forma el “medio” por excelencia, es decir, nuestro “mundo de existencia” en cuanto, claro está, acepta abrirse al otro. El con nos dice la comunidad, el entre nos prohíbe pensarla bajo la forma de una simple comunión o una unidad sustancial. Por eso hay que pensar el ser-juntos más allá de la conjunción, en ese íntimo enfrentamiento de la comunidad consigo misma que es sin duda el reparto. (Didi-Huberman, 2014: 103-105).

163“Haciendo suyo, tas los pasos de Jean-Luc Nancy, el doble sentido de la palabra reparto -lo que divide en partes o en partidas, e incluso en partidos, pero también lo que pone en común-, Rancière se dedicó a reformular el espacio estético desde la perspectiva de la “parte de los sin parte” (es decir, de los pueblos) y del “reparto de lo sensible” (es decir, de la exposición). Si esos dos espacios, a fin de cuentas, no hacen sino constituir uno solo, es porque, por un lado, “la política se refiere a lo que se ve y se puede decir de ello, a quien tiene la competencia para ver y la calidad para decir”, y, por otro, “hay una politicidad sensible atribuida desde el inicio a grandes formas de repartos estéticos” (...). (Didi-Huberman, 2014: 105).

recupera a Nancy para decir que no se trata de pensar solo en términos de reunión, división, asunción o dispersión sino de “una relación en la que el otro está comprometido”. El reparto es, entonces, en este sentido, “un don invaluable: el don del otro, aquello en virtud de lo cual la comunidad no se instaure con una suma de los yo [je], sino con una puesta en reparto del *nosotros* (Didi-Huberman, 2014: 102-103).

Ahora bien, el reparto entendido en términos de exclusión y jerarquía acaba por “abolir el lugar del otro en la construcción de un ‘ver juntos’” (Mondzain en Didi Huberman, 2014: 106). Pueblo, entonces, puede, en efecto, significar unidad o bloque que funda y reduce el pueblo a la idea de nación (reparto en perspectiva consensual) o puede ser “multiplicidad hormigueante”, (des)trozos, fragmentos. Entonces, “¿no es indudablemente preciso tomar la exposición de los pueblos con la seriedad de sus tomas de formas?”. La exposición y figuración de los pueblos abre –hiende– al menos tres interminables que este planteo ha establecido, la búsqueda de comunidad, el conflicto y los sitios de construcción de imágenes. “Exponer a los pueblos sería entonces *hacer figurar a los sin parte* y a los sin nombre en las filas de los sujetos políticos” (Didi-Huberman, 2014: 106-108).

No alcanza con la exposición de los pueblos; es necesario preguntar y problematizar la forma que toma esa exposición –encadre, montaje, ritmo, narración–. La exposición puede encerrar y exponer los pueblos a desaparecer o bien puede desenclausalos, exponerlos a comparecer con un poder propio de aparición.

Ahora bien, toca a nuestra mirada –a nuestra propia “fuerza de vista” (...) no dejar que los lugares comunes debiliten o incluso destruyan las figuras de lo común. Hay que investir a nuestra mirada, nuestra voluntad de mirada, de la responsabilidad política elemental consistente en no dejar languidecer *el lugar de lo común* en cuanto cuestión abierta en lugar común como solución prefabricada. (Didi Huberman, 2014: 99)

En este punto volvemos a considerar la exposición de lxs “figurantes” como ejemplo (en el sentido agambeniano), singularidad plural a partir de la cual reflexionar la exposición y figura (que se cobra o pierde) de los pueblos. Figurantes designaría, de manera paradójica, aquellos rostros singulares que sin embargo se reducen a ser mero decorado, pero humano. Aquel “recurso humano” cinematográfico que sirve como relleno, masa oscura u opaca(da) delante de la cual “brillan” quienes “merecen ser vistxs” (Didi-Huberman, 2014: 154), que se con-forma no actante; es ruido y rumor en un reparto consensual, puede y está, sin embargo, en tanto singularidad plural, a la espera de ser reconocida y cobrar figura. Lxs figurantes están expuestxs a desaparecer, a “no cobrar figura” a no “hacerse un nombre” puesto que aparecen como ese fondo homogéneo y numérico que suspende su singularidad cualesquiera. Sin

embargo, estxs figurantes nos interrogan respecto de una cuestión que es estética y es política:

¿Cómo hacerlos aparecer como actores de la historia, y no conformarse con hacerlos pasar por indistintas sombras vivas? (...) devolver a los figurantes, que son para el cine lo que el pueblo es para la historia, sus rostros, sus gestos, sus palabras y su capacidad de actuar. Filmarlos menos como una *masa* que como una comunidad, esa actriz protagónica -activa y no pasiva- de la historia real (Didi-Huberman, 2014: 157)

¿Cómo filmar dignamente a quienes no tiene nombre, a quienes en principio solo tienen por voz su grito de sufrimiento o de rebelión? ¿Cómo acercarse a los no actores, como mirarlos a los ojos, escuchar sus palabras, respetar sus gestos? (Didi-Huberman, 2014: 160-161)

Esta justeza política y estética busca hacer “de la imagen un *lugar de lo común*, allí donde reinaba *el lugar común* de las imágenes del pueblo” (Didi-Huberman, 2014: 163. Cursivas original) devolverles a los pueblos y a lxs figurantes su figura, su palabra -“ampliar la lengua”, “desterritorializarla”, permitir sus desplazamientos de sentido- suprimiendo la jerarquía entre actores y figurantes, en otro reparto, disensual esta vez. Este planteo invita a exponer, esperar y ver aparecer un pueblo¹⁶⁴ en un “rostro cualquiera”¹⁶⁵, para

164Didi-Huberman recupera la distinción agambeniana entre Pueblo y pueblo. (214) En este sentido, sostiene:

“(...) el “pueblo humilde” reivindica su soberanía, su capacidad de resistencia al “cuerpo político integral” [Pueblo] -que quiere alienarlo-, por medio de los patrimonios, los saberes, los saberes técnicos, las tradiciones que conciernen particularmente a la poética del lenguaje y las técnicas del cuerpo. El pueblo humilde resiste en el lenguaje mediante la práctica del dialecto, la jerga o el argot.” (2014: 215).

165El rostro humano es capaz entonces de figurar lo común, no en calidad de esencia reunida sino de existencia dispersa: “El rostro humano no es ni la individuación de un facies genérico ni la universalización de rasgos singulares: es el rostro cualquiera para el cual lo perteneciente a la naturaleza común y lo propio son absolutamente indiferentes.” Ahora bien, esa “indiferencia” no es en modo alguno una zona gris. Se trata más bien de un corte, una “divisoria de aguas” donde se decide el uso en cada momento, el equilibrio de cada decisión; en una palabra, la ética en cuanto tal: “Lo común y lo propio, el género y el individuo, no son sino las dos vertientes que se precipitan desde las divisorias de aguas del cualquiera. [...] El ser que se engendra en esa divisoria es el ser cualquiera, y la manera en que pasa de lo común a lo propio y de lo propio a lo común se llama uso, es decir, ethos. (Agamben en Didi-Huberman, 2014: 217).

(...) Agamben espera de es “rostro cualquiera”, a saber, el carácter expuesto (por lo tanto abierto), desnudo (por lo tanto imprevisible) y amable (por lo tanto importante) [.] Expuesto y por lo tanto abierto, porque “el cualquiera es una singularidad más un espacio vacío, una singularidad finita y, de todas maneras, indeterminable según un concepto. Desnudo y por lo tanto imprevisible, porque el “ser-así”, como lo designa Agamben, “no es un supuesto previo, puesto delante o detrás de sus atributos.” Amable y por lo tanto importante, porque el ser cualquiera es “el ser tal que, de todos modos, importa [y] mantiene una relación original con el deseo.” (Agamben en Didi-Huberman, 2014: 218).

decirlo con G. Agamben, irreductible en su singularidad y abierto a la comunidad.

Exponer a los cuerpos, por ende, no es tanto erigirnos en sus *espectadores*, lo cual, de todos modos, es imposible. Es más bien erigirnos en sus *expectadores*. En ese momento la imagen se encarga de anticipar, hacer saber, construir los posibles: llamémosla una *imagen al acecho*, una “imagen acecho”. Es la imagen de lo que ella misma no podría encerrar. Imagen sin objeto captado, definido, conseguido, ganado. Frente a una imagen así solo se observa lo que no se conserva. Frente a una imagen así esperar y observar participan de un mismo movimiento: *en ella observar es esperar*. (Didi Huberman, 2014: 218)

Exponer a los pueblos nos muestra, nos devuelve, el “pueblo que falta, “el gesto que sobrevive”, “la comunidad que viene” (Didi-Huberman, 2014: 220) que sustrae la imagen de los clisés, en un hacer (profanación) político y estético

[en el] que la *imagen de los pueblos* entrelace cada vez más íntimamente los dos sentidos contenidos en la palabrita *de*, a la vez como genitivo objetivo y genitivo subjetivo. Para que los pueblos, en consecuencia, logren ser un poco menos esclavos de las condiciones de su exposición (Didi-Huberman, 2014: 113).

En el doble registro en disputa, comunidad como objeto que pierde figura o posición subjetiva que busca recobrar figura, hablar de *comunidades figurantes* nos permite mantener la tensión y la espera que Didi-Huberman propone al emplear el término “figurantes” e introducir, en esta línea, una partición que nos posibilite albergar, esta vez, “comunidades políticas”. En este momento quisiéramos poder introducir y vincular estas *comunidades figurantes* como “comunidad disensual”¹⁶⁶, forma y figura de subjetivación¹⁶⁷ que abre los

166 “Como aquel a quien se dirige no ve los objetos comunes de los que el primero le habla y no lo oye como enunciante de lo común, la comunidad que se abre es una comunidad disensual que coloca un mundo común en otro (160, cursivas original). La política moderna se ha construido con esas aberturas de mundos comunes que colocan a una comunidad en otra. Lo que llamamos consenso es la tentativa de deshacer ese tejido disensual de lo común, la tentativa de reducir lo común a reglas de inclusión simple, mientras que lo común político está hecho de procedimientos de inclusión de lo excluido y de puesta en común de lo no-común” (Rancière, 2014: 160-161).

167 “Hay subjetivación, en general, cuando un nombre de sujeto y una forma de predicación instituyen una comunidad inédita entre unos términos y dibujan, de este modo, una esfera de experiencia inédita que no puede incluirse en los repartos existentes sin hacer explotar las reglas de inclusión y los modos de visibilidad que los ordenan. Una subjetivación es una predicación impropia: una parte de la población no es “el pueblo”(…) a menos que esos predicados abran una forma de comunidad diferente entre sujeto y predicado. (...) Una subjetivación crea lo común deshaciéndolo. (...) la subjetivación crea lo común poniendo en común lo que no era común, declarando como actores de los común a aquellos y aquellas que eran simplemente personas privadas, dando a ver cómo asuntos que pertenecían a la esfera domestica pertenecen a una esfera de discusión pública, etcétera” (Rancière, 2014:

espacios y tiempos consensuales, hace ver y hace oír una “puesta en común de lo no-común” (Rancière, 2014: 160-161). Esta “comunidad de los cuerpos” (Álvaro, 2009) parte de una relación diferencial respecto del orden que le ha sido asignado en una comunidad dada y emerge como sustracción, vida que se ha desnudado de formas y figuras atribuidas en un proceso de resistencia vital; “potencia desclasificante” que posibilita su emergencia. Concebir la comunidad en estos términos implica pensar una relación a partir de la tensión y el “movimiento de partición-participación” *entre* participación-partición. Aparece, entonces esta “*communauté de partage*” que convoca y alberga múltiples sentidos ya que es “comunidad en la que compartimos” y “comunidad de partición”, “comunidad de división”. Como “poder divisor” del orden establecido hace lugar a la emergencia de ese dos de la política, de ese sujeto democrático que verifica y reivindica su igualdad en la manifestación de esa división que le permite desprenderse de una multiplicidad anónima y establecer su diferencia (Rancière 2014: 12-13).

El acontecimiento “No a la Mina” en Esquel, efecto de la consulta popular llevada a cabo el 23 de marzo de 2003 en la que el 81% de la población expresó su rechazo al emprendimiento minero Cordón de Esquel, marca la emergencia y visibilización de unx “sujetx colectivx de la protesta social” (De Ípola, 2001), la *Asamblea de Vecinos Autoconvocados* de Esquel. La “performatividad instituyente y subjetivante” (Antonelli, 2009) de esta *decisión colectiva* – práctica democrática– es constitutiva de esta nueva subjetividad que emerge como sujetx del pacto. Como apunta Naishat

el colectivo establece el pacto en la exacta medida en que el pacto establece al colectivo: entre el pacto y el colectivo aparece una suerte de correspondencia biunívoca: el colectivo no precede al pacto ni el pacto puede preceder al colectivo: hay emergencia recíproca de ambas figuras (Naishat en De Ípola, 2001: 83).

En efecto, esta práctica democrática instituye el acta fundacional del NO en la Argentina y hace aparecer unx sujetx colectivo que, aunque contaba con memorias de experiencias asamblearias previas (asambleas de 2001, MACH) adquiere visibilidad política a partir de una distribución diferente en el orden de lo dado.

Cabe mencionar que la asamblea de Esquel comienza a gestarse hacia mediados de 2002 como espacio en común para discutir en torno a la problemática y producir conocimiento situado en torno a la actividad, sus modos de extracción y riesgos de contaminación en cuerpos humanxs y no humanxs. A comienzos de noviembre de 2002, cobró forma la primera asamblea y, unos días mas tarde, en ese mismo mes, se decidió con fuerza ese grito inaugural *No a la mina*.

159-160).

Como forma de desincorporación y desubjetivación (Agamben), este poder de desclasificación hace aparecer una “comunidad política” –“comunidad como disentimiento” (Rancière, 2014) –, apertura de una comunidad que cobra figura a partir del disenso entendido en términos de “distancia en la configuración misma de los datos sensibles, disociación inserta *entre* los modos de ser y los modos de hacer, de ver y de decir.” (Rancière en AM, 10. Destaque nuestro).

Como sostiene Marta Sahores, docente de la UNPAT e integrante de la asamblea:

Las asambleas cumplieron un rol importantísimo. Allí se difundía lo que estaba pasando y se tomaban las decisiones sobre las acciones a tomar. Todos como simplemente “vecinos”. De allí surgieron marchas al concejo deliberante para exigir las ordenanzas. Es decir las ordenanzas o la ley 5001 no fueron tampoco surgidas de las bondades de los políticos, fueron exigidas por el pueblo en la calle. (Sahores, 2016: 2)

En este sentido, queremos retomar, entonces, una forma y figura de subjetivación que aparece con la emergencia de este colectivo “Asamblea de vecinos autoconvocados de Esquel”. Como aparece en una de las cartillas producidas *entre*, para y con vecinos y vecinas de Esquel este NO es un forma de lo visible y lo enunciable que se abre como espacio y se construye entre vecines y en la calle (véase cartilla Vecinos informan a vecinos, junio de 2003). Como veremos en otro apartado de este capítulo, la calle aparece como espacio de manifestación de “formas de desincorporación democrática en formas de un nuevo cuerpo colectivo” (Rancière, 2014: 172). Según Rancière, se trata de una “distribución de los cuerpos en comunidad” que es puesta en cuestión “cada vez que los cuerpos afirman una capacidad y ocupan un lugar diferente del que les han asignado normalmente” (Rancière, 2014: 172). En este sentido, la caminata se vuelve práctica política superviviente que se sostiene, en esta asamblea, todos los 23 de marzo en memoria del 23 de marzo de 2003 y todos los días 4 de cada mes en memoria del 4 de diciembre de 2002, fecha en la cual se llevaría a cabo la audiencia pública que daría inicio al proyecto minero Cordón de Esquel y que nos invita a pensar en dinámicas y ritmos múltiples que abren y vuelven posibles estas prácticas de las resistencias (véase Marín, 2010). Consideramos que se trata de abrir, poblar y sostener este NO, este espacio disensual entre vecines. En este sentido, la cartilla “Vecinos informan a vecinos” de enero de 2003 enuncia:

Nuestros gobernantes y funcionarios, tanto provinciales como municipales no nos quieren escuchar. Pero no estamos solos...Cada vecino cuenta con el vecino de al lado. Solamente sumando nuestras voluntades y acciones seremos capaces de decidir NOSOTROS nuestro futuro. (Destacado en el original)

Vecines fue la palabra escogida para este modo clectivx de aparecer y cobrar figura. Aquellos con quienes se comparte cierta experiencia de la vida cotidiana, contemporaneidad “intempestiva”, “aberrante”, “no histórica”, dirá Pauls en sus palabras preliminares a Barthes (2003: 21) –“¿De quién soy contemporáneo? ¿Con quién estoy viviendo?”; “¿Con qué tiempo mi tiempo *desea* montarse?” (Pauls en Barthes, 2003: 20-21)– que abre tiempos y espacios heterogéneos para pensar “cómo vivir juntxs”; con-tacto que hace posible pensar y crear un nosotrxs. En efecto, el nombre de la cartilla “*Vecinos informan a vecinos*” acompañado de una leyenda y contenidos paratextuales “para tener los ojos bien abiertos” repone un modo de hacer ver y hacer oír que se abre y hace lugar a partir de una configuración disensual (Marín, 2010).

Uno de esos modos de construir y sostener el NO aparece en la configuración asamblearia como dinámica singular de organización que se da la resistencia. Este espacio de ruptura respecto de las formas establecidas de representación política en democracia es espacio de creación de otras formas de “autoorganización de lo social” (Svampa, 2008: 120) ya que, por un lado, fue y es construido como lugar de organización y deliberación horizontal entre vecinxs y, por otro, ha potenciado y posibilitado, como espacio otro, nuevos, diferentes cruces. Por otra parte, siguiendo a Maristella Svampa (2008), la asamblea es una emergencia disruptiva e irruptiva que (de)vuelve y restituye a quienes se deciden a conformarla la capacidad de (re)construirse en sujetxs artífices de su tiempo por venir. En este sentido, la asamblea ha tendido y fortalecido lazos de “solidaridad y confianza” (Svampa, 2008: 120) entre sus miembros; por ello, el espacio asambleario es construido como lugar heterogéneo que posibilita nuevos “espacios de cruces” (Svampa, 2008: 120) entre distintxs actores sociales que pueden o no haberse vinculado con anterioridad. Como afirma Svampa (2009), en la composición de las asambleas socioambientales, existe una presencia importante de clases medias que incluye a profesionales de diferentes ámbitos y distintas universidades, que “suelen ser los encargados de proponer-elaborar un saber experto independiente” (Svampa, 2009: 44), además de organizaciones indígenas, mapuches principalmente en la asamblea esquelense, “que cuentan con saberes propios por su particular relación con la tierra y el territorio” (Svampa, 2009: 44-45). Mirta Antonelli, por su parte, sostiene que las comunidades, asambleas y redes del *no* reivindican, por un lado, cierta “producción de verdad y su probatoria” (Antonelli, 2009: 85) de daños irreversibles que esta actividad ha provocado en territorios y comunidades en explotación; y, por otro lado, se propone construir y consolidar “un discurso científico crítico que problematiza y/o somete a falsación al discurso hegemónico pro minero” (Antonelli, 2009: 85). Como explica Marta Sahores, respecto de la producción de un saber crítico frente a los ofrecimientos de las empresas.

La empresa minera El Desquite de la multinacional Brancote se encontraba en la etapa de exploración.

En estricto secreto, personal de la UNPat, entre otras la UATA (Unidad de Asistencia de Temas Ambientales) fue contratada, mediante los llamados "servicios a terceros" para realizar trabajos de relevamiento en la zona que luego sirvieron para la preparación del EIA. (Informe de Impacto Ambiental).

Por otra parte, el despliegue de publicidad minera (apoyada por el Estado) en los principales diarios y radios de la Provincia y la ciudad fue descomunal. Difundían detalles de cómo sería el emprendimiento, aunque ocultaban los riesgos y magnificaban las ventajas como las del prometido "desarrollo" y el "cuidado del medio ambiente".

La Empresa Meridian Gold mantenía charlas informativas aunque dirigidas a grupos selectos de la población. Recién en julio de 2002, a sólo seis meses de la supuesta puesta en marcha de la etapa de explotación se iniciaron conferencias a la población. La primera charla abierta al público trató el tema del cianuro ante un auditorio deseoso de saber, entre los que se contaban autoridades municipales y provinciales. El conferencista fue el Sr Jean Covos, acompañado por el Director de Minería Provincial, el geólogo Guillermo Hughes. Allí se expusieron las "bondades del cianuro", a saber: Que era "Menos nocivo que la lavandina que se vende en los supermercados", "Existente en las almendras amargas y otros productos naturales", "Presente en su saco azul" (ferrocianuro férrico) y hasta que "El cianuro era precursor de los aminoácidos y por ende de las proteínas". El silencio cómplice, del poder político, universitario y empresario se hizo muy evidente. Posteriormente, nos enteramos de que el Sr Jean Covos era el gerente de ventas de la empresa Dupont, encargada de vender el cianuro a las empresas mineras.

Muchos salieron de esta charla, con indignación y con la convicción de que si la población no estaba bien informada, la empresa se instalaría. A partir de ese momento distintos grupos de docentes e investigadores de la UNPat y otros vecinos en forma independiente, se abocaron al estudio profundo de lo que la empresa minera significaba, con el objetivo de informar a la población sobre la verdad científica adecuada. Internet fue de gran ayuda para conocer la realidad de estas empresas en el mundo. Así se investigó sobre el cianuro, los metales pesados, el drenaje ácido, el uso del agua y de la energía, etc.

Otros grupos de profesionales se encargaron de estudiar las Leyes y el tratado minero con Chile, entonces conocieron las exenciones impositivas y el saqueo que las leyes mineras favorecían. De este modo se evaluaron los impactos altamente negativos en el plano socioeconómico en las localidades o regiones de explotación y el marco legal argentino.

Así, mientras los mineros prometían trabajo y progreso en los medios periodísticos y en las escuelas, docentes de la UNPat iniciaron conferencias (con la modalidad de Extensión Universitaria) en todos los establecimientos educativos para brindar la información científica (avalada siempre por la bibliografía consultada). En las escuelas de Esquel, Trevelin y la Comarca Andina, se promovieron debates interesantes con los jóvenes.

Al mismo tiempo estos docentes e investigadores se abocaron al estudio del Informe de Impacto Ambiental ya que se preveía que la Audiencia Pública se realizaría el 4 de diciembre. Por aquellos días, la Cátedra Abierta de Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable de la UNPat realizó un encuentro que tuvo un rol muy importante en la difusión de las consecuencias de la actividad minera. Además de vecinos y docentes de Esquel estuvo presente el MACH (Movimiento Antinuclear del Chubut), los pueblos originarios y asesores de la Comarca Andina por el "Marco Legal Internacional"

Otros grupos de vecinos realizaron actividades para llamar la atención sobre la problemática y analizar sus consecuencias y se impulsó la recolección de firmas contra el cianuro, exigiendo un plebiscito vinculante. También se hicieron volanteadas en la calle y en la Fiesta Nacional del Esquí advirtiendo sobre los efectos del emprendimiento. Se convocaron a especialistas locales, regionales y de otras partes del país quienes participaron en varios talleres impulsados por vecinos, dando lugar a la consulta y el debate con los asistentes. De este modo se difundían los nefastos antecedentes de accidentes por derrames / filtraciones de cianuro, contaminación del agua y la tierra por drenajes ácidos de las minas y metales pesados, todos ellos considerados como impactos altamente negativos en el plano socioeconómico en las localidades o regiones de explotación. (Sahores, s/d, pág 4 y 5)

Esta voluntad de -producción de- verdad busca desmontar e impugnar, según Mirta Antonelli, la falacia de la responsabilidad económica, social y ambiental sobre la que descansa la argumentación que construye la *licencia social para operar* de esta minería:

(...) triple anudamiento en el que reposa la posibilidad misma de que el sector y su actividad puedan ser públicamente refrendados por el Estado y la gobernanza, es decir, la pragmática en la que "descansa" la garantía de la ejecución de los planes extractivos y por la cual el Estado puede sumarse como vector de la licencia social para operar. (Antonelli, 2009: 85-86).

Este resistir y *cobrar figura* crea la posibilidad de emancipación a través de ese "poder de desclasificación", abre y permite el surgimiento de nuevas subjetivaciones -desidentificación. Este "nosotrxs" como figura emergente y por venir rompe con-figuraciones previas a partir de lo que Corea et al. denominan una "posición comunitaria".

Que las comunidades efectivas no constituyan un dato natural y general de nuestras situaciones contemporáneas no significa que sea radicalmente imposible la emergencia de una posición comunitaria aquí, allá o en cualquier parte. La diferencia esencial se juega en la oposición conceptual entre "enfoque" y "posición" comunitaria. La posición comunitaria es una posición que adopta efectivamente lo que

hasta entonces no era comunidad cuando se planta como comunidad. El acto de nominación y posición de sí propia como comunidad es fundante de su recorrido activo. Esta fundación -como la de cualquier vínculo social activo- no da lugar a una permanencia sustancial sino a una vitalidad precaria. ¿Qué significa aquí “precario”? Significa que nada asegura su permanencia si no es la propia actividad de creación y recreación de sus propios vínculos, sus modos de organización, las estrategias de autoafirmación. “Precario” no habla de una debilidad sino de una condición inherente a los lazos sociales activos.

La comunidad jurisdiccionalmente supuesta y burocráticamente representada de los “abordajes” comunitarios nada tiene que ver con las comunidades efectivas, *constituidas a partir de actos de puesta en marcha de su propio recorrido*. La posición comunitaria (...) se implica en la inmanencia de las comunidades efectivas en lugar de aplicarse en exterioridad sobre comunidades representadas. (Corea, et al., 2003: 5-6. Destaque nuestro)

En este último sentido, entonces, la comunidad efectiva entonces no es una entidad dada que pueda ser definida, establecida -hipostasiada- en términos de “ser” con tales o cuales propiedades establecidas *a priori*. “La comunidad efectiva es un hacer(se). Es hacerse en posición subjetiva; es hacerse de una posición subjetiva. La comunidad efectiva nunca es “la” comunidad sino siempre “esta” comunidad (Corea, et al., 2003: 5, 6). Como postula Tatián a propósito de la idea de comunidad, “*nosotros no es un lugar al que se pertenece; es un espacio al que se ingresa para construirlo*” (Tatián en Lewcowicz, 2004: 16). En nuestro planteo, esta “comunidad de vecines” que se abre y se hace visible, en efecto, a partir del plebiscito popular viene a nombrar la urdimbre de vínculos que se teje -en un acto volitivo y libre- entre seres libres -capaces de afectar y de ser afectades- en busca de una “vida buena” en términos de una “vida política” que, en su aspiración mayor, puede llegar a la producción de amistad.

La resistencia en Esquel encontró en la figura de vecinxs la posibilidad de hacer y crear nuevas formas de entrar en con-tacto y contagio para hacer visible y decible la “puesta en común de lo no-común” (Rancière, 2014: 160-161). Una de las formas de reproducir y multiplicar el *con-tacto* ha sido la palabra como práctica que se produce y circula entre vecines en un registro informal, coloquial y testimonial; que se diferencia, se cuida y se potencia respecto de la palabra que intenta imponer el discurso tecnócrata de “expertxs” de la compañía trasnacional Meridian Gold y de su proveedora de cianuro, Du Pount, que visitaron, con anterioridad y posterioridad a la consulta, la ciudad de Esquel. Como veremos en uno de los apartados de este capítulo, el título de las cartillas informativas “Vecinos informan a vecinos” marca una consigna de trabajo colectivo, *práctica política superviviente* que busca producir y hacer circular información generada a partir del trabajo de vecinxs que se tomaron el tiempo y generaron el espacio para hacer aparecer otra voz, otra mirada, generar otra escucha como lugar activo a partir del cual se multiplique la

resistencia. En este sentido, “vecinos informan a vecinos” abre otro reparto de lo visible y lo audible cuya iteratividad sostiene la emergencia y multiplicación en la diversidad de otras prácticas de producción de conocimiento en y *entre* asambleas y colectivos en resistencia.

Ocurre entonces que estas comunidades efectivas haciéndose se liberan de ese lugar conceptual y estratégico que postula, especula y calcula “comunidades afectadas”, “comunidades impactadas”, “comunidades que habitan la zona de influencia” en el que deviene nuda vida para desnudarse y desanudarse activamente, despojarse de esos ropajes, aparecer y cobrar figura a partir de otro modo de afectarse. Como sostiene Diego Tatián (2001), si bien toda afección es efecto de una acción externa de otre(s) que, en principio, nos vuelve pasivxs o receptivxs a ella, es por nuestra sola capacidad o potencia de afectarnos que, una vez que hemos comprendido las causas o razones de tal afección, suprimimos su mayor poder: la incompreensión. El conocimiento y la comprensión adecuada y amorosa nos vuelven activxs frente a tal afección.

Estas comunidades políticas abren y producen espaciamento (Rancière, 2014). Estos colectivos de resistencia que cobran figura en diferentes modos de expresión y formas de articulación “cordillera, meseta y costa”, AVA Esquel, No a la Mina Gan Gan, “Foro ambiental y social de la Patagonia” (FASP), “Unión de asambleas patagónicas” (UAP) UAC-CHUBUT, UAC valle y costa, en cualquier caso, actualizan una memoria de distribución y ordenamiento territorial que produce distintas líneas de fuga. Esta política de nominación no busca adecuarse a una distribución territorial asignada ¿Qué busca, entonces, ese no renunciar al nombre de ese lugar? Estas *comunidades figurantes* son, entonces, “comunidades de partición” que nos permiten pensar las condiciones de exposición y figuración de un nosotros haciéndose –y que está por hacerse, por venir– a la vez que pone en cuestión lugares y figuras asignados.

Estas *comunidades figurantes*, como forma de comunidad política, vienen a desarmar, desorganizar y disputar figuras y lugares comunes establecidos. En este sentido, esas multiplicidades de modos de autoorganización que se han dado diferentes formas colectivas de transitar la resistencia y que conservan en su modo de nombrarse el nombre de la provincia, localidad, región no se corresponde con una asignación territorial dada. Por el contrario, en nuestro análisis, nombra una singularidad ejemplar, a la manera agambeniana, dentro de la red de asambleas y otros modos de organización que resiste el extractivismo monolingüe y homogeneizador que despoja singularidades – también territoriales– y resiste el modo de partir y organizar el territorio (IIRSA) que ha instrumentalizado los límites de un estado de gobernanza. Como sostiene Dorren Massey, el espacio puede pensarse “como una simultaneidad de historias inacabadas”, “como un momento dentro de una multiplicidad de trayectorias. Si el tiempo es la dimensión del cambio, el espacio es la dimensión de multiplicidad contemporánea” (2015: 27). Este espacio es también “la

dimensión de lo social” y, por tanto, plantea una pregunta política fundamental “¿Cómo vamos a vivir juntos; a convivir, a co-existir?” (Doreen Massey, 2015).

Recuperamos, entonces esta “broma lingüística” que hace jugar Rivera Cusicanqui al postular y *especular entre* el “desarrollo de comunidades” y el “desarrollo de calamidades”. En efecto, este juego que “disloca significados y produce metáforas interpretativas” permite la emergencia y creación de “una lengua ch’ixi, contaminada y manchada” para dialogar críticamente respecto de las propuestas desarrollistas que nos atraviesan (Rivera Cusicanqui, 2015: 213). En este sentido, nos preguntamos con Didi-Huberman “¿Qué pasa cuando el explotador impone su vocabulario al explotado (...)?” (2014: 20) o, como sostiene Marta Mijares, ¿qué ocurre cuando debemos aprender a hablar y a organizarnos en la lengua y en los modos del otro?, este otro representante de las instituciones donantes o de financiamiento. “Es preciso, pues, resistirse a esas lenguas: resistirse en la lengua a esos usos de la lengua. No abandonar al enemigo la palabra –es decir la idea, el territorio, la posibilidad– de la que él intenta apropiarse, prostituyendo, a sabiendas o no, su significación” (Didi-Huberman, 2014: 20).

Puesto que los pueblos están expuestos a desaparecer tanto en el uso de sus palabras cuanto en el uso de las imágenes, “hay que “resistirse en la lengua” y reconstruir, sin descanso, las condiciones de una reaparición de los pueblos en el espectáculo de nuestro mundo” (Didi-Huberman, 2014: 21). Retomamos a Foucault quien ha señalado que

estos hechos de discurso [pueden considerarse] como juegos (*games*), juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha. El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro. (Foucault, 2005: 13)

Por ello, podemos sostener que “las imágenes, como las palabras, se blanden como armas y se disponen como campos de conflictos” (Didi-Huberman, 2014: 19). Resistir en la lengua, entonces, abre y hace visible un territorio en conflicto, habitado por disputas, polémicas, luchas donde resistir es “ampliar la lengua”, “desterritorializarla”, desclasificarla, abrirla a las multiplicidades y a “los desplazamientos hacia todos los horizontes del sentido” (Didi-Huberman, 2014: 172).

Como sostiene Didi-Huberman, los pueblos resisten en el lenguaje, en el argot, en la práctica del dialecto, “asumen la lengua de la exclusión que funda al mismo tiempo su singular irreductibilidad”. La otra forma de resistencia que el autor advierte son los “patrimonios de *gestos* y técnicas corporales”, “diferentes formas de coreografías populares” (2014: 215). Puesto que estas experiencias y gestos “no han desaparecido del todo”, la exposición “vuelve a hacerlos posibles, al otorgarles (...) una nueva actualidad, un nuevo valor de uso, una nueva necesidad” (2014: 216).

Si me lanzo a un montaje semejante, lo hago ante todo para sugerir que lo que se expone a desaparecer no desaparece por completo; y que lo que sobrevive en ese proceso incumbe a nuestro futuro mucho más que a cualquier restauración –imposible y, por otra parte, inútil y poco deseable- del pasado. (Didi-Huberman, 2014: 217)

Resistir, entonces, es también abrir, hender, remontarnos “retomar la lectura” en esta tarea infinita que demanda “reaprender, reconocer y remontar” (2015: 135). El montaje¹⁶⁸ es la posibilidad de volver visible y audible, hacer resonar palabras e imágenes que han sido silenciadas, olvidadas, engegucidas “para dar lugar a lo excluido por la institución misma de la escena de lo visible” (Vauday, 2009: 29). Este montaje, remontaje y desmontaje, permite hender lo visible y decible instituido y remontar los tiempos, los espacios, los cuerpos, los gestos olvidados.

5.2. De montajes y ritmos

Partimos del acontecimiento del NO como práctica disensual que vuelve visible y posible, en efecto, la emergencia y constitución de unx “sujetx políticx de la protesta social”, la Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel, comunidad política que surge como efecto de un hacernos, vitalidad precaria que se sostiene y se juega en diferentes prácticas y experiencias de lucha y resistencia. Conforme el avance extractivo en la provincia se hace visible, las frmas de resistencia, en efecto, abren a nuevas multiplicidades, nuevas posibilidades que este otro mundo posible puede *hacer nacer*.

Este montaje de los cuerpos, los tiempos, las acciones, como procedimiento de construcción para estudiar la historia, a contrapelo, de los pueblos –“escribir en papel que arde”– nos permite hacer visibles crisis, devolver actualidad y valor de uso a gestos, volver a hacer posible modos de exposición, la “belleza de *resistencia*” (Didi-Huberman, 2014: 206) de esos pueblos (y gestos) que sobreviven por su “sobrevida” –“su capacidad de resistir a las destrucciones que los amenazan a perpetuidad”– y por sus supervivencias –la fuerza de su memoria– (Didi-Huberman, 2014: 126-127).

Nuestro montaje anacrónico y rítmico recupera fragmentos, diferentes documentos monumentos supervivientes a partir de los cuales leemos otra serie en torno a *lo comunitario* en el actual extractivismo megaminero en Chubut, en

168“Montar: tomarse el tiempo de hender los tiempos, de abrirlos, de reaprenderlos, de reconocerlos, de restituirnoslos “remontados” para ofender mejor la violencia del mundo. Pero ¿qué es un *tiempo remontado*? Es un tiempo ofendido, hecho pedazos, vuelto visible en el intervalo y la contigüidad de sus fragmentos, cuya simple sucesión -cuando una imagen reemplaza la precedente y la hace desaparecer- nos hubiera hecho olvidar. Es un tiempo sometido a la exégesis y a la anamnesis. Es por lo tanto un tiempo expuesto que, a pesar de su dimensión tabular, con sus fragmentos dispersos y recompuestos como sobre una mesa de trabajo, una mesa de artesano, remonta él mismo hasta sus propios torbellinos fundadores (...)” (Didi-Huberman, 2015: 136-137).

la cual *lo comunitario* es un (re)crear rizomático que desordena, excede y desborda los consensos establecidos en torno a la invención de territorios y comunidades para la inversión.

Nuestro corpus entonces se compone de relatos que hacen las asambleas y colectivos de resistencia de sus marchas, caminatas y cabalgatas. Hemos recuperado el relato que hacen las asambleas de los 10 años del plebiscito en Esquel (2013) y los relatos referidos a la provincialización de la marcha de los días 4 de cada mes (2014). A su vez, recuperamos los relatos que hacen las resistencias de la marcha de las antorchas que le dio vida a la Asamblea de Gan Gan en 2010 así como las cabalgatas en defensa del agua en 2011 y 2014 (esta última, en el Día Mundial del Agua). Por otra parte recuperamos los relatos de la Marcha de los Poetas y Artistas así como una serie de dibujos y poemas por cada día de marcha (2012). También trabajaremos la intervención realizada en la ruta 40 (2013).

Por otra parte, trabajaremos la producción de información y conocimiento entre asambleas para lo cual incorporamos la práctica de la producción de cartillas, Vecinos informan a Vecinos, Guanacos Vencidos y la emergencia de la radio comunitaria Kalewche.

Finalmente, hemos trabajado con el cuento infantil *Todos dijimos NO* (2012), así como con el relato que hacen las asambleas de la Iniciativa Popular.

5.2.1 De montajes y ritmos: “*Poiesis del mundo que se realiza en la caminata*”¹⁶⁹

Cuando la sociedad toda deje de mirar para arriba para saber de su futuro descubrirá que aquí abajo, entre nosotros, florece un saber de dignidades que dice y dice mucho: que para hacer algo en el pueblo hay que preguntarle al pueblo; que las limosnas que le sobran al poder que habla de progreso, no alcanzan; que llegó el tiempo de abrazar la tierra, que llegó el tiempo de abrazarnos.

(Fragmento de La Meseta Piensa parte III. www.agalon.com.ar)

Tengo una idea que se me ha ocurrido no hace mucho. Ahorita los espacios de unión, de articulación ya no van a ser ni regiones, ni municipios, ni naciones, van a ser cuencas, cadenas de montañas, cerros, bosques, pueden atravesar fronteras. (...) Percibo que se viene una articulación convocada ya no racionalmente desde organizaciones, sino desde heridas de la Pacha.

(Silvia Rivera Cusicanqui, 2015)

¹⁶⁹Rivera Cusicanqui, 2015: 184.

a. 4 y 23

Una de las formas que encontró la resistencia a la megaminería en la provincia de Chubut, para manifestar su disentimiento, fue la exposición de sus cuerpos –apertura y riesgo– en diferentes marchas en las calles de la ciudad de Esquel. Esta coreografía de la resistencia ha hecho de la calle “un lugar de apego” (Didi-Huberman, 2014: 192), donde el ritmo encontrado ha dado lugar al tiempo que se abre entre quienes deciden resistir. La Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel se manifiesta en memoria del día 4 de diciembre de 2002, marcha histórica que logró frenar la audiencia pública del proyecto minero Cordón de Esquel y con ello el inicio de actividades, todos los días 4 de cada mes, hasta el presente. En efecto, la cronología elaborada por la asamblea se remonta a una marcha anterior, la primera de la asamblea, que se llevó a cabo el 24 de noviembre de 2002.

En el mes de noviembre de 2002 comenzaron a realizarse asambleas de vecinos, confluyendo en ella todos los sectores críticos al emprendimiento. En la tercera asamblea, los 600 asistentes se pronunciaron por unanimidad por el NO A LA MINA y se definió hacer la primera marcha el 24 de noviembre de 2002. Luego de esa movilización, el gobierno de Chubut anunció la postergación de la audiencia pública donde se iba a analizar el estudio de impacto ambiental del proyecto minero y que había sido convocada para el día 4 de diciembre de 2002. Ante ese primer triunfo parcial de los vecinos, se decidió realizar una marcha ese día para festejar el logro. De esa manera, se continuó marchando todos los días 4 de cada mes hasta el presente (Fuente: <http://www.8300.com.ar/2012/11/24/10-anos-de-lucha-contra-la-megamineria-en-esquel/>)

Como sostiene la asamblea en su página de Facebook, efecto de esta primera marcha de fines de noviembre, en la cual 1500 manifestantes sostuvieron la consigna NO a la Mina, surge la suspensión de la audiencia pública prevista para el 4 de diciembre. Llegada la fecha, la audiencia siguió suspendida y el 4 de diciembre la asamblea decide salir a la calle para celebrar dicha postergación (www.facebook.com/pg/noalaminaesquel/about/?ref=page_internal).

4 Dic. 2002: Fecha inicialmente planteada para la audiencia pública luego postergada. Los vecinos deciden festejar la postergación de la audiencia pública y realizan la segunda marcha: 2.800 manifestantes, con la asistencia de manifestantes de la Comarca del Paralelo 42 (Epuyen, Lago Puelo, El Hoyo y El Bolsón) y Trevelin.

A partir de esa ocasión los días 4 los vecinos de Esquel y en la actualidad también los de las principales ciudades de Chubut, realizan diversas manifestaciones en defensa de la vida, el agua y las actividades auténticamente productivas y contra las pretensiones del sector minero y los gobiernos de imponer la minería a

gran escala en la provincia. En Argentina, en trece provincias alrededor de un centenar de asambleas y organizaciones sociales y de vecinos rechazan y resisten la explotación minera a gran escala a la que definen como contaminadora y saqueadora. (Fuente: www.facebook.com/pg/noalaminaesquel/about/?ref=page_internal)

De esta manera, el 4 de diciembre de 2014, en respuesta al fraude en el tratamiento de la Iniciativa Popular presentada ante la legislatura de Chubut, como proyecto de ley superador de la Ley 5001, asambleas, vecines, comunidades aborígenes deciden sostener y multiplicar en diferentes lugares de la provincia, la histórica marcha de los días 4 conmemorativa de esa resistencia incipiente en Esquel en 2002 en la que se enlaza el repudio frente al maltrato que recibió la iniciativa en la legislatura, en manos de quienes “representan” el pueblo. Qué pueblo ha resultado (des)aparecido en ese destrato, maltrato, en este atropello a la participación ciudadana como mecanismo de democracia semidirecta previsto constitucionalmente.

- 4/dic/14 - Marcha I: repudio de comodorenses al fraude megaminero
- 4/dic/14 - Marcha II: en Puerto Pirámides por la vida y la Iniciativa Popular
- 4/dic/14 - Marcha III: Gran marcha en Rawson “sí a la vida, NO a la megaminería”
- 4/dic/14- Marcha IV: En Trelew hubo una nutrida marcha contra el fraude de la ley de las mineras.
- 4/dic/14 - Marcha V: Por la vida, movilización en Pto. Madryn contra la ley de las mineras
- 4/dic/14 Marcha VI: la dignidad esquelense marchó por la vida contra el engaño de políticos y mineras
- 4/dic/14 - Marcha VII: Vecinos de la Comarca Andina marcharon repudiaron el fraude político-minero
- 4/dic/14 - Marcha VIII: Jóvenes en La Plata difundieron la lucha por un Chubut sin megaminería

(6 de diciembre de 2014. Disponible en: www.noalamina.org/argentina/chubut/item/13751-4-dic-14-marcha-iv-en-trelew-hubo-una-nutrida-marcha-contra-el-fraude-de-la-ley-de-las-mineras)

Por otra parte, efecto de la consulta popular llevada a cabo el 23 de marzo de 2003 que logró frenar, con el 82 % de los votos, este proyecto, AVA Esquel

también marcha, en memoria y conmemoración de esa histórica victoria que despertó y alumbró otras luchas, cada 23 de marzo, hasta el presente. En nuestro Trabajo Final de Licenciatura analizamos el relato de la asamblea de cada marcha de los 23 de marzo en las calles de Esquel en el tiempo que se abre entre 2003 y 2008 (Marín, 2010).



Figura 28: “10 años en lucha” (www.noalamina.org).

El 23 de marzo, Esquel votó. El 81 por ciento eligió el "no" a la minería. También se realizaron consultas populares en los municipios vecinos de Trevelín, Lago Puelo y Epuyén, donde más del 90 por ciento también rechazó la actividad extractiva. Marta Sahores, asambleísta, afirmó que el plebiscito fue "un éxito de ciudadanía y compromiso" y destacó el eslogan de hoy: "La montaña sigue en pie gracias a su gente" (Darío Aranda publicado en Página/12. Cuando Esquel dijo no. 23/03/13. Disponible en: www.noalamina.org).



Figura 29: Aniversario No a la Mina (www.noalamina.org).

El 23 de marzo de 2013 marca 10 años del primer plebiscito que logró frenar un proyecto megaminero en Argentina¹⁷⁰. La ciudad de Esquel amaneció empapelada de las boletas que se utilizaron aquel histórico 23 de marzo en la consulta popular. 23 de marzo es aniversario de la consulta, es aniversario de un pueblo y muchos pueblos que a *partir de Esquel* resisten, *pese a todo*, en las calles, en las urnas, en las escuelas (Fuente: www.noalamina.org).

El documento monumento superviviente "La dignidad es un derecho humano" que fuera leído en la celebración del décimo aniversario del plebiscito en Esquel hace visible un tiempo remontado que se abre entre el 23 de marzo y el 24 de marzo, *entre* una fecha luminosa y una fecha oscura. Entre 2003 y 2013

170“El único plebiscito de este tipo que con posterioridad pudo llevarse a cabo, no sin antes sortear una serie de interminables escollos, fue el que se efectuó en la localidad de Loncopué, Provincia del Neuquén, el 3 de junio de 2012, donde también se dieron guarismos similares a los de Esquel: el 82% le dijo NO a la mina” (Federico Soria. A 10 años del plebiscito por el NO A LA MINA de Esquel. 22/03/13. Disponible en: www.noalamina.org)

se abre un tiempo y un espacio disensual que hace ver a lxs que ya no están, a quienes ahora forman parte, a niños, niñas y jóvenes y de entonces y de este tiempo. Es un tiempo que se teje *entre* (v)idas.

23 de Marzo hoy, 24 de Marzo mañana.

Quizá porque estén en nuestro pueblo estas dos fechas así ubicadas en el calendario. Una, la de hoy, nos recuerda un plebiscito histórico, fruto de la participación democrática y la lucha de nuestro pueblo. Una fecha luminosa.

La de mañana nos recuerda la fecha de inicio de la dictadura más sangrienta. Lo que sucede cuando se le arrancan al pueblo sus derechos humanos más elementales.

30 000 hermanos desaparecidos. Un país desbastado.

Una fecha oscura para no olvidar.

Quizá podamos ofrecer desde nuestros corazones este festejo de hoy a aquellos luchadores populares que ya no están, porque de alguna manera retomamos su posta. Que esta plaza de hoy sirva como homenaje de la vida a la que ellos dieron por su causa.

Hoy estamos aquí nuevamente luego de 10 largos años. En esta plaza, en estas calles nuevamente, siempre los mismos y siempre nuevos. Renovados en las miradas de nuestros hijos más pequeños y de los jóvenes. Perseverantes y firmes en los pasos de los amigos y vecinos que somos más viejos...

Estos son días entre otras cosas, de memoria...y hace diez años, a estas horas, estábamos abriendo las urnas...y nos íbamos dando cuenta de lo que estaba ocurriendo... (Fuente: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-la-dignidad-es-un-derecho-humano.html>)

El calendario abre una temporalidad singular, hecha de temporalidades heterogéneas, *entre* un 23 y un 24 de marzo, que abraza y acerca diversxs colectivxs de resistencia. Plaza, calle, caminata sostenida son algunas formas de resistir que hacen memoria de las luchas frente a Estados y empresas genocidas y ecocidas que hacen desaparecer personas, pueblos, tierras, territorios: “SEÑORES del desarrollo perpetuo, que creen que el futuro es sólo sacarle más y más a esta Tierra, sacarle más y más a los pueblos que conviven en armonía con ella, o directamente sacar a los pueblos...” (Fuente: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-la-dignidad-es-un-derecho-humano.html>). El documento también hace memoria de números y porcentajes políticos, 30000, 11065, 81% nos hablan de la cuenta que no cuenta en otro

reparto. Estos números abren un reparto polémico para hacer ver y hacer oír pueblos que se sustraen del pueblo consensualmente establecido.

Por cada 100 votos que salían, 81 decían: ¡NO A LA MINA!!!

¡Ganábamos, vecinos! Después de meses de asambleas, calle, pintadas por las noches, concejales saltando por las ventanas, gobernadores ignorantes, intendentes ausentes, patotas, amenazas, clases, charlas en barrios y escuelas...folletos y más folletos, Estábamos ganando!!!!

(Fuente: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquela-dignidad-es-un-derecho-humano.html>)

Números que cuentan como vidas, como historias singulares que tejen esta trama abigarrada de lucha y resistencia que se reproduce como proyecto vital, Números que cuentan como vidas, como historias singulares que tejen esta trama abigarrada de lucha y resistencia que se reproduce como proyecto vital, despierta y alumbró otras luchas. Números que cuentan la historia de una resistencia sostenida por una “llama muy pequeñita, pero nunca apagada”, números que abrazan a quienes no pudieron votar y a quienes en su momento votaron, pero ya no están. Números que se sostienen en la plaza, en la calle, entre los pies que caminan, en los brazos que sostienen niños y banderas:

11065 votos por el NO que parecen sólo una cifra, pero que son cada uno una historia, como dijo la murga. Historias de compromiso, de dudas, de cambio, de discusiones y acuerdos, vivencias que fueron creciendo juntas y se dieron fuerza entre ellas, cuando hubo momentos de incertidumbre, temores o angustia, pero que también supieron y aún saben, darse un abrazo y compartir sonrisas.

Recordamos esta plaza llena de nosotros mismos, cantando y llorando de alegría, alzando a nuestros hijos, esos mismos que ahora enarbolan banderas y van al frente de las marchas.

Recordamos a los amigos y vecinos que estaban y que hoy nos dan su apoyo desde otros horizontes o desde otras alturas... A ellos gracias!

Si, vecinos, nos acordamos. Nos acordamos de nosotros mismos, porque tenemos memoria.

Recordamos en especial a aquellos hombres y mujeres que aún sin tener el pan para llevar a la mesa de sus hijos, plantaron su NO contra la compra de voluntades, la trampa de la desocupación fomentada desde el gobierno, el abuso y las mentiras. Recordamos y reconocemos a aquellos que sostuvieron la antorcha de la lucha aun

cuando parecía que todo estaba terminado, aún con la llama muy pequeña, pero nunca apagada. A ellos, a ellas, ¡gracias!

Recordamos hoy a los que salieron a la calle aún bajo la nieve y la lluvia, con carritos de bebé, en silla de ruedas, con paso lento, o como sea, para poder dar su testimonio y su compromiso.

(Fuente: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-la-dignidad-es-un-derecho-humano.html>).

El 23 de marzo nombra ese hacer memoria que, a pesar de sostener la lucha y resistencia, se abre paso como celebración.

Tenemos una memoria viva, una memoria que crece porque la hacemos entre todos, y se enriquece. Una memoria que permite que este sea un día de fiesta, y no tan sólo una fecha convertida en estatua.

Esta fue y sigue siendo una lucha de todos, la lucha de un pueblo por ser escuchado y respetado durante diez largos años, ya que no bastó con arrancarles aquel plebiscito y ganarlo por el 82 % de los votos, sino que hubo y aún hay que estar defendiendo aquella victoria cada día como si todos los días fueran un 23 de Marzo (Fuente: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-la-dignidad-es-un-derecho-humano.html>)

La imagen que acompaña este párrafo es otra imagen y documento *superviviente*; es testimonio de otra partición polémica de lo sensible que se abre entre el sí y el NO a la megaminería en la ciudad de Esquel y a partir de Esquel en otros territorios en la provincia. En el marco de las actividades organizadas y previstas por la asamblea para esta fecha conmemorativa, se organizó una muestra museística de objetos y fotografías que nacieron al calor de la resistencia en estos diez años en el Centro Cultural Melipal.¹⁷¹

171 Debemos considerar que, en 2013, en el marco de los 10 años de la emblemática victoria de Esquel, se realizó, en esta misma ciudad, una muestra museística de los objetos y fotografías del NO, de la cual resultó una muestra fotográfica exquisita que, por tiempos demasiado humanos que atraviesan y exceden sobradamente esta investigación, no podemos reponer para este momento. Seguramente, la asamblea que vio nacer este proyecto, sabe también en qué marco hacerla vivir y hacerla memoria.

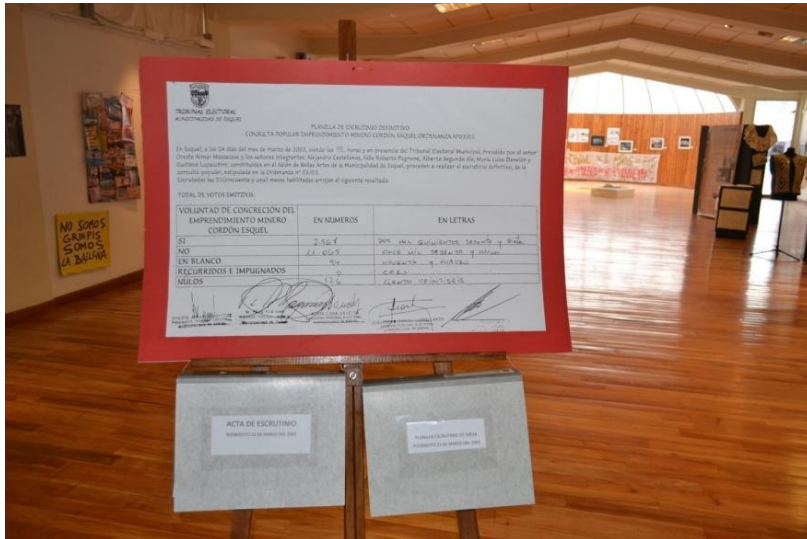


Figura 30: Acta de escrutinio (www.noalamina.org).

PROGRAMA DE ACTIVIDADES

MUESTRA DE FOTOGRAFÍAS Y OBJETOS
 Jueves 21 de marzo, 20:30: inauguración de la muestra de fotografías y objetos de la señera lucha de Esquel en el Centro Cultural Esquel Melipal. La muestra permanecerá hasta el 21 de abril.

CICLO DE CHARLAS - Sala de Conferencias Centro Cultural Esquel

Viernes 22 de marzo

- 18:00 Lanzamiento web del Foro de Actividades productivas, por la Comisión de Producción de la Asamblea de Vecinos Autoconvocados por el NO A LA MINA de Esquel.
- 18:30 "Conciencia Solidaria ante la emergencia Socio Ambiental", por representantes de Conciencia Solidaria
- 19:00 "Desafíos del Derecho frente al Extractivismo" por Enrique Viale
- 19:30 "Las dimensiones de la Cuestión Ambiental" por Mariastella Svampa
- 20:00 "Fracturar Argentina", Mesa redonda con integrantes del FASP Comodoro Rivadavia, la Dra. Silvia De Los Santos, Hernán Scandizzo de Observatorio Petrolero Sur y representantes de la Comunidad Winkul Newe (Neuquén)

Sábado 23 de marzo

- 09:30 Presentación del trabajo de investigación: "Catastro minero en Río Negro y Chubut", por Federico Soria
- 10:00 Presentación del libro: "Patagonia: criminalización, militarización y violación de derechos humanos en territorio ancestral mapuche", Pato Agosto del Equipo de Educación Pañuelos en Rebelión
- 10:30 "El extractivismo uranífero en Patagonia" por Javier Rodríguez Pardo y Pablo Palicio del MACH (Movimiento Antinuclear de Chubut)
- 11:15 "El modelo extractivo y el factor humano: la mirada desde el periodismo", por Darío Aranda y Sergio Ciancaglini

FIESTA EN LA PLAZA SAN MARTÍN Y GRAN MARCHA
 Sábado 23 de marzo, a partir de las 15:00: espectáculos musicales con artistas locales, murgas y sorpresas
 18:00: acto y GRAN MARCHA por las calles de la ciudad para celebrar que "la montaña sigue en pie gracias a su gente".

Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel por el NO A LA MINA

Figura 31: Volante Programa de actividades 10 años No a la Mina (www.noalamina.org).

En el marco del décimo aniversario del plebiscito se inaugura, en el centro cultural Melipal, una muestra -(re)montaje- de fotografías y objetos *supervivientes* que nacieron con la resistencia.

La sala estaba cubierta de recuerdos, en sus paredes había fotos de las primeras movilizaciones, del inicio de la asamblea, de los reclamos ante el intendente y el gobernador, y de los diversos y coloridos murales que se observan por toda la ciudad; también había banderas y pancartas, un televisor por el cual se transmitían videos de la lucha, los primeros boletines llamados "Vecinos informan a

Vecinos", folletos que convocaban a las marchas, documentos de investigación y noticias periodísticas. En un rincón se encontraban las calaveras doradas que se utilizaban en las marchas de vísperas de la consulta popular, el acta del Tribunal Electoral Municipal en la cual quedaba plasmado el resultado arrollador del No en el plebiscito y una carpeta enorme con recortes de noticias ordenadas cronológicamente (Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel por el NO A LA MINA. Las fotos y recuerdos de una lucha que no cesa. 22/03/13. Disponible en www.noalamina.org)

El documento monumento superviviente que hace memoria de esta exposición hace visible esa potencia multiplicadora “de la cordillera a la costa, No a la Mina” estampada en remeras de niños y adultos. Reconocerse entre las fotos expuestas o no, mirada que suspende el tiempo cronológico y abre temporalidades heterogéneas.

Los vecinos se paraban frente a las fotografías y las contemplaban detenidamente tratando de reconocerse o buscando a algún amigo entre la multitud que asistía a las marchas. Se oían risas y exclamaciones tales como "¡mira! ahí estoy yo con diez kilos menos!", otros que decían "¡allá están mis viejos que habían venido de visita!", y muchos otros que se quejaban en chiste porque no aparecían en ninguna foto (Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel por el NO A LA MINA. Las fotos y recuerdos de una lucha que no cesa. 22/03/13. Disponible en www.noalamina.org).



Figura 32: Carteles conmemorativos del NO a la Mina (www.noalamina.org).

Este aniversario en Esquel es vivido con orgullo y dignidad no solo por la población local, sino por todos los pueblos donde –en asambleas, foros o grupos- se lucha contra la contaminación y el saqueo. Es una especie de espejo donde mirarse y sentirse reflejado pero también, la consulta popular de hace diez años en Esquel, es una piedra de apoyo para que tantos pueblos en lucha, puedan seguir afirmando sus reclamos y sueños. (Fuente: Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel por el NO A LA MINA. Marcharán en Esquel

ratificando 10 años de NO A LA MINA. 22/03/13. Disponible en: www.noalamina.org)



Figura 33: Collage de consignas de lucha (www.noalamina.org).

Como sostiene la consigna de lucha colectiva presente en cartillas, remeras, folletos, calcomanías, “la montaña sigue en pie gracias a su gente”; seguir en pie, ponerse de pie, caminar, retomar y remontar la marcha, esta marcha, en la que, como veremos, esos pies dibujan un recorte, son hacedores de otro reparto, disensual esta vez, cada vez.

Esta es una larga marcha que no empieza con nosotros, sino mucho antes y de la que somos solamente un paso. Una marcha que acá seguimos 4 tras 4, asamblea tras asamblea, calle tras calle, vecinos unos con otros, en una larga peregrinación de la vida hacia la justicia, el amor y el futuro.

Y caminamos hoy junto a tantos pueblos hermanos del Chubut, de la Patagonia entera, de la Argentina y del Mundo, que creen que la naturaleza tiene por sí misma derecho a existir, pues sin ella nada existiría.

Caminamos junto a los que piensan que hay modelos de producción a escala humana, respetuosas de la vida, y para beneficio de las comunidades y en fuentes de trabajo verdaderamente sustentables y solidarias.

Todos nosotros vamos en una alegre marcha delante de las estatuas ciegas de la codicia y de la estupidez humana.

Caminamos delante de los vendidos, los venales, los que aceptan ser pagados para ponerse en contra de la mayor parte de un pueblo, para torcer su voluntad, confundirlo, y engañarlo.

Caminamos delante de aquellos que ven este hermoso mundo solamente como una fuente de recursos materiales, esperando ser explotados.

Caminamos delante de aquellos que ven a las comunidades que se organizan, que autogestionan, que proponen, que aprenden, que enseñan, que salen a las calles, como una amenaza al orden establecido.

Caminamos delante de aquellos que enjuician por un trazo negro en la chapa de un auto a un adolescente, pero que nada hacen cuando la violencia se descarga sobre los cuerpos del adversario.

Caminamos delante de los patriarcas de la ley antiterrorista.

No nos olvidamos de todo lo que hemos hecho en estos 10 años... pero tampoco nos olvidamos de los que han hecho y lo que no han hecho ustedes. (<http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-la-dignidad-es-un-derecho-humano.html>).

Alternancia que también se verifica en la dinámica asamblearia donde se renuevan las energías colectivas y se abre el juego a otra horizontalidad, la horizontalidad de la temporalidad entre generaciones. Es también esta alternancia, en este sentido, un hacer lugar y un dejar lugar como potencia de trans-formación de una comunidad que es, cada vez, apertura.

Marta Sahores, del grupo fundador de la Asamblea de Vecinos, lloraba: “Vienen los recuerdos de hace diez años. Todos estamos más grandes, hemos luchado mucho, y acá están nuestros hijos y nietos y estamos todos por lo mismo. Emociona toda esta unión y confirmar que la mina acá no se instalará. Somos cada vez más”. (Darío Aranda. Esquel sigue haciendo historia. 24/03/13. Disponible en: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-sigue-haciendo-historia.html>)

Como sostiene Darío Aranda, se trata de la “segunda y tercera generación que caminan para elegir su futuro (Esquel sigue haciendo historia. 24/03/13. Disponible en: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-sigue-haciendo-historia.html>) Salir a la calle y caminar es resistir y cuidar. Esta celebración de 10 años de lucha hace ver y oír entonces, como sostiene Pablo Quintana, “la comunidad en pie” en las calles, caminado, marchando, que vienen diciendo y seguirán diciendo, en cada marcha, en cada bandera, cartel, pancarta, pitada, mural, No es No, No a la MINA.

Pablo Quintana es periodista, también del grupo inicial de la Asamblea, y conoció en carne propia la persecución que padecieron muchos vecinos. Trabajaba en el diario El Chubut y fue echado por su participación en la lucha contra la minera. “Sensaciones encontradas,

por un lado la convicción de la comunidad en pie, en lucha, pero por otro lado un pesar porque seguimos soportando el acoso y el asedio de estas multinacionales extractivistas, es mucho pesar sobre una comunidad”, grafica. (Aranda. Esquel sigue haciendo historia. 24/03/13. Disponible en: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-sigue-haciendo-historia.html>)

Esta “comunidad en pie” (Quintana, 2013) ha posibilitado que otras asambleas empezaran a caminar, en Chubut y en otros “territorios en resistencia” (Zibechi, 2008) en Argentina, a partir de ese otro mundo posible que abrió e *hizo nacer* Esquel en el tejido consensual de la megaminería. Nuestro análisis considera dos fragmentos que hacen memoria de aquellos tiempos en los cuales el tiempo de la resistencia en Esquel comienza a montarse con la resistencia en la meseta.

Patricio Huichulef, lonko tehuelche de la comunidad Laguna Fría-Chacay oeste (de la meseta de Chubut), celebró la multitud reunida en Esquel. “Nosotros no sabíamos de mineras, pero cuando se aparecieron en nuestros campos, nos quisieron pisotear, y desde Esquel vinieron a ayudarnos, a explicarnos, les agradecemos eso. Y juntos los echamos también de la meseta. (Darío Aranda. Esquel sigue haciendo historia. 24/03/13. Disponible en: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-sigue-haciendo-historia.html>)

De acuerdo con Darío Aranda, la “lucha conjunta de las asambleas de la costa (Madryn, Trelew, Rawson, entre otras), comunidades tehuelches de la meseta y asambleas de la cordillera, lograron que la ley 5001 siga en pie” (Darío Aranda. Esquel sigue haciendo historia. 24/03/13. Disponible en: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-sigue-haciendo-historia.html>). Esta resistencia rizomática crece y se multiplica. Como la montaña, la ley 5001 sigue en pie gracias a su gente, gracias a esa multiplicidad hormigueante que crece y se ramifica, pequeña raicilla que dibuja otros mapas de lo visible.

La zona cordillerana de Chubut explicitó un rotundo rechazo a la mina. Pero el gobierno provincial (primero Lizurume, luego Mario Das Neves) apostaron a la “zonificación” de la provincia. En lo discursivo retrocedieron con la minería en Esquel, pero avanzaron en la meseta, zona centro de Chubut (Gan Gan y Gastre como localidades de referencia), con el reservorio de plata y plomo en manos de la multinacional Pan American Silver (PAS). Zona de comunidades tehuelches, la minera y el gobierno avanzaron igual (incluso, violando legislación nacional e internacional, corrieron un cementerio indígena).

En 2007, a este periodista, el gerente del proyecto Navidad (entonces en manos de la empresa Aquiline), Guillermo Salvatierra, reconoció que el proyecto se realizaría y que “lo único que lo puede hacer peligrar” era la posible llegada de la Asamblea de Esquel a la meseta (Darío Aranda, 23/03/13. Patagonia rebelde. Disponible en: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/patagonia-rebelde.html>)

Conforme la megaminería conquista, coloniza, se extiende y territorializa la provincia, la resistencia se multiplica, lxs sin nombre, sin parte, sin atributos, aquellxs que en diferentes montajes consensuales resultan descontadxs, sustraídxs, restadxs vienen a multiplicarse y a romper ese lugar común al poner en común la existencia de ese espacio en el que son la resta. En tal sentido, queremos alumbrar algunos de esos nacimientos de multiplicidades hormigueantes.

b. “La meseta se puso de pie”

Como ya hemos analizado en otros lugares de este trabajo (véase primera parte) hacia fines de 2009 y comienzos de 2010 se concreta la venta del Proyecto Navidad a Pan American Silver, una empresa transnacional de capitales canadienses “segunda empresa productora primaria de plata en el mundo” de acuerdo a con la presentación institucional de la firma en su página de internet (www.panamericansilver.com/spanish/) que, como ya hemos mencionado, opera en Argentina, en el proyecto Manantial Espejo ubicado en Santa Cruz con la modalidad a cielo abierto y subterránea para extraer plata y oro a la vez que es “propietaria” del proyecto Joaquín, en Santa Cruz, y del proyecto Calcatreu en Río Negro.

La resistencia cobra otra visibilidad, en la meseta, a partir de 2010. El sábado 11 de septiembre de ese año se lleva a cabo la primera marcha por las calles de Gan Gan¹⁷²



Figura 34: Primera marcha en Gan Gan por el No a la Mina

172 Pueden verse más imágenes disponibles en

<https://www.flickr.com/photos/denalidegraf/4987709803/in/album-72157624950756486/>.

El sábado pasado, la localidad de Gan Gan, en el centro de la meseta chubutense, vio por primera vez en su historia una marcha por las calles. El pequeño pueblo, de menos de mil habitantes, recibió durante el fin de semana a muchos integrantes de comunidades Mapuches de la zona, como también a numerosos vecinos de la cordillera y de la costa que se acercaron al poblado de la estepa (www.noalamina.org. 2010).

En esta primera marcha, al abrigo y luz de las antorchas, aparecieron pancartas en las calles de Gan Gan con consignas “Sí a la vida, No a la contaMINACIÓN”, “El pueblo Mapuche-Tehuelche de la meseta presente” y “Trabajo Sí, pero no a cualquier precio” que sostenían “más de un centenar de vecinos, campesinos y visitantes” mientras caminaban. Caminar, retomar y remontar la práctica de una caminata que se aparta y, a su vez, tiende hilos respecto de nuestro caminar cotidiano; esta vez, otra vez, caminar es un gesto de resistencia. Caminar es un mirar y tocar que se abre singularmente en y entre la tierra que pisamos y la corteza que habitamos. *Entre* “el caminar cotidiano” y el caminar en la marcha, se abre una “singularidad del trayecto”, diferentes caminares la calle. Caminar, gesto cotidiano que deviene gesto de resistencia, esta vez, otra vez, en el que “cada paso entremezcla pies y polvo” (Bardet, 2012: 64), cada paso es caminar y mirar expansivo antes que unidireccional (Bardet, 2012: 64).

La experiencia de cada caminata encuentra su ritmo singular, sus alternancias entre momentos en los que se decide marchar y aquellos en los que se decide detener el paso, donde cada pausa, cada espera, es vital. La palabra y la mirada de vecinos que resisten se abren haciéndose común en ese espaciamiento y ese tiempo que inaugura esa y cada caminata.

La movilización se detuvo frente a las oficinas administrativas de la empresa exigiendo la presencia del Lic. Gustavo Ferreira, Gerente de Relaciones Comunitarias, a quien dedicaron cánticos de reprobación. Muchos de los presentes atribuyeron a Ferreira los rumores sobre la supuesta peligrosidad y violencia de los miembros del FASP. Al día siguiente, quedó conformado un grupo promotor de vecinos autoconvocados de Gan Gan para definir acciones futuras.

Algo similar ocurrió en Telsen cuando un grupo de alrededor de 50 personas manifestó su voluntad de abrir el diálogo en la comuna. “La gente está ávida de información, el problema es que hasta ahora sólo escuchamos la campana de la empresa y nosotros queremos escuchar todas las campanas”, señaló una docente. Quedaron en contacto con integrantes del Foro para acceder al material informativo. (www.noalamina.org. 2010)

La comuna, el tanque, los galpones de PAS, el hospital regional, las oficinas de la empresa aparecen, en el diseño de esta caminata, como “puntos

estratégicos del pueblo” donde se decide detener el paso y sostener el peso de pie para hacer oír y hacer ver la palabra y lxs cuerpxs de quienes resisten y por qué resisten. La alternancia *entre* caminar y parar hace ritmo.

Salieron de la parroquia alrededor de las 20hs, pasaron por varios puntos estratégicos del pueblo, y en cada parada hubo un espacio de discurso de los vecinos. En la oficina de la comuna rural, se habló de la complicidad del gobierno con la empresa y la falta de respuesta a los vecinos preocupados, como también del clientelismo político como intento de comprar la voluntad popular. Frente al tanque de agua que abastece al pueblo, se habló de la importancia del agua pura para la vida de la gente y de su ganado, y que esa agua corre el peligro de grave contaminación con sustancias altamente tóxicas usadas en la minería a cielo abierto. En los galpones de Pan American Silver, los vecinos manifestaron su demanda firme de que la empresa se vaya de Gan Gan y del país. Frente al hospital regional, se habló de las consecuencias en la salud que provocaría la explotación minera. Y ante la puerta cerrada de la oficina de la empresa, se denunció la estrategia de ofrecer algunos “beneficios” materiales para generar la licencia social necesaria para avanzar el proyecto (www.noalalmina.org. 2010)

La caminata hace un nuevo montaje, disensual esta vez, a la espera de ver aparecer “mucha gente del pueblo” que se acerca, se anima, se suma. Sostener esta espera en un remontar y hacer aparecer cuerpos, consignas, ritmos, objetos, formas de vida allí, en esas afirmaciones, discursivas y no discursivas, que las suspenden, las niegan, las olvidan o vacían su existencia, como forma de despojar la vida de cualquier cualificación que la haga existir, por la cual merezca ser vivida y llorada. Estas formas de vida se vuelven no visibles y no audibles en otros montajes consensuales, puesto que la sola existencia no la hace “merecer” poder aparecer.

Patricio Huichulaf, presidente de la Comunidad Mapuche Laguna Fría y Chacay Oeste, comentó que se sintió muy emocionado al ver la cantidad de gente que participó de la marcha. “Cuando llegamos a la comuna y me di vuelta para hablar, me dije, ‘qué cantidad de gente’, no me lo esperaba. Se acercó mucha gente del pueblo que no salió antes por el ‘No a la mina’, pero que cuando vio que marchamos todos, se animó a salir y sumarse, acompañarnos.”

El Padre David García, de la parroquia de Gan Gan y parte del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen, notó la importancia del acto de presencia. “Siempre se dice que esta gente no existe, que es una región vacía... qué insulto terrible para todos los pobladores, no sólo no escucharlos, sino hasta decir que no existen.” El pasado 3 de septiembre había hablado el gobernador Mario Das Neves en una radio de la provincia de San Juan, comentando que la meseta de Chubut “es una zona despoblada.” La marcha del sábado fue una muestra

contundente de que la meseta no sólo está poblada, sino que además está poblada por gente que manifiesta públicamente su postura en este tema (www.noalamina.org., 2010).

Nuevamente, *entre* la prohibición y la explotación, la especulación.

Los comentarios del gobernador, constantemente a favor del proyecto minero, suenan un poco extraños, ya que en Chubut, igual que en varias otras provincias, se encuentra prohibida la minería a cielo abierto con uso de sustancias tóxicas, una ley que surgió del rechazo popular que tuvo el proyecto minero en la zona de Esquel, y la sucesiva preocupación por proyectos en otras partes de la provincia. Sin embargo, la empresa sigue trabajando y avanzando con la exploración, a pesar de que supuestamente no pueden seguir con la explotación, y el gobernador sigue declarando su apoyo al proyecto Navidad. En medios de comunicación internacionales se publicó que el mismo Das Neves se reunió en junio con el gerente de Pan American Silver, Geoff Burns, y luego de esa reunión el Sr. Burns aseguraba a sus accionistas que el proyecto avanzaba perfectamente bien y que confía que para el fin de año el “panorama legislativo” estará en condiciones para empezar con la explotación (www.noalamina.org., 2010).



Figura 35: Fotografía de la Marcha en la meseta de Denali De Graf (www.noalamina.org).

La *licencia social para operar* es espacio de especulación, zona permeable donde se despliegan “relaciones comunitarias” estratégicas. En esta especulación, las resistencias sostienen que negarles a las empresas la legitimidad social de las comunidades se vuelve una posibilidad a crear y defender para poder frenar el avance extractivo megaminero cuando el territorio ya ha sido entregado y las leyes prohibitivas sancionadas efecto de las resistencias reticulares no alcanzan.

Los vecinos que marcharon por Gan Gan destacaron estas actitudes de Das Neves, también dado que habían realizado una

marcha en la ciudad de Rawson el pasado 20 de mayo. Habiendo pedido una audiencia con el gobernador, se movilizaron muchas personas de todas las comunidades hasta la casa de gobierno en Rawson, donde esperaron el día entero sin que los atendiera nadie. Pero como viene sucediendo en distintas provincias con conflictos mineros, la organización vecinal ya no pasa sólo por el reclamo al gobierno, sino por agitar en la opinión pública. “Sin licencia social no hay minería,” cuenta la Asamblea El Algarrobo, de Andalgalá, Catamarca. Entonces, si el gobernador no responde a la gente a la que representa, hay que trabajar con todos los vecinos para que finalmente no se dé la licencia social para la explotación. Será difícil esa tarea, ya que luego de la marcha en Rawson, la minera salió casa por casa en Gan Gan ofreciendo a todos los que vienen reclamando por el agua “hacerles casa” (www.noalamina.org., 2010)

Efecto de esta experiencia de la marcha de antorchas en 2010 se abre otra mirada y otra voz, otro régimen de lenguaje y luz, emerge la Asamblea de Vecinos de Gan Gan como otra configuración subjetiva disensual.

El sujeto se define, si se quiere, aún como “negatividad”, pero una negatividad que no consiste en el despliegue de ninguna determinación teleológica: las formas de la subjetividad se constituyen en tantas formas de igualdad, en tanto igualdad y diferencia son caras de ese mismo proceso de subjetivación: no hay forma de lo humano, sino las diversas figuras que asume su constitución al diferenciarse como tal al interior de un campo político de experiencia.

Campo que ninguna razón podría llegar a determinar como un orden necesario: si la razón puede establecer distinciones, si ella misma parece ser esa capacidad de establecer distinciones, difícilmente podríamos asumir que esas distinciones sean en verdad las formas esenciales que asume lo real en su manifestación: solo podemos seguir su movimiento en cuanto campo de continua diferenciación, seguir la traza de esa continua negación de las formas, o de las figuras, que emergen. Es en ese sentido que podemos decir que ninguna subjetividad se constituye a partir de la pura proyección de sí misma, sino siempre continuamente trabajada por el movimiento incesante que constituye ese campo sensible en que se afirma cualquier figura de sujeto (Madrid en Rancière, 2007: 15).

Como sostiene Corea et al. (2003), la posición comunitaria como subjetivación es fundante de su recorrido activo. Si en Esquel “la montaña sigue de pie gracias a su gente”, en Gan Gan “la meseta se puso de pie”.

El paso es mucho más el intervalo que el punto, la relación gravitatoria se abre a la continuidad del tiempo en un caminar que no termina, en un paso que jamás ha terminado; el pie que se levanta proyecta ya su trayectoria hacia el suelo, donde se posa al mismo

tiempo que el otro pie levanta el talón. Indivisibilidad de un paso, y de todo un caminar, de “algunos segundos, o días, o meses, o años: poco importa”; eso rola caminando”. (Bardet, 2012: 65)

El pie, ese pie, cada pie, a pie, mantenerse en pie, hacer pie marca la presencia de esa parte del cuerpo que toca la superficie, toca un límite y nos proyecta, es (re)hacer con-tacto que se establece *entre* esa u otra parte de nuestro cuerpo u otro cuerpo y el suelo cuando decidimos iniciar la marcha.

Después de terminar la marcha, la gente reunida en el centro comunitario decidió conformar una asamblea de vecinos de Gan Gan, para que la gente del pueblo se siga organizando respecto al conflicto minero. Así se unen a más de cien localidades a lo largo del país que están organizadas en contra de proyectos mineros. Con esta marcha, y la creciente organización del pueblo, la meseta se puso de pie, y seguirá marchando en defensa de sus derechos. (Denali De Graf en www.noalamina.org)

Tomarse el tiempo, ponerse de pie, iniciar la acción de marchar y marcar el territorio con otras consignas. Aquellxs que han resultado desterritorializadx conforme avanza el extractivismo megaminero en la provincia, también se desterritorializan activamente, se quitan el ropaje que *el lugar común* y *el sentido común hegemónico* les ha asignado y resisten a las figuras instituidas de “comunidades locales”, “comunidades afectadas”, “comunidades que habitan la zona de influencia” “zona despoblada” para buscar figuras, nombres y formas por venir a ese modo de (re)hacer y andar colectivo, se devuelven esa fuerza activa para poner en *el lugar de lo común*, allí donde no se la supone, esa voz, su voz, esa mirada que visiblemente había sido restada. Desterritorialización, entonces, como parte de un proyecto vital.

Este caminar desborda. Hace borde y es borde divisor, división polémica, práctica que se comparte y parte, partición, poder divisor que marca la emergencia de una nueva subjetividad. A su vez “desborda cualquier jerarquía respecto de las formas”; puesto que “no hay manera única de caminar” esta práctica política y estética de resistencia que abre una “comunidad de movimientos posibles” donde cualquiera puede caminar y caminar como cualquiera abre a experiencias, particiones y distribuciones de los lugares (Bardet, 2012: 66-70); caminar como cualquiera camina abre movimientos y desplazamientos disponibles y posibles. ¿Qué ocurre en los cuerpos y *entre* los cuerpos que caminan, en un andar colectivo? Reparto del ritmo, ritmo que abre el reparto, se abre una temporalidad en común diferente de una continuidad a partir de esta caminata devenida “territorio compartido” (Segato, 2006: 134) o *territorio entre-partido*, en nuestro planteo.

Esta práctica desborda y desordena las distribuciones territoriales asignadas. La “caravana de vida y difusión en territorio invadido por mineras” (2010) hace del andar colectivo otro “territorio de lo visible” (Bardet, 2012: 77)

que desarregla el espacio de lo dado y hace de la meseta un medio, un *entre*, donde convergen, se encuentran y articulan asambleas y colectivos de la cordillera y la costa de Chubut.

Vecinos del Foro Ambiental y Social de la Patagonia (FASP) y asambleas de la cordillera realizaron una caravana por la “vida y el territorio”. Viajaron al territorio donde hoy la multinacional Panamerican Silver desarrolla el proyecto Navidad para extraer plata y plomo. Llegaron desde Puerto Madryn, Trelew, Comodoro Rivadavia, Esquel, Lago Puelo y Bariloche para compartir información y escuchar la voz de los pobladores de la meseta central.

Por las comunas rurales de Telsen, Gan Gan y Gastre realizaron reuniones de difusión sobre la megaminería a cielo abierto, a pesar del clima intimidatorio y adverso por parte de los representantes comunales. Gracias a la buena predisposición de los vecinos del lugar que ofrecieron espacios propios o trajeron los elementos necesarios desde sus casas para armar una carpa improvisada, pudieron exhibir documentales que muestran la situación de otros pueblos [de] argentina y otros países luego de estas explotaciones con este tipo de tecnología (www.noalamina.org, 2010).

Allí donde el orden policial intenta disuadir la palabra, “a pesar del clima intimidatorio y adverso”, vecinos, asambleas disputan y crean los tiempos, espacios y ritmos del encuentro para promover y defender “el derecho a la información” respecto de esta modalidad de explotación (www.noalamina.org., 2010. *Cursivas nuestras*).

El salón comunitario de Gastre y el gimnasio municipal de Telsen habían sido debidamente solicitados por los asambleístas y oportunamente cedidos por Rolando Jara y Gustavo Cornejo, respectivamente. Sin embargo, los vecinos se encontraron con las puertas cerradas a la hora de comenzar la actividad en ambas comunas. En el caso de Gastre, la gran presencia policial que incluyó el traslado de agentes desde Puerto Madryn y la abrumadora cantidad de leyendas a favor de la mina con que amaneció el pueblo (la mayoría de los testimonios indican que fueron pintadas la noche anterior) no impidió que una vecina se animara a quebrar el pacto de silencio y ofreció su propio negocio de comidas para realizar la reunión. Dijo estar a favor del trabajo pero también a favor de la información y que aún no tenía posición tomada. El encuentro se desarrolló ante la atenta vigilancia policial (www.noalamina.org, 2010).

Encontrarse con “puertas cerradas”, “caer en la minera”, “no hay otra salida”. Esta megaminería requiere, en su funcionamiento, disciplinar el territorio (Segato, 2006), establecer la vigilancia y el control de ciertos límites y las posibilidades dentro de ellos.

Nos corren con el tema del trabajo porque aquí o tenés un empleo estatal, un plan social o tenés que caer en la minera. Pareciera que no hay otra salida”, se escuchó reiteradamente en las reuniones. Sin embargo, los vecinos se preguntaron por qué en lugar de dejar que la minera utilice semejante cantidad de agua, no se la dejan al paisano para desarrollar su producción de carne y lana. Durante la actual etapa de exploración, la empresa utiliza 100.000 litros de agua por día, el equivalente al uso diario de 400 habitantes y 10.000 ovejas (www.noalamina.org., 2010).

Uno de los argumentos fuertes de la disputa por la instalación del Proyecto Navidad es el agua y el lugar que le ha sido asignado en el reparto consensual como “recurso” que puede ser derrochado y contaminado a *pesar de* la importancia del agua en el sostenimiento y reproducción de la vida en cualquiera de sus formas, humana y no humana. Volviendo a la cita anterior, nos preguntamos si existe una equivalencia posible entre estos repartos de agua por parte de la empresa y por parte de lxs pobladorxs, paisanxs y otras formas de vida animales, vegetales, por ejemplo. ¿Qué hace visible la (in)equivalencia establecida? (Piñeyro, 2006). En este sentido, las comunidades indígenas han sido muy contundentes: “La explotación minera no es la única alternativa de desarrollo. Todos estos años hemos vivido sin minería, hemos vivido de nuestro trabajo y animales. La explotación minera nos dejará más pobres”. (www.noalamina.org., 2010).

El trabajo prometido por parte de la minera, los sueldos asignados, las promesas de construcción de casas, de mejoramiento de acceso al agua forman parte de esta *especulación entre* “comunidades afectadas” y comunidades (re)haciéndose en la resistencia sostenida en diferentes ritmos y territorios. Nuevamente, *entre* Esquel y Gan Gan, *entre* Gan Gan y Gastre, *entre* la cordillera, meseta y costa las empresas despliegan *estrategias especulares* y de *especulación* que buscan permear las leyes y ordenanzas prohibitivas en la provincia, sancionadas como efecto de las resistencias. Frente a esta presión que ejercen la o las empresas interesadas en diferentes proyectos en la provincia, la participación, producción de información y conocimiento así como la articulación *entre* diferentes colectivos y formas de resistencia para construir y sostener el NO se vuelve exigencia y garantía de permanencia y cumplimiento de la leyes, aún vigentes.

A partir del plebiscito de Esquel, donde en 80 por ciento de la población se expidió en contra de este modelo extractivo, existen leyes que prohíben este tipo de minería en la provincia de Chubut. Sin embargo, la empresa canadiense ya se ha establecido y contratado un promedio de 30 personas en cada comuna con sueldos de 3.000 pesos aproximadamente. Por su parte, la población está empezando a ejercer su derecho a la información y comprobando que sólo la participación ciudadana garantizará el cumplimiento de las leyes vigentes. (Fuente: www.noalamina.org. 2010)

La resistencia en la meseta va haciéndose de modos diversos, formas diversas que actualizan otro modo de pe(n)sar y habitar este espacio *entre* cordillera y costa. El 11 noviembre de 2010 las calles de Gan Gan fueron *una vez más* espacio de convergencia para albergar y abrazar vecines y pueblos originarios, provenientes de diferentes territorios en resistencia en Chubut, para reclamar “por un territorio libre” y decir, una vez más, “la meseta no es zona de sacrificio” (F.A.S.P. en <http://faspatagonico.blogspot.com.ar> 2010).



Figura 36: Pastoral Aborigen de Trelew (<http://puertae.blogspot.com.ar>. 2010).

El pasado Sábado 06 de Noviembre, la Asamblea de Autoconvocados de Gan Gan, miembros de la Comunidades Mapuches Tehuelches de Laguna Fría - Chacay Oeste, Mallin de los Cual, Los Pinos, Taquetrén, El Escorial, Lagunita Salada - Cerro Bayo y Gorro Frigio, El Mirador, Sierras de Huancache, Lof Lefimi, acompañados por vecinos de Trelew, Puerto Madryn, Comodoro Rivadavia, marchamos por las calles de Gan Gan para decir una vez más, la meseta no es zona de sacrificio. (F.A.S.P. en <http://faspatagonico.blogspot.com.ar> 2010) (Destaque nuestro)

La calle, como ya mencionamos anteriormente, aparece como “lugar de apego” (Didi-Huberman, 2014: 192) y cuidado que se construye *entre* quienes decidimos marchar; es espacio de escritura y escucha; espacio de disenso, disenso que se hace espacio, también, en las calles. Disputar la calle es también disputar este espacio como “dispositivo de visibilidad” (Vauday, 2009).

Y *una vez más*, como el pasado 11 de septiembre en Gastre, pero esta vez en Gan Gan, las calles amanecieron con pintadas y pasacalles realizados la noche anterior, con mensajes a favor del emprendimiento minero y en contra de quienes resistimos, mensajes que lejos de intimidarnos, nos dan fuerzas para continuar en esta lucha (F.A.S.P. en <http://faspatagonico.blogspot.com.ar> 2010) (Destaque nuestro).

Como relata Daniel Loncón, a propósito del despliegue de imágenes y consignas en defensa del extractivismo megaminero en la meseta,

El sábado 06 el pueblo vio un amanecer diferente, las primeras luces del día iluminaron unos extraños carteles y pasacalles con leyendas aún más extrañas y no menos preocupantes. “Apoyemos a la Minera”, “Gan Gan apoya la minería”, “Cura Corrupto”, etc., era lo que se podía leer en paredones, postes de luz y carteles de dependencias estatales.

Las camionetas de la empresa minera comenzaron su patrullaje bien temprano, circulaban por todas las calles del pueblo, tomando fotografías y pasando muy lentamente frente a la pequeña capilla que oficia desde hace algún tiempo como punto de reunión de quienes se manifiestan en contra de la mega minería contaminante (Daniel Loncón, <http://puertae.blogspot.com.ar/2010/11/gan-gan-resiste-mas-de-cien-personas.html>)

A pesar de las intimidaciones, miedos y amenazas, las comunidades (re)montan la caminata, espacio de manifestación y cuidado de y *entre* montañas, de y *entre* quienes deciden exponer su cuerpo y sostener la marcha.

La empresa minera fue la encargada de instalar miedo y mentiras en la pequeña comunidad de la meseta, cuando estuvo anunciada la marcha anterior: que se generarían hechos de violencia, que se quemarían camionetas, alertando a los vecinos que no salieran a la calle, etc, etc. Así y todo, los pobladores viendo la manifestación se animaron y acompañaron. “Vamos a movilizarnos con fuego y corazón, sin minería en la meseta, vamos a vivir mejor” decía unos de los cantos que animaron aquella movilización. (<http://noalamina.org/argentina/chubut/item/5308-habra-otra-marcha-en-gan-gan-contra-la-megamineria> 03/11/2010)

La caminata abre temporalidades heterogéneas y las disputas asimétricas en torno al territorio en el extractivismo megaminero actualizan, a su vez, demandas históricas de los pueblos indígenas en Argentina y en la Patagonia (véase Briones, 2006).

La reacción tampoco se hizo esperar, carteles con consignas como “sí a la vida, no a la contaminación” y “trabajo sí, pero no a cualquier precio” se desplegaron en clara respuesta a la invasión publicitaria pro minera. También una Whipala y la bandera Mapuche Tehuelche comenzaron a ondear en el aire como evocando las luchas históricas que los Pueblos Originarios vienen librando desde la colonización. El suave viento se encargó de mantenerlas desplegadas indómitamente en lo alto. (Daniel Loncón, <http://puertae.blogspot.com.ar/2010/11/gan-gan-resiste-mas-de-cien-personas.html>)

El movimiento que aparece *entre* el pie y la palabra abre otra escucha y otra mirada que irrumpe y disiente. Nuevamente, el ritmo se (re)hace *entre* cada paso, cada palabra, cada mirada: *entre pies dicentes*.

Llegadas las 19 hs. comenzamos con la marcha. Fuimos movilizándonos por las calles del pueblo, al compás de cantos, música y las palabras de Patricio, lonco de la Comunidad Laguna Fría.

Hicimos dos paradas, la primera frente a la oficina (sin identificación alguna) que Minera Argenta, subsidiaria de Pan American Silver, tiene en la localidad (allí donde suele albergarse el Gerente de Relaciones Comunitarias, el Lic. Gustavo Ferreira, quien se encarga de realizar el trabajo de convencer a los vecinos de las bondades de la minería a cielo abierto).

En ese punto, escuchamos las palabras de Hortensia Huicha, pobladores de Gan Gan y vecinos que acompañamos desde la costa, expresando nuestro deseo de proteger la vida, la tierra, de protegernos... y en consecuencia, no permitir el avance de proyectos mineros en el territorio.

Los pobladores de la zona dijeron una vez más "Queremos seguir viviendo como hasta ahora, queremos criar nuestros animales, que no beban agua contaminada, queremos ver crecer sanos a nuestros hijos" (Fuente: <https://puertae.blogspot.com.ar/2010/11/gan-gan-por-un-territoriolibre.html>)

Las resistencias hicieron visible y audible, en esa marcha y en la bandera que allí desplegaron, que "la minería atropella como animal arisco"¹⁷³ para señalar el avasallamiento que sufren vecines, comunidades mapuches y tehuelches por parte de empresas y gobiernos. Avassallamiento que también se verifica en regímenes de luz y lenguaje que persiguen, prometen intimidan, enceguecen y encandilan con promesas incumplidas de agua, trabajo y dinero a cambio del acceso y entrega de tierras para la extracción y explotación.

La siguiente parada fue frente a las instalaciones de la Comuna, allí, custodiados por una camioneta de la Policía Provincial que nos siguió durante todo el recorrido, con personal de civil que fotografió a quienes íbamos marchando, María de la Comunidad Lof Lefimi, manifestó que la empresa pasa por territorios mapuches ofreciéndoles realizar pozos, tanques de agua, perforaciones... y expresó con firmeza "que se guarden los pozos, los tanques ..., las comunidades mapuches no necesitamos que nos vengan a regalar nada, para eso tenemos nuestros Newen".

173 "Desde que empezamos a tomar conciencia de lo que es nuevo para nosotros, hablar de megaminería, cuando sólo en la meseta estamos acostumbrados hablar de campo, de ovejas, de cabríos, de vacunos y yeguarizos y, sin pasar por alto cómo el tiempo nos jugaba bien o mal... hoy nos encontramos con este atropello de animal arisco, como dice un lonco bien arraigado a su cultura, a su lugar de origen, que no dejan por ninguna oferta que le hagan estos chantas de las mineras: ese lonco es Don Patricio Huichulef" (Fragmento de :Opinión: "Promesas incumplidas, arrepentimientos tardíos", por Ceferino San Martín, disponible en: <https://puertae.blogspot.com.ar/2012/05/opinion-promesas-incumplidas.html>. 7 de mayo de 2012).

(<http://faspatagonico.blogspot.com.ar/2010/11/gan-gan-por-un-territorio-libre.html>)

Así, caminar y marcar el territorio con piedras blancas es “escribir en tierra que arde” para decir y hacer, *una vez más*, NO a la Mina.

Y así fuimos llegando bebés, niños y grandes, al cerro ubicado en la entrada del pueblo, donde miembros de la Asamblea de Autoconvocados de Gan Gan habían preparado una parte del terreno para realizar la actividad final.

Escribir entre TODOS un mensaje que pueda verse desde cada rincón, "NO A LA MINA", con piedras pintadas de blanco que se fueron subiendo una a una, mediante una cadena que representa el trabajo conjunto que venimos y seguiremos haciendo para que de una vez por todas, los que creen tener el poder, entiendan que tenemos derecho a elegir la vida que queremos vivir y que lucharemos incansablemente para defenderla,

NO A LA MEGAMINERÍA - LA MESETA NO ES ZONA DE SACRIFICIO

(Fuente: <http://faspatagonico.blogspot.com.ar/2010/11/gan-gan-por-un-territorio-libre.html>)

Las asambleas, comunidades indígenas e integrantes de otras asambleas y colectivos de resistencia exponen diferentes maneras de sentipen(sar) la tierra, el territorio, el agua. Una de las prácticas desplegadas en la que quisiéramos detenernos es, además de la conformación de la asamblea, como otro espacio singular plural que se agrega a la red de asambleas de la UAC, el trabajo, el hacer *entre* varias, *entre* muchas una pintada de piedras en la entrada de Gan Gan. Práctica que hace memoria, nuevamente, del NO A LA MINA pintado en una de las laderas de Esquel, diversos *aquí* NO que van configurando otra cartografía, hecha de piedras blancas en laderas de montaña, que pintan, dibujan, trazan un recorrido entre quienes resisten por donde resisten.

La marcha concluyó en una de las lomas, en el ingreso del pueblo, donde se colocó con piedras la inscripción no a la mina. Un trabajo colectivo: alzando las piedras, organizando la cadena, armando la frase; un trabajo de construcción comunitaria, que vino a significar lo que se quiere seguir cimentando en la lucha contra la megaminería y la defensa de la vida.

En un esfuerzo realizado durante la semana, por parte de los vecinos de la Asamblea, que se fueron encontrando para juntar las piedras, pintarlas de blanco, preparar el lugar, etc. da cuenta del trabajo de estos pobladores de Gan-Gan organizados en relación al conflicto minero. Los vecinos de Trelew, Puerto Madryn, Comodoro

Rivadavia, de la zona cordillerana, que estuvieron presentes, acompañan y animan este impulso, que se une a los de tantos otros lugares de nuestro país, que rechazan la megaminería, que defienden el agua y el territorio. (Angel Callupil, <http://puertae.blogspot.com.ar/2010/11/gan-gan-resiste-mas-de-cien-personas.html>)



Figura 38 y 39: No a la mina escrito en piedras en la meseta



Figura 40: No a la mina escrito en piedras en Esquel

c. “Su palabra tomo la forma de cabalgata” (Agalon producciones)

Hay también las acciones centradas en el cuerpo: la caminata como práctica política, los recursos y puestas en escena de las movilizaciones, que hacen uso de la música, la teatralidad, los mensajes kinestésicos. (...) Hay en ellos una especie de memoria del cuerpo, el indio que llevamos adentro se levanta, nos baila, nos impele a caminar, a asediar. El discurso verbal resulta un código empobrecido frente a estas prácticas significantes, que atraviesan la acción colectiva, y también la subjetividad de las personas.
(Rivera Cusicanqui, 2015)

En marzo de 2011, las resistencias en la meseta encontraron una de sus formas y sus ritmos singulares y vitales en las cabalgatas. La cabalgata ha sido uno de esos ritmos vivos, singulares, intermitentes y discontinuos, un *gesto anacrónico* que lxs pobladorxs de la meseta y las comunidades indígenas han encontrado para darle forma a su manifestación. Como sostiene Gutiérrez Aguilar,

[Estos] ritmos (...) fundan casi todos los procesos vitales: desde la sístole-diástole del sistema circulatorio hasta los flujos y reflujos de las movilizaciones sociales. Esta pauta de lo que podemos llamar los “tiempos vitales” se contradice, antagoniza y desborda permanentemente los falsos tiempos homogéneos, idénticos y lineales del capital y del estado. Pensado así, el problema de la permanencia intermitente de las “acciones sociales de desconfiguración del ordenado” consiste, ante todo, en no colapsar los ritmos vivos del antagonismo social, a los tiempos idénticos de la normatividad del capital. La posibilidad de ello ocurre, fundamentalmente, en el universo de sentido, del significado y no tanto en los ámbitos de las formas organizativas o de las “estructuras” institucionales aunque, por supuesto, estas últimas son imprescindibles (Raquel Gutiérrez Aguilar, 2008: 2).

Como sostiene Ángel Callupil, esta cabalgata en la meseta “por el agua, por la vida, por el territorio” salió acompañada de vecines en una caravana de autos y camionetas que trazó un recorrido desde Gan Gan hasta las tranqueras del yacimiento “propiedad” de Pan American Silver “para defender el agua, que tiene su riqueza en los mallines, aguadas, en todo el subsuelo de esta zona. El agua es un derecho, no una mercancía para el uso indiscriminado que pretenden hacer con el emprendimiento minero Navidad, *entre Gan-Gan y Gastre*” (Callupil, 2011).

Los pobladores de la meseta central norte de la provincia del Chubut se movilizan nuevamente contra el megaproyecto minero Navidad, allí estarán las comunidades mapuche-tehuelches, los vecinos de Gan-Gan y de las zonas aledañas, para manifestarse en la defensa del territorio, del agua, de su estilo de vida ancestral que pretenden seguir sosteniendo. Desde Chacay Oeste, Laguna Fría, Blancuntre, Pire Mahuida, Sacanana y Gan-Gan cerca de 20 jinetes recorrerán alrededor de 50 Km y por el camino se irán sumando otros, más los que se acerquen en vehículos, para llegar todos juntos hasta las tranqueras del emprendimiento Navidad, ubicada entre Gan-Gan y Gastre. El domingo 6 y lunes 7 de marzo próximos serán días de encuentro y de alegría por defender lo propio. Por eso, estando en Gan-Gan se hará el carnaval de la resistencia, celebrando la lucha, celebrando la vida, con músicos y artistas que acompañaran junto al Foro Social Ambiental de la Patagonia, vecinos de las localidades de Trelew, Madryn, Comodoro Rivadavia y zona cordillerana.

“De a caballo llegamos a muchos lados acá en la meseta... de a caballo llegaremos hasta el emprendimiento minero”

(Fuente: <http://faspatagonico.blogspot.com.ar/2011/03/cabalgata-por-el-no-la-megamineria-no.html>)

La cabalgata abre un ritmo y (re)monta una forma de caminar humana y no humana para hacer visible que el derroche que denuncian pobladorxs y vecinxs afecta “los ciclos vitales del agua” e incluso en etapa exploratoria varixs pobladorxs que habitan en cercanías al proyecto Navidad ya manifiestan y padecen la falta de agua. El 22 de marzo de 2014, en el marco del Día Mundial del Agua, se inicia en la meseta otra cabalgata para denunciar, frente a las instalaciones del yacimiento Navidad “propiedad” de PAS, la escasez de agua entre lxs pobladorxs y el “derroche” de este derecho humano. (Callupil, 2014).



Figura 41: Flyer Cabalgata en la Meseta (www.noalamina.org).

Muchos son los pobladores *que vienen diciendo* que ya no tienen agua, con pozos que se han secado, vertientes que han reducido su caudal, mientras tanto las perforaciones que realizó la gestión provincial aun continúan con candados y tareas inconclusas.

Los vecinos de la meseta, dicen claramente que el agua, tiene que ser para la vida de los pueblos, para seguir pensando el territorio como oportunidad de crecimiento y desarrollo, respetando la naturaleza y sin dañar la ñuke mapu (madre tierra) (Callupil, 2014)

En el segundo día de la cabalgata, jinetxs y vecinxs llegan al emplazamiento donde se ha construido el yacimiento. La cabalgata toca y hace visible uno de los tantos límites que el *enclave* minero produce en territorio: el cerramiento, cercamiento y acceso restringido a la mina.

Después de haber descansado en un establecimiento cercano, el domingo se concretó el tramo final, los más de 20 jinetes acompañados

de una docena de vehículos que llegaron en caravana, se acercaron hasta la entrada del emprendimiento y fueron recibidos por una custodia policial y todos los empleados de la empresa y varios manifestantes que del otro lado del alambrado, con más fuerza policial, con carteles, música y gritos se expresaban a favor de la minería.

Ya en el lugar se llevó a cabo el acto con la palabra de las autoridades del pueblo mapuche-tehuelche, los lonkos doña Hortencia Hueicha, Jorge Morales, Patricio Huichulef, Gabriela Cual. Resonaron estas palabras:

“Estamos acá porque no tenemos agua, antes era abundante el agua pero ahora no, creo que todos en la zona estamos igual, por eso lo tenemos que enfrentar...porque se está terminando el agua. Si la minera sigue acá es porque agua hay...”

“Lo que nosotros estamos defendiendo es lo nuestro, la tierra, el agua, el aire” (Callupil, 2014)

La luz que engeuce, la voz y el ruido que aturden y el otro lado del alambrado que separa. Habrá que *alumbrar* (dar luz) *el alambrado* para hacer ver y resistir ese límite de lo visible, de lo que se puede tocar, incluso del suelo que podemos pisar. El alambrado –“máquina de exclusión”– actualiza este dispositivo panóptico a partir del cual se puede mirar sin ser visto. Establece una partición *entre* un adentro y un afuera que delimita y actualiza regímenes de luz y lenguaje diferenciales. El alambrado, *otra especulación*.

A pesar de ser estorbados con la música a todo volumen y algunas agresiones verbales, la manifestación no se interrumpió. Las banderas mapuches, el colorido de las pancartas, la sonrisa, los abrazos, le dieron calor a la fría mañana en plena meseta chubutense.

Con algunos cánticos y el *afafan* (grito tradicional mapuche) se fue cerrando el acto, los jinetes, al galope dieron dos vueltas por la derecha, para iniciar la desconcentración (Angel Callupil, 2014)

Luego de un almuerzo compartido, asambleas, vecines, comunidades mapuches y tehuelches elaboraron una declaración colectiva para ser entregada a las autoridades y compartida con la ciudadanía, luego de lo cual “se emprendió el regreso a las comunidades, llevándose cada uno el *newen* de sentirse un pueblo que está de pie por sus derechos” (Callupil, 2014).

El día 22 de Marzo de 2014, en el Día Mundial del Agua, las comunidades mapuche-tehuelche de Laguna fría-Chacay Oeste, Mallin de los Cual, Los Pino, representando a las comunidades de El Escorial, Lagunita Salada-gorro Frigio-Cerro Bayo, Taquetren, sierras de Huancache y Lefimi; vecinos de Gan Gan, Trelew, Puerto Madryn,

Esquel, Cushamen y pobladores de Chacay Barruka, El Salitral y Pirre Mahuida, nos autoconvocamos para reiterar nuestra palabra sobre el agua, un bien tanpreciado y escaso en la meseta; a las autoridades responsables y a todos los habitantes de la provincia del Chubut:

Volvimos y volveremos con la verdad para defender el agua y nuestra ñuke mapu, como fuentes de vida y dignidad. No pedimos nada de lo que no nos corresponde, reclamamos lo que es nuestro y de las futuras generaciones, el agua es un derecho.

No queremos más maniobras corruptas y engañosas que separen a nuestras familias y comunidades, buscando el enfrentamiento entre hermanos. (Callupil, 2014)

En efecto, hacer visible el alambrado como gesto de resistencia es hacer visible y desmontar una de las estrategias mineras que consiste en construir, administrar y dividir las comunidades como cálculo estratégico¹⁷⁴ para obtener de ellas el permiso de ingreso y permanencia en el territorio; y, al romper vínculos en y *entre* comunidades, dividir y calcular la resistencia.

En la cabalgata que se llevó a cabo en el año 2011 les vecines y las comunidades constataron el derroche y desperdicio de agua por parte de PAS y elaboraron un registro filmico de tal impunidad. Como bien sostienen vecines y colectivos de resistencia, en la meseta no falta agua; si faltase, este modelo megaminero no sería viable. En la meseta falta acceso al agua para lxs pobladorxs y criancerxs, mientras la empresa derrama y pierde agua por una manguera. “¿Cuál es la razón para que en el lugar donde existe el mayor

¹⁷⁴ Cálculo que también es económico puesto que para construir el yacimiento y sus dependencias la empresa expropió y compró terrenos (véase Informes Rehuna y MWH).

acuífero subterráneo de la región falte el agua?”¹⁷⁵ (Prensa Mach, 26 de marzo de 2014).

Reconocemos el gran caudal de agua subterránea de la cuenca Sacanana, sin embargo sufrimos la escasez por el derroche de agua que realiza la empresa minera, en lugar de ser utilizada para continuar nuestro estilo de vida ancestral. Sabemos de los antecedentes de daño y contaminación que Pan American Silver ha dejado en su paso por otros lugares como es el caso de Morococha, Perú, y no queremos que ocurra lo mismo con nuestro territorio.

Seguir en pie y de pie, exigir una escucha y una mirada allí donde hay atropello, una escucha que en ese momento aun estaba a la espera del tratamiento de la Iniciativa Popular.

Sentimos que la vida de la meseta está siendo amenazada de muerte, por eso estamos denunciando este atropello que sufrimos y le exigimos a los gobernantes que dejen de hacer oídos sordos a la palabra que venimos diciendo y miren más a la meseta y su gente y menos a los intereses de entrega.

Seguiremos en pie, acompañados por las más de doce mil personas que firmaron el proyecto de ley por Iniciativa Popular contra

¹⁷⁵Aunque 2013 fue un año lluvioso que mejoró las pasturas de la meseta, los pobladores vieron bajar los pozos y secarse las aguadas y mallines. ¿Cuál es la razón para que en el lugar donde existe el mayor acuífero subterráneo de la región falte el agua? Reflexionar sobre las respuestas a este interrogante duele. Las denuncias públicas de aquellos años de sequía y escasez de agua llevaron al gobierno a anunciar un ambicioso plan de perforación. Se realizaron alrededor de 45 pozos de los 70 anunciados, pero no funcionan. “Al que no le falta la bomba, tiene rajado el tanque australiano o no pusieron las mangueras para que las comunidades puedan utilizar el agua sin tener que desplazarse miles de metros”, nos explicaba un poblador que sufre en carne propia la falta del esencial elemento para la vida. Las perforaciones terminaron en escándalo cuando la propia titular de Corfo de entonces Ana Amato reconoció que los trabajos se encontraban suspendidos por una deuda millonaria del Estado con las empresas contratadas. La legislatura que había aprobado por ley una partida de 6 millones de pesos para este fin realizó pedidos de informes que no recibieron respuesta. Mientras tanto el sufrimiento de los pobladores no acaba. Un vecino colindante con proyecto navidad nos relataba como bajó el nivel de la aguada luego de que PAS realizara perforaciones con maquinaria pesada durante los trabajos de exploración en su campo. Testimonios como estos se multiplican en los alrededores de proyecto navidad. Pudimos corroborar que los 7 pozos de Taquetren no funcionan. Está claro que la única beneficiada de toda esta situación es la minera Pan American Silver que ofrece el “oro y el moro” para que los pobladores se vayan o se sometan a sus deseos. Insistimos que en esa zona no falta agua, falta acceso a la misma. Lo primero que hizo la transnacional minera antes de pensar en explotar el yacimiento fue comprobar que hubiera un caudal suficiente para poder llevar adelante el enorme proyecto – probablemente el más grande del mundo sin desarrollar-. Una explotación de esa magnitud requeriría no menos de 1000 lts/s de agua constante durante más de una década. Y como sabemos: en la megaminería sin agua y químicos no hay minerales. Fuente: Mach Patagonia <http://renace.net/>

la minería contaminante. Por la vida, por el agua, por el territorio.
Fuera Pan American Silver No es No (Fuente: Puerta e.
Disponible en: www.puertae.com.ar).

d. Unir Trelew y Esquel a pie

De pronto, se dibuja un paisaje y uno puede intentar trazarlo.
(Rancière, 2014)

A través del caminar, los pies que danzan tejen con el suelo, las sensaciones de una duración, cuerpos pe(n)santes sobre la tierra.
(Bardet, 2012)



Figura 42 y 43: Marcha de Poetas y Artistas 2012 (chelocandia.blogspot.com.ar/2012/03/un-dibujo-por-dia-contra-la-megamineria).

“Estamos cansados y nos llenamos de ampollas pero valió la pena, decía una artista marchante a la radio comunitaria local Kalewche”. Este fragmento forma parte de una de las crónicas de la Marcha de los Poetas y Artistas que se realizó desde el 3 al 10 de marzo de 2012. Con un largo recorrido de 600 km alternado entre quienes caminan –desde y hacia– distintos puntos de la provincia, buscaron unir cordillera, meseta y costa. Esta marcha, que duró una semana, comenzó en Trelew, y luego de recorrer, por la ruta N° 25, pueblos y localidades afectados fueron recibidos por integrantes de la asamblea, vecinos de Esquel, territorio emblemático, faro de diversas asambleas de resistencia en la provincia y en otros territorios afectados. Como sostiene Rivera Cusicanqui,

“caminar, conocer, crear” son verbos que nos hablan de un método en movimiento (2015: 8).

Bruno Di Benedetto, uno de los organizadores, contó que la idea de marchar la tuvo con otro poeta, Lucho Carranza. Fue la respuesta a un anuncio; un ministro argentino declaró en Estados Unidos que el proyecto minero Navidad (ubicado en la meseta chubutense) comenzaría en junio de 2012, por lo que la ley 5001 sería derogada antes. “La noticia despertó en los poetas el deseo de generar una acción como respuesta, que fuera grande, desmedida, una acción poética como es natural. Unir Trelew y Esquel a pie, por ejemplo. Y lo hicieron” (Melissa Bendersky, 2012. Disponible en: www.noalamina.org). “La planta de los pies es a menudo el lugar de contacto con la Tierra” (Bardet, 2012: 63). Caminar, un hacer y un sentir, es un modo común y singular de entrar en contacto con distintas superficies, distintos relieves. En este modo de establecer contacto con el suelo, algo de él queda en los pies, algo de los pies queda en el suelo; se entremezclan tierra, ampollas, cansancio; “cambios que penetran por el caminar, por los pies que se posan sobre el suelo” (Bardet, 2012: 63).

“Al caminar es una huella la que abre un terreno compartido, es el movimiento común, banal, común, a compartir, común, de a varios” (Bardet, 2012: 65). Este caminar entendido como una experiencia sensible heterogénea que se comparte (Bardet, 2012: 66) es un acto –una “acción poética”, como dicen lxs poetas y artistas– en el que se juegan un hacer y un sentir singular y que, sin embargo, hace de la caminata y de quienes caminan un “andar colectivo” (Bardet, 2012: 73), un modo de andar en común, una configuración de un espacio en común.

El recibimiento de la marcha y la entrada en Esquel hicieron vibrar el aire y los ánimos, los manifestantes de las dos puntas de Chubut se unieron en abrazos emotivos y gritaron juntos “¡no pasarán!”, y el cansancio de los que venían marchando se volvió un poco menos importante (Melissa Bendersky, 2012. Disponible en: www.noalamina.org)

Ocurre, entonces, un desplazamiento que hace del “se camina” un “caminamos”; esta práctica anónima y cotidiana –este saber disponible, para decirlo con de Sousa Santos– ingresa en otro “reparto de lo sensible”, abre un espacio com-partido, re-partido, crea un “territorio compartido” (Bardet, 2012: 65) y, en nuestra lectura, *entre-partido* que vuelve posible otros modos polémicos del estar en común, crea otro territorio *entre quienes caminamos*, cabalgamos, marchamos, traza otros mapas de lo visible y lo decible como acción y gesto de resistencia frente al avance del modelo megaminero aurífero y uranífero en distintos puntos de la provincia (véase Claps, 2007 a y b; Marín, 2015).

El documento que sostiene los motivos que llevaron a las resistencias a decidir esta intervención sostiene que la marcha que atraviesa cordillera, meseta y costa es “en defensa de la ley 5001, y por la aplicación plena de su

artículo 1º en todo el territorio provincial”; la marcha se inicia en Esquel y finaliza “en un abrazo con la legendaria Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel que impulsó con su lucha la 5001, inspirando movimientos para que siete provincias legislen en igual sentido”. La marcha se propone atravesar la meseta y encontrarse con los pueblos que están en el camino “con la poesía, el arte y la música como únicas armas y nuestra verdad como bandera”. (<http://noalamina.org/argentina/chubut/item/8361-marcha-de-poetas-y-artistas- conta-la-megamineria-en-chubut>, 22/02/12)

Por qué marchamos

-El gobierno Nacional, confundiendo el 54% de los votos con el permiso para dinamitar montañas y contaminar acuíferos, está impulsando un proceso para revertir la legislación obtenida a través de la lucha popular.

- En Río Negro ya lo hicieron derogando la ley que prohibía la utilización de cianuro en los procesos mineros.

-El gobierno saliente de Das Neves dejó lista una zonificación que podría utilizarse para derogar o modificar la ley.

-En esa zonificación, más del 80 % de la provincia se convierte en zona de sacrificio minero para satisfacer la voracidad de las corporaciones transnacionales.

-Esta “zona de sacrificio” pone en riesgo no sólo el medio ambiente, sino que atenta directamente contra la cosmovisión, el hábitat, la economía y la seguridad de los habitantes originarios de la meseta. La meseta NO es un desierto.

-El rechazo masivo a la megaminería hidrotóxica en toda la comarca noroeste, en localidades de la meseta y ciudades de la costa provincial parece no importarle a los funcionarios de gobierno.

-Proyecto Navidad (meseta centro norte) pretende volar 100 mil toneladas de roca diaria y tratar unas 15 mil toneladas en la planta de procesamiento de plata y plomo, utilizando millones de litros de agua, toneladas de explosivos y químicos tóxicos diariamente, decretando la condena a muerte del acuífero de la cuenca Sacanana.

-Los proyectos uraníferos (cuenca del río Chubut) amenazan nuestro río y comprometen seriamente el futuro de Chubut. De todas las minerías la del uranio es la más peligrosa: el 70% de la radioactividad original queda en las colas mineras, las partículas del gas radón (radioactivo) pueden viajar hasta 1000 km antes que decaiga su radioactividad original. Estas partículas son cancerígenas. ¡La propia CNEA reconoce los peligros de la minería del uranio!

¡No permitamos que suceda en Chubut! ¡Famatina nos marca el camino!

El documento monumento superviviente que enumera las razones que deciden esta marcha insiste en el rechazo a la derogación de leyes provinciales prohibitivas a la megaminería, a la zonificación de la provincia y al sacrificio extractivo al que queda expuesta la meseta, tras los pasos de Famatina, que, en 2012 mantuvo sostenida la resistencia y el bloqueo de camiones al ingreso del yacimiento (véase Gómez, Marín, 2012).

Nuestro análisis considera singularmente dos producciones supervivientes realizadas por poetas y artistas, que habitan suelo patagónico, convocadxs y convocantes para esta marcha. Se trata de la serie “Un dibujo por día contra la megaminería, el saqueo y la contaminación” realizada por Chelo Candia y la serie “Decimos No” de un poema por día, mientras dure y para acompañar la caminata, elaborada por Luciana “Tani” Mellado. A partir de estas series proponemos un (re)montaje anacrónico y rítmico *entre* pies, palabra y polvo como lectura posible de esta caminata. Es nuestra elección acercar un poema y un dibujo de acuerdo con la cronología de la marcha y, a su vez, incorporar la cronología expuesta en cada serie, como lo han hecho quienes lo han escrito y dibujado, por lo que este (re)montaje está hecho de temporalidades heterogéneas.

Como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui “las imágenes tienen la fuerza de construir una narrativa crítica, capaz de desenmascarar las distintas formas del colonialismo contemporáneo. Son las imágenes más que las palabras, en el contexto de un devenir histórico que jerarquizó lo textual en detrimento de las culturas visuales, las que permiten captar los sentidos bloqueados y olvidados por la lengua oficial” (2010: 5).

Decimos no I (4/3/12)

El cuerpo sabe hablar y habla.

Dice camino y dice no
a la muerte.

Dice camino y dice no
al saqueo.

El cuerpo sabe hablar y habla.

Dice marchemos por la ruta
paso a paso
juntémonos las partes Día: La Bota
los nosotros,
este cuerpo de agua espesa
cosida con mil hilos de memoria.

Esas lenguas de oro que hoy brillan
su abundancia son la sequía
de nuestra propia sed.



Día 1: La bota

Las espigas soñadas no son nuestro alimento
ni nuestro sueño.

El cuerpo sabe hablar y habla.

Camina
con los ojos abiertos.

Caminar calzado, caminar descalzo, caminar con caldo cómodo para hacer grandes distancias, hacer grandes distancias sin calzado, caminar acompañado, necesitar de alguien o algo para poder caminar; caminar sublevando polvo de tierra de la meseta; caminar a la escucha de los pies que tocan y dibujan día a día el suelo que pisamos, donde hacemos y perdemos pie, la corteza que habitamos. Caminar –el cuerpo habla– para volver a decir NO a la mina, al saqueo y la contaminación. Bota cualquiera que alberga multiplicidad de caminares y se sostiene en la alternancia entre quienes caminan, lugares que rotan y rolan mientras caminamos. La bota, en cualquier caso, actualiza una manera de arropar los pies, una manera de vestir(nos), para caminar. “Así una de las partidas esenciales de su presupuesto era la de sus zapatos: el emancipado es un hombre que camina sin cesar, circula y conversa, hace circular el sentido y comunica el movimiento de la emancipación” (Rancière en Bardet, 2012: 76).

Quizá no caminar en lugar de los otros, hacer como si todo el mundo se reconociera de manera uniforme en ese caminar, sino dar a sentir que su lugar podría ser el del otro, y viceversa. Ni imitación, ni distancia, una empatía de los lugares que rotan (Bardet, 2012: 66)

Este caminar cotidiano devenido acción poética nos habla de un acto que no es un “puro cálculo topológico” sino que esta acción, este trazado “toma la medida de la desviación [écart], del com-partir transversal, donde se juega a la vez un hacer y un sentir” (Bardet, 2012: 72). Expone un “Com-partir de lo sensible” (Bardet, 2012: 72) o *entre-partir* de lo sensible en los cuerpos y *entre* los cuerpos que caminan, en un andar colectivo y abre otros “territorios de lo visible” (Bardet, 2012: 77): “el grupo se mueve como el agua, todas las moléculas plásticamente juntas, pero cada una a su tiempo. Tal vez sea la manera más sabia de avanzar: la del agua. Otra cosa que se aprende caminando” (Marcha de los poetas y artistas, 2012, día 3).

“Caminar “como todo el mundo” no en una identificación, ni una imitación como “en lugar del caminante medio”, sino caminar, como cada uno camina, en el sentido de que cada uno puede estar en el lugar del caminante. El como no es imitativo (encontrar el caminar que se asemeja, idéntico, al cliché del caminar), ni representativo (caminar para los otros, en lugar de los otros, caminar normal que representa el caminar de todos), es el como de la distribución de los lugares, como

cada uno o cada una podría caminar, un “cualquiera” al mismo tiempo singular y común.” (Bardet, 2012: 77)

Tras los pasos de Rancière, Bardet sostiene que si caminar como cualquiera es una práctica común y singular, igualitaria y heterogénea, puede desclasificar los órdenes establecidos. Este caminar se abre entre la diferencia rítmica y la repetición (re)productiva. Entre quienes caminan se trama un “*continuum* heterogéneo” (Bardet, 2012: 81), “cuerpo de agua espesa cosida con mil hilos de memoria” (Mellado, 2012), ¿Cómo se habita este gesto de caminar? Una escucha y una duración, “una temporalidad singular” (Bardet, 2012: 81). Un caminar a la escucha del suelo, de la tierra, de los conflictos (Bardet, 2012: 81)

(...) caminar para devenir imperceptible, caminar como todo el mundo, o caminar, como todo el mundo camina, sin la pericia de un bailarín, pero tampoco sin imitación, en una repartición común, una lucha permanente. No inaugurar un caminar excepcional, sino entrar en él por el medio. Estar en el medio, jamás ser un centro, tal sería el *andar*: (...). Esplendor del se camina. He aquí que el caminar retorna conjugado a lo impersonal, devenir imperceptible, devenir como todo el mundo, es decir singularmente, por el caminar. (Bardet, 2012: 85)

Caminar por la meseta chubutense es una experiencia que todos deberían hacer al menos una vez en la vida. El paisaje, que al principio parece monótono, empieza a develar sus tesoros a los ojos que se van haciendo al camino: el parche verde de una jarilla, el paso rápido de una lagartija, un cañadoncito húmedo donde se amontonan las plantitas más tiernas, una piedra que parece una joya entre el polvo, el silencio que viene envuelto en el viento que nunca deja de soplar (Marcha de los poetas y artistas, 2012, día 2)

Decimos no II (5/3/12)

El viento es la bandera.

Las sombras que resisten
bajo el sol
rodado
en la meseta flamean entre alas
abiertas.

El cielo con sus lonas
guarda el vuelo
necesario.

Nos ampara.

El viento es la bandera.

¿Escuchás como
lleva nuestra voz?

No pasarán



Día 2: El señor de la cabeza excavadora

por aquí
no pasarán.

El caminar retumba
en la meseta,
esa madre infinita
que improvisa la humedad
y el verdor
en lo reseco.

El viento es la bandera.

¿Escuchás como
lleva nuestra voz?

No pasarán.

Esta pala excavadora hace ver y oír la “racionalidad de la modernidad” (Leff, 2014) como el modo hegemónico de producir el mundo que capitaliza, mercantiliza y homogeneiza distintas formas de vida. Esta racionalidad científica, económica e instrumental legitima formas de apropiación y transformación económico-tecnológica de la naturaleza finitizada, devenida en recursos escasos y externalidades del proceso de producción. Esta voluntad de saber y poder que el conocimiento experto supo construir le ha dado lugar a la existencia de una “racionalidad insustentable” (Leff, 2014, 210). Se trata de una racionalidad indolente, como sostiene Boaventura de Sousa Santos, que domina el mundo por el desperdicio y la alienación de la experiencia humana. “El conocimiento puesto al servicio de la productividad y la ganancia ha roto la relación del saber con la trama de la vida. (...) convertido en soporte de la razón económica produce el desconocimiento del ser y proscribire la experiencia vivida como fuente del saber” (Leff, 2014: 221). Esta racionalidad avanza a medida que desterritorializa otras formas de vida.

Frente a esta racionalidad que marca su límite con la imposibilidad de dar respuestas a la crisis ambiental, la “racionalidad ambiental” emerge como la posibilidad y la potencia de crear ética, estética y políticamente otros modos de habitabilidad del mundo. Configura y constela territorios epistémicos y ecológicos de vida y sustentabilidad. Esta racionalidad es crítica respecto de que la modernidad pueda convocarse a la reflexión de sus bases teóricas, éticas e instrumentales. La racionalidad ambiental se presenta, antes que como un paradigma o un modelo axiomático, como un modo de pensar, un pensamiento comprensivo que territorializa una multiplicidad de “matrices de racionalidad” y se construye en un diálogo de saberes. Este diálogo de saberes hace contar como heterogeneidades componibles y disponibles a “saberes enterrados” y “saberes encarnados”, en proceso de emancipación, que territorializan otras formas de vida (Leff, 2014: 252), así como la emergencia y potencialidad de lo *aun no sido*, “lo todavía no”. La racionalidad ambiental territorializa nuevos mundos/modos de vida al abrirse al diálogo de saberes, es espacio creado y potencia creadora de verdades (colectivas) por venir. Emerge

del encuentro de racionalidades y de valores que no se cierran sobre lo ya dado, sino que se abren a la creatividad cultural de mundos de vida sustentables porvenir. La racionalidad ambiental acoge el germen de lo nuevo, líneas embrionarias, latencias que existen pero aún no ha encontrado su nombre.

Decimos no III (6/3/12)

Un amasijo que empuja al mundo
con su aliento
rueda en la voz que dice
no se toca.

Crece como un follaje de agua
urgente
en los bordes de la sombra
hermana
Marcha.

Los abrazos de los compañeros
prenden la voz
como se prende
el fuego.

Y en las chispas de luz
salta la forma
humana.

Pero el abrazo y la lengua
no tienen nunca
un solo cuerpo.

Vamos.

Decimos no IV. Poema diario para acompañar a los
caminantes contra la megaminería en Chubut
(8/3/12)

La tierra nos late en cada paso.
Desde el pulso empujamos
nuestra marcha.

Vemos flores simples en la planicie,
abrojos que se quedan
en la mirada.

Vida que ampara y nutre
vida,
la meseta es llena
de gracia.

Benditos nosotros,
los frutos de tu vientre.

Benditos nosotros que
sabemos tu nombre.

Lo decimos callados
y en voz alta.



Día 3: Cardumen



Día 4: ¡Pozo!

Lo decimos juntos
desde el cuerpo.

La tierra nos late en cada paso.

Decimos no
cuando el silencio
es gusano
que pudre la cosecha



Día 5: Los Caminantes

Estas manos entre manos que sostienen cuerpos, esta “tierra que late en cada paso” nos permite trazar otra línea de lectura a partir de las consideraciones de Judith Butler y su planteo acerca de la “ética de la cohabitación” como condición de existencia, preindividual, no contactual, plural, abierta.

(...) aun siendo distintos, estamos ligados entre nosotros y a procesos vitales que van más allá de la forma humana; y esta no es siempre una experiencia placentera o afortunada. Ver que la vida de uno es también la vida de los otros, aun cuando su vida sea y tenga que ser distinta, implica que los límites de uno son al mismo tiempo frontera y lugar de adyacencia, una modalidad de cercanía espacial y temporal y hasta de limitación con respecto a los otros. Además, el aspecto limitado y vivo del cuerpo es la condición de toda exposición al otro; del verse expuesto a la seducción, la pasión y el dolor; expuesto en formas que nos sostienen, pero también en otras que pueden destruirnos. La exposición del cuerpo nos muestra, por tanto, su precariedad (Butler, 2017: 111-112).

Siguiendo a Arendt, Butler enfatiza que, si bien, en alguna medida, podemos elegir en nuestro entorno cercano cómo y con quiénes deseamos compartir nuestra existencia, ningún humano tiene derecho a decidir qué poblaciones deberían vivir y cuáles no, no se puede “escoger con quienes cohabitar la Tierra” (2017: 114) puesto que “... cualquier elección acerca de quiénes pueden vivir y quiénes no [“cohabitar la Tierra”] es siempre una práctica genocida” (2017: 114) de este carácter no elegido de la cohabitación se deriva, según la lectura que hace Butler de Arendt, “la condición de nuestra misma existencia en tanto seres éticos y políticos” (2017: 114). En este sentido, “... la heterogeneidad de la población de nuestro planeta es una condición irreversible de la vida social y política” (2017: 115). Los seres con quienes cohabitamos la tierra “están antes de cualquier elección por nuestra parte y, por tanto, están antes de cualquier contrato social o político al que podamos llegar por medio de la deliberación y de nuestro libre albedrío” (2017: 115).

Butler plantea que esta cohabitación no elegida, plural y abierta que nos hace pertenecer a la tierra plantea un compromiso que ya no es solo antropocéntrico sino ecológico: La sostenibilidad de la Tierra (2017: 116).

Esta idea de la cohabitación no elegida implica que la población de nuestro planeta no sólo es irreversiblemente plural y heterogénea, sino que además estamos obligados a salvaguardar esta pluralidad y a hacer que se respete su derecho a habitar la Tierra y, por tanto, su igualdad. (2017: 116-117)

Por lo tanto, debemos exigir que esas vidas sean vivibles e iguales, que se sostengan las vidas humanas y no humanas sin considerar parcelas de humanidades que no merecen vivir y cuyas vidas no merecen ser lloradas.

Si tratamos de entender en términos concretos lo que significa comprometernos a preservar la vida del otro, nos veremos necesariamente enfrentados a las condiciones de vida del cuerpo, y por lo tanto a un compromiso no solo con la permanencia del cuerpo del otro sino con todas las condiciones medioambientales que hacen la vida vivible. (Butler, 2017: 120)

Nuestra condición de precariedad muestra que somos vulnerables y que nuestra vulnerabilidad está expuesta a ser preservada o destruida (Butler, 2017: 121).

(...) la precariedad es indisociable de esa dimensión de la política que se ocupa de la organización y protección de las necesidades del cuerpo. La precariedad expone nuestra sociabilidad, las dimensiones frágiles y necesarias de nuestra interdependencia.

(...) toda tentativa de manejar ciertas poblaciones implica una distribución táctica de la precariedad, que a menudo se expresa en

forma de una distribución desigual de esta, y esta establece cuáles son las vidas dignas de duelo y de protección y cuáles son las que no merecen esa consideración (...), y por tanto, en este sentido, son vidas perdidas, en su totalidad o en alguna parte concreta, y en consecuencia menos dignas de protección y apoyo. (Butler, 2017: 121)

Por lo tanto, Butler invita a pensarnos y pensar una ética desde y a partir de nuestra vulnerabilidad y precariedad, con lo cual debemos partir de nuestras condiciones sustentadoras e interdependientes de la vida (2017: 121-122). Nuestra “exposición a la precariedad” (2017: 124) nos enfrenta a luchar “en, desde y contra la precariedad” (2017: 124).

En este punto quisiéramos recuperar una lectura singular respecto a la “comunidad de los cuerpos” en Nancy. La lectura de Daniel Alvaro (2009) nos permite articular una conceptualización de la comunidad como apertura, como dis-posición, como exposición hacia, con, entre los cuerpos humanos y no humanos, orgánicos e inorgánicos, que nos posibilita proponer tensiones con el territorio. Sostiene Alvaro que, si bien cuerpo y comunidad son dos categorías centrales en el pensamiento de Nancy, rara vez aparecen articuladas de este modo. Es por ello que la lectura de Alvaro es una lectura que convoca a la reflexión de cada uno de los conceptos así como a una urdimbre de vínculos tejidos entre ellos. Nuestra lectura solo recupera una parte, la que contribuye a reflexionar el cuerpo ya que, como veremos, nos permite hacerla jugar con nuestra conceptualización de territorio desde la geografía crítica.

Según Alvaro, conceptualizar el cuerpo “en singular y no como una singularidad” conlleva a pensar el cuerpo como “un organismo cerrado, saturado de sentido o perfectamente acabado, puntual, fundado en sí y para sí mismo, esto es, sin relación con el afuera” (2009: 96). Su apuesta consiste darle al cuerpo su carácter singular y plural ya que la existencia de un cuerpo implica un con, un *entre* en nuestra lectura, una comunidad de cuerpos. Sostiene Alvaro que el discurso de Nancy no es un discurso *sobre* el cuerpo ya que no supone pensar el cuerpo y asignarle un sentido o una significación, clausurándolo. Pensamos esta comunidad de cuerpos humanos y no humanos como “co-tacto” (Alvaro, 2009: 104) ser “entre-varixs” (Alvaro, 2009: 106) que resiste y desborda de cualquier forma dada de lazo social como forma homogeneizada y homogeneizante. El discurso de Nancy, dirá Alvaro, es un intento de disponer esa “extrañeza” llamada cuerpo situándola por fuera de toda “dialéctica significante” (Alvaro, 2009: 103). Estos cuerpos -esta comunidad de todos los cuerpos abierta, expuesta- resisten cualquier clausura significativa, exigen su creación. “¿Cómo pensar o volver a pensar la “comunidad” en términos de co-existencia, es decir, según la modalidad elemental de la exposición, sin por ello someter su exigencia a una figura identificable? ¿Cómo permanecer en la estela de un pensamiento acerca del “estar-en-común” prescindiendo de todos nuestros esquemas o modelos “comunitarios”? En última instancia, ¿cómo

pensarnos difiriendo indefinidamente toda limitación de sentido para este “nosotros?” (Alvaro, 2009: 103).

Los cuerpos son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar, sin *ahí*, sin un ‘aquí’, ‘he aquí’, para el éste. El cuerpo-lugar no es ni lleno ni vacío, no tiene afuera ni adentro, como tampoco tiene partes, totalidad, funciones, o finalidad. Áfalo y acéfalo en todos los sentidos, si se puede decir así. Mas es una piel diversamente plegada, replegada, desplegada, multiplicada, invaginada, exogastrulada, orificiada, evasiva, invasiva, tensa, relajada, excitada, pasmada, ligada, desligada. Bajo estos modos y bajo mil otros (aquí no hay ‘formas a priori de la intuición’, ni ‘tabla de las categorías’: lo trascendental está en la indefinida modificación y modulación espaciosa de la piel), el cuerpo da lugar a la existencia. (Nancy en Alvaro, 2009: 103)

La pregunta de Nancy por la comunidad y los cuerpos (...) piensa la igualdad y la experiencia de la libertad. Como dice Alvaro, la existencia en común no puede posponer un pensamiento, una reflexión sobre la praxis política. Este debate sobre la comunidad también implica una instancia política, que según Alvaro, en Nancy, se trata de pensar la política como “deferente, respetuosa a la vez de la igualdad inconmensurable y de la diferencia irreductible de los cuerpos” ya que, como dice Nancy, “la política empieza y termina en los cuerpos”¹⁷⁶ (Alvaro, 2009: 111).

Comunidad de los cuerpos: comunidad de todos los cuerpos. “La igualdad es la condición de los cuerpos. ¿Hay algo más común que los cuerpos? Antes que cualquier otra cosa, ‘comunidad’ quiere decir la exposición desnuda de una evidencia banal, igualmente sufriente, gozante, temblorosa.” (Nancy en Alvaro, 2009: 110)

¹⁷⁶“Para Nancy, tampoco se trata de zanjar esta cuestión reconduciendo el pensamiento en la dirección de una interpretación biopolítica. Entre otras razones, pero principalmente, porque desde su perspectiva la noción de “vida” es insuficiente para dar cuenta de la totalidad de lo existente. Según afirma Nancy: “El ‘mundo’ sería una noción más precisa: un ‘mundo’ como reverso de un ‘cosmos’ y como cuidado (duelo y espera) de una ‘totalidad de sentido” (Nancy en Alvaro, 2009: 111) El mundo es siempre “mundus corpus”, mundo de todos los cuerpos, inanimados, animados, sintientes, hablantes, pensantes, pesantes. El mundo mundial, es decir mundializado, es el mundo de la “techné de los cuerpos” o, más exactamente, de la “ecotecnia” ” (Alvaro, 2009: 111).

"Decimos no". Poema diario para acompañar a lxs
cumpas que marchan contra la megaminería (9/3/12)

VI

Los días se empecinan en las hojas del sol
y las palabras.

Escucho a los pequeños peces
moviendo el mar
entre las olas.

Hablan con sencillez
la verdad del agua.

Avanzan.

El tercer día es el remanso
y una flecha blanca.
La tibieza tallada por las nubes
la llevan florecida
entre los pasos.

El camino es un sentido
y la punta de una flecha
que nos llama.

Marchan.

No están lejos.

Una a uno
iguales,
marchan juntos.

Flores tempranas
del viento.

Están llegando.

Antes del otoño se esparcen
en enjambre de sangre
que bulle.

Caminan.

Y caminamos con ellos.

En la hondura de la luz
los imagino
con los huesos de un animal
que vuela.



Día 6: Ellas

Singularizar el cuerpo femenino entre esta comunidad de cuerpos. “Benditos nosotros, los frutos de tu vientre” una mujer embarazada que en su vientre lleva el dibujo de América. Parir otra América, materner nuevas luchas ¿Qué invenciones de América deseamos abortar? “La tierra es nuestra madre”. Cuerpo que puede reproducir la vida, “la posibilidad de vivir” para hacer nacer

vida y para hacer nacer fuerza de trabajo (Federici, 2016, 408). Sin embargo, cuando se trata de reproducir la vida humana (y no humana) la pregunta clave que hace Federici es “¿para qué o en función de qué se quiere valorizarla/o?, ¿valorizarla por sí misma/o o para el mercado?” (Federici, 2016, 408) (Véase Weinstock, 2014)

Decimos no VII. Último poema de la serie (10/3/12)

Sostenemos la noche
con la luz que nos lleva
hasta casa.

Nos movemos.

La gente que se aquieta
deja sus ojos ciegos.

¿Cómo volarás sin ojos
bajo la lluvia,
cerca del relámpago
que hiere?

La tierra es nuestra madre.

¿Derramarías toneladas de ponzoña
en su vientre?

¿Llagarías las úlceras en su pecho
abierto?

Con palabras dulces
la acariciamos,
con palabras verdaderas
la defendemos.

¿Qué coraje tendrán los roedores
en la noche cargada
de estrellas?

A la cabeza que se decapita
no la revive el sombrero.

En la vigilia que rueda
nosotros caminamos.

Decimos no.

Escuchen.

Decimos no.



Día 7: Cabecitas de Viento

Día 8 (final): ¡Gracias!



La última imagen, un abrazo; el último poema, “Escuchen. Decimos No”; abrazar y cuidar la vida que está al lado, como práctica entre quienes caminan mientras se regalan poesía en cada paso; abrazar y cuidar la vida que viene, después.

En febrero de 2012, entre el Famatina y la organización de la marcha, se conforma la Unión de Asambleas Patagónicas que viene a reforzar la resistencia en esta zona y a engrosar la multiplicidad de asambleas y convergencias interasamblearias de la UAC (Unión de Asambleas ciudadanas), tales como ASANOA (Asambleas del norte argentino).

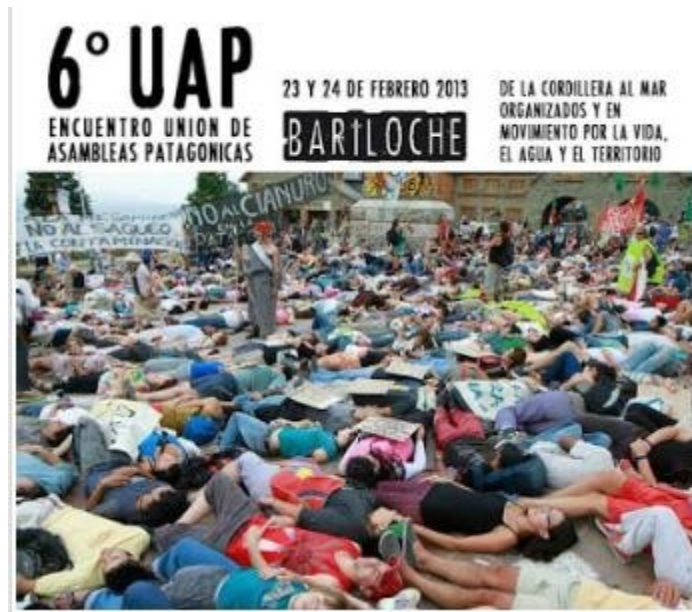


Figura 44: 6° Encuentro UAP (www.noalamina.org).



Figura 45: Flyer UAP (www.noalamina.org).

En abril de 2012, luego de la Marcha de los poetas y artistas, se conforma la Asamblea Cordillera, meseta y costa de Chubut y en agosto de ese mismo año se conforma la Unión de Asambleas Ciudadanas del valle y la costa de Chubut contra la megaminería.

Culminada la exitosa marcha de Poetas y Artistas que unió costa, meseta y cordillera, nos reunimos alrededor de 40 personas oriundas de Dolavon, Puerto Madryn, Trelew y Rawson en la biblioteca popular Rodolfo Walsh para hacer un balance de la actividad y mirar a futuro. La palabra asamblea venía dando vueltas desde hacía un tiempo. Enseguida comenzaron los intercambios de opiniones y las preguntas. ¿Qué es una asamblea?

¿Cómo funciona? Las respuestas de algunos compañeros con experiencia iban disipando las dudas y los aportes de dos integrantes de la Asamblea de Vecinos Autoconvocados por el No a la Mina que residen en la zona explicaron como se organiza una asamblea de ciudadanos. Horizontalidad, democracia directa, participación de amplios sectores sociales, la asamblea es soberana, libre de partidismo. Las palabras surgían e iban enriqueciendo el debate. “No hablemos todos a la vez” decía un compañero. Otro tomó lápiz y papel y comenzó a moderar. Cada uno a levantar la mano y a esperar el turno para decir lo suyo. Las mociones con ideas iban y venían. Ya actuábamos como una asamblea. Hasta que llegó la primera moción de orden a tratar. “¿Queremos realmente conformarnos como asamblea?” La pregunta debía ser respondida por los presentes. Las decenas de manos se alzaron y por voto unánime nació la UAC del valle y la costa de Chubut. Un largo y emocionante aplauso cerraba la primera decisión soberana de la asamblea. Después se discutiría el nombre, los días de reunión y otros detalles (Fuente: Mach /Renace. Disponible en: <http://renace.net/?p=1932>.)

Esta asamblea nace de la coalición de diferentes grupos y organizaciones sociales que pueblan el valle y la costa de Chubut, y deciden exponer sus cuerpos ante la posible derogación o modificación de la Ley 5001. Esta forma de con-formarse se presenta como apertura y creación de formas de emancipación.

La asamblea se concibe para dar respuesta a los distintos grupos y organizaciones sociales que se formaron en el valle y en la costa. La posible derogación o modificación de la ley 5001 y el avance de las corporaciones transnacionales de la megaminería hidrotóxica a cielo abierto están en la agenda de trabajo de esta flamante asamblea. Sin dudas el camino asambleario es un desafío difícil, pero su construcción amplia, horizontal y democrática, lo convierten en una herramienta política sólida para poder resistir el avance del extractivismo a gran escala, recuperar los lazos de solidaridad inter-generacional y construir nuevas formas de participación ciudadana que dejen de lado las miserias que suelen ostentar los partidos políticos. La Unión de Asambleas Ciudadanas es un claro ejemplo de esto. La asamblea debe ser una construcción colectiva, sin liderazgos ni personalismos, con el horizonte puesto en la defensa de los bienes comunes, los ecosistemas y la dignidad humana. Con la asamblea se abre una puerta para crear nuevas formas de emancipación. Dependerá de todos nosotros darle significado, alcance y proyección en el tiempo. (Fuente: Mach /Renace. Disponible en: <http://renace.net/?p=1932>)

Frente al inminente tratamiento del marco regulatorio que pretende derogar la Ley 5001, en Dolavon se conforma la Unión de de Asambleas Ciudadanas de Chubut (UAC-Chubut) como espacio de articulación inter-asambleario

El sábado pasado, más de setenta vecinos con mandato de sus asambleas de base ratificaron el plan de lucha contra el marco regulatorio que en estos días pretende tratar la legislatura provincial, burlando la vigente ley 5001 que actualmente prohíbe este tipo explotación minera con utilización de grandes cantidades de agua, explosivos y tóxicos. Estuvieron representadas la Asamblea Ciudadana de Dolavon, la Asamblea de Vecinos Rawson-Playa, la UAC del valle, costa y meseta de Chubut, los Foros Ambientales y Sociales de la Patagonia presentes en Comodoro Rivadavia, Puerto Madryn y Trelew; Asambleas de la meseta y de la ciudad de Trelew, y la histórica Asamblea de Vecinos Autoconvocados por el No a la Mina de Esquel, entre otras organizaciones (Fuente: www.noalamina.org).

Este espacio que se abre “entre todas las asambleas de Chubut” define un plan de lucha en el que se decide, entre otras cosas, mantener “la presencia en legislatura provincial los martes y jueves durante las sesiones y reunión de comisiones legislativas para vigilar el accionar de los diputados” frente al posible tratamiento de este marco regulatorio; darle carácter provincial a la marcha de los días 4; apoyar las marchas de los 1º de cada mes en Rawson, por

el carácter estratégico que tiene la capital provincial en esta lucha; ratificar “la voluntad de hacer valer la decisión popular manifestada en el plebiscito de 2003 en Esquel, los derechos de consulta previa, libre e informada; y la preexistencia de los pueblos originarios ante el estado provincial” (Fuente: www.noalamina.org).

e. En la 40, les cantamos las 40



Figura 46: Flyer En la 40 te cantamos las 40 (Prensa UAC)

El 12 de octubre de 2013, se realizó una intervención simultánea de información y denuncia contra el extractivismo, a lo largo de la ruta nacional 40, ruta emblemática en los conflictos socioambientales en torno a la extracción del mineral, puesto que corre paralela a la Cordillera de los Andes y está atravesada por corredores bioceánicos (Argentina-Chile), diseño que forma parte de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA) para facilitar el ingreso, egreso y traslado de materias primas, insumos, camiones y sustancias tóxicas de los yacimientos. De allí que, primero en algunos tramos y luego como extensión de su nominación, las resistencias lo han nombrado “corredor minero”¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Nombrar “corredor minero” a toda la Ruta 40 resulta una sinergia extractiva por la que el territorio deviene una red de ductos para el tráfico material y simbólico. Solapado a esta disponibilidad desmesurada del territorio (Arias Toledo, 2009), que las asambleas nombran “la ruta del extractivismo”, también se nombra “la ruta de la resistencia”.

Permitir una comunicación más fluida y mejor conectividad a ambos lados de la frontera, a lo largo de esta ruta se encuentra una gran cantidad de yacimientos con gran potencialidad minera, de lo que es dable inferir que en el futuro eso puede tener un desarrollo importante desde el punto de vista minero. Se vincula con Bolivia con toda la zona de Uyuni, donde también existe un amplio potencial minero, por lo tanto es un eje fundamental para la minería. (Fragmento del proyecto de “Pavimentación de la ruta nacional 40 Corredor Minero Límite con Bolivia” Ministerio de Planificación Federal, IIRSA, Responsable: Liliana Benitez) (En Antonelli, Cerutti, Marín, Orellana, 2015) (Véase capítulo 2).

Sin embargo, la consigna de esta acción simultánea abre a pensar violencias y violentamientos de norte a sur y de este a oeste, tomando la ruta 40 como territorio que, desterritorializándose de su utilidad extractivista, se vuelve trama que circula y permite, en movimientos y desplazamientos, visibilizar el rechazo al modelo de saqueo y contaminación establecido por el actual neo-extractivismo progresista y visibilizar propuestas de las diferentes asambleas socioambientales o movimientos socioterritoriales que, en distintos puntos de la red, están resistiendo estos avances. En la simultaneidad de la acción irruptiva (Fig. 46) la Ruta 40 se reterritorializa como la ruta del *NO al saqueo y la contaminación* y la ruta del *SÍ a la vida*, de acuerdo con los 40 reclamos y propuestas presentadas por diferentes asambleas y colectivos socioambientales.

¡Circulen! No hay nada que mirar. La policía dice que no hay nada que mirar en una calle, nada que hacer sino circular. Ella dice que el espacio de la circulación no es más que el espacio de la circulación. La política consiste en transformar ese espacio de circulación en espacio de manifestación de un sujeto: el pueblo, los trabajadores, los ciudadanos. Consiste en refigurar el espacio, lo que es posible hacer, ver y nombrar en él. Es el litigio instituido en la partición de lo sensible. (...) (Ranciére en Didi-Huberman, 2014: 90)

Judith Butler plantea que una “política de la alianza” se apoya en una “ética de la cohabitación” (2017: 75). Siguiendo a Arendt, sostiene que la política puede pensarse como “espacio de aparición” (2017: 77-78). Si la acción crea el espacio y su localización (Arendt en Butler, 2017), Butler agrega que esta acción se sostiene, se apoya en, por y *entre* cuerpos. “Los soportes materiales de la acción no son solo parte de ésta, sino que ingresa como materialidades por las que se lucha” (2017: 81).

Es algo que se percibe claramente cuando pensamos en los cuerpos que actúan juntos. Ningún cuerpo establece el espacio de la aparición, pero esta acción, este ejercicio performativo, solamente se da entre cuerpos, en un espacio que constituye la brecha *entre* mi cuerpo y el cuerpo de los otros. Mi cuerpo, por tanto, no actúa en solitario cuando interviene en la política. De hecho, la acción emerge del entre, de una figura espacial que designa una relación que nos une al tiempo que nos diferencia. (Butler, 2017: 81)

La acción plural convoca y constituye este espacio de aparición (Butler, 2017: 82). Este “espacio de aparición” hace ver una acción plural que lo convoca y lo constituye (Butler, 2017: 82).

(...) la acción aliada ocurre entre quienes participan en ella, y este espacio intersticial no es algo ideal o vacío. Es el espacio de la sociabilidad y el apoyo, el espacio en que se da forma a una sociabilidad que no puede reducirse nunca a la perspectiva de la

persona y que depende de estructuras sin las cuales no habría vida duradera y digna de ser vivida. (Butler, 2017: 88)

Este espacio nuevo ocurre como un intersticio, un *entre* los cuerpos. Un espacio nuevo, un nuevo intersticio entre los cuerpos (Butler, 2017, 89).

Butler encuentra “en la calle” la posibilidad de esa reunión de “vidas precarias”, creación de una alianza que permite “poder reclamar un espacio de aparición” (2017: 90). Este espacio de aparición, efecto de la acción, marca la exigencia y existencia de la igualdad y solo se activa y se mantiene a partir de relaciones igualitarias. En tal sentido, sostiene la autora, tal exigencia de igualdad no se verifica en la palabra sino en el aparecer juntxs de los cuerpos “cuando con sus propios actos crean el espacio de aparición” (Butler, 2017: 90).

5.2.2. De montajes y ritmos: producción y circulación de información y conocimiento de manera colaborativa e intercultural

En esta otra línea que intentamos dibujar quisiéramos considerar el movimiento autogestivo de producción y circulación de información y conocimiento a medida que la megaminería avanza y las resistencias se multiplican.

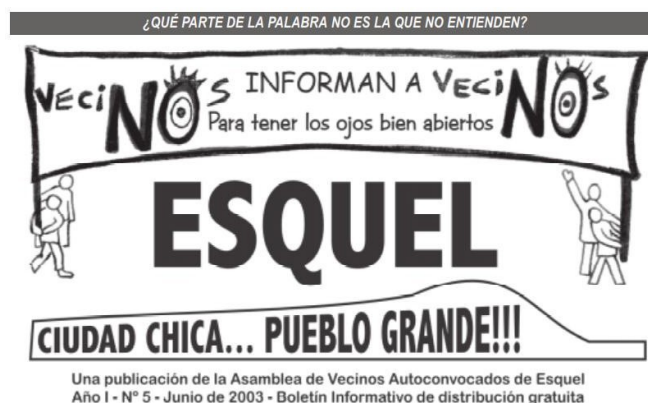


Figura 47: Cartilla informativa Vecinos informan a vecinos. Junio de 2003.

En un primer momento consideramos, en Esquel, la emergencia de cartillas informativas “Vecinos informan a vecinos” como dinámica singular que acompaña a la asamblea desde diciembre de 2002, fecha próxima a las primeras reuniones que, de acuerdo con la cronología elaborada por la asamblea, se remontan a octubre de ese año. El nombre de estas cartillas actualiza una dinámica de comunicación horizontal *entre* vecines que cohabitan el territorio; la proximidad espacio-temporal que abre la palabra “vecinx” actualiza lazos de solidaridad, cooperación, responsabilidad y confianza frente al discurso empresarial. La riqueza de ese saber autogestionado y de cierta literatura construida a partir de la producción de un “discurso científico crítico”, como postula Mirta Antonelli (2009), o un “saber contraexperto”, como postula

Svampa (2008), ha colaborado en la elaboración de estas cartillas y volantes informativos, en virtud de la necesidad de informar, alertar y denunciar respecto de las consecuencias negativas que esta minería tóxica provoca. La experiencia de Esquel despierta otras comunidades, ya que no solo (re)produce un saber autogestionado, sino que hace explícitas -construye en relato- sus metodologías de construcción de ese NO como acto de resistencia y creación *entre* “nos” -no y nos que se hacen visibles a partir de cierto destaque de la palabra “vecinos” en el título de las cartillas-. Esta resistencia com-parte y *entre*- parte las formas y herramientas que (re)crea y hace nacer como metodologías de conocimiento y producción de información de manera colaborativa e intercultural. En este sentido, estas cartillas abren otro reparto de voces y miradas en torno a la actividad extractiva, allí donde la complicidad y especulación *entre* la publicidad y la información pro-minería venden los beneficios que promete esta actividad -los llamados “espejitos de colores”.

Las movilizaciones socioambientales son proclives a desarrollar formas de acción directa y nuevas estructuras de participación flexibles, no jerárquicas, que subrayan la horizontalidad y la profundización de la democracia. En este marco, cobra centralidad la forma asamblea, con las características actuales, esto es, como un espacio político extraordinario en el cual convergen desobediencia civil y democracia directa (...) cuya composición refleja un carácter heterogéneo y multisectorial, con una marcada presencia de clases medias y, en muchos casos, de sectores profesionales (docentes, técnicos, entre otros), encargados de proponer o de elaborar un saber contraexperto, a fin de confrontar con el discurso dominante (Svampa, 2008: 99).

<p><i>Las movilizaciones: haciendo camino al andar</i></p>	<p>Con asambleas y marchas de una multitud de esquelenses, los vecinos autoconvocados de esta ciudad nos oponemos rotundamente a que se instale una mina con su planta de tratamiento de minerales que usará cianuro para separar el oro y la plata de las entrañas de nuestras montañas a 9 km en línea recta desde la ciudad.</p>	
<p>En esta ciudad de 30 mil habitantes, nos arremangamos para desarrollar una construcción colectiva e independiente del gobierno y las empresas extranjeras y locales respecto de su manera de explotar a cualquier precio nuestros recursos naturales: el agua, el suelo, los bosques, la fauna, el aire, en definitiva todo lo que identifica a la Patagonia como un lugar verdaderamente único, con una naturaleza privilegiada y admirada, a la que nos sentimos unidos como parte de ella.</p>	<p>La reacción en contra de la mina atraviesa y contiene a todo el espectro de la sociedad esquelense: empleados y desocupados, maestros y obreros, jubilados y jóvenes, nativos de la ciudad y sus hijos adoptivos, comerciantes, profesionales, prestadores turísticos, de todas las corrientes políticas y condición social.</p>	<p><i>Nosotros y la naturaleza: un destino común</i></p>

Figura 48: Fragmento de Cartilla “Vecinos informan a vecinos”, diciembre de 2002.

A lo largo de las páginas de este trabajo, hemos recuperado en diferentes momentos fragmentos de estas cartillas cuya dinámica de producción y circulación autogestionada nos ocupa singularmente en este apartado. Si bien no contamos con la totalidad de la producción debido a que forman parte de estos *documentos monumentos supervivientes*, conforman, en nuestra lectura, una muestra significativa de esta manera de hacer circular gratuitamente, compartir -y cuidar- de mano en mano, entre manos, información actualizada producida *entre* y para vecinos como práctica de colaboración intercultural que cuenta, *entre* sus aportes, con una masa crítica de expertxs y profesionales que cuestionan este modelo. En este sentido, esta manera de hacer información y abrir un espacio de circulación, que podemos inscribirla dentro del género periodístico, hace lo que Bajtín ha denominado “memoria creativa” del género:

El género es siempre el mismo y otro simultáneamente, siempre es nuevo y viejo, renace y se renueva en cada etapa del desarrollo literario y en cada obra individual de un género determinado. En ello consiste la vida del género. (...) El género vive en el presente pero siempre recuerda su pasado, sus inicios, es representante de la memoria creativa en el proceso del desarrollo literario, y, por eso, capaz de asegurar la unidad y la continuidad de ese desarrollo. (Bajtín en Olmos, 2006: 188)

LAS "CONSULTAS POPULARES"

DE MINERO establece un periodo de el poder politico-minero pueda iniciar las vinculantes" por zonas o localidades.ificación encubierta y una forma de regir en pequeñas poblaciones el voto de falsas promesas de trabajo, dádvas los pobladores, que decidirían con su ro de poblaciones más alejadas pero as por la contaminación de acuíferos y especialmente en el caso de la minería de

ión provincial, además, no sería legal r zonas y referidas a emprendimientos ya que solo está permitido consultar AS DE LEY y la consulta deberá ser OVINCIAL.

pezaron a correr con la promulgación uzzu el 28/11, con lo que ya en abril de odrían estar comenzando sus O LAS DETENEMOS ANTES.

Provincia del CHUBUT

mas del 20% de la superficie de Chubut en manos de corporaciones mineras, rmineras. Oro, plata, plomo y uranio son erales a extraer.

¿POR LA NULIDAD DE LA LEY MINERA Y EL TRATAMIENTO JUSTO DE LA LEY PROPUESTA POR LAS ASAMBLEAS!

¡SUMATE A LAS ACCIONES LOCALES O PROVINCIALES PARA SALVAR CHUBUT DE LA MEGAMINERÍA!

¿VAS A PERMITIR QUE LAS CORPORACIONES MINERAS LEGISEN Y GOBIERNEN EN CHUBUT?

¿O LUCHARÁS JUNTO A TUS VECINOS PARA TIRAR ABAJO ESTA LEY TRUCHA?

**LA INFORMACIÓN ES NUESTRA FORTALEZA
NO TIRES ESTA CARTILLA
¡COMPARTILA CON OTROS VECINOS!**

VeciNOs informan a VeciNOs
Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel
Año 12 - N° 30 - Diciembre 2014

LA LEGISLATURA DE CHUBUT LE ABRE LAS PUERTAS A LA MEGAMINERÍA A PARTIR DEL 29 DE MARZO DE 2015

LA NUEVA LEY DICTADA POR LAS CORPORACIONES MINERAS Y APROBADA EN SESIÓN FRAUDULENTE EL 25 DE NOVIEMBRE HABILITA LA EXTRACCIÓN DE MINERALES METALÍFEROS Y RADIOACTIVOS EN TODA LA PROVINCIA

La ley de prohibición de la megaminería propuesta por las Asambleas de Chubut mediante INICIATIVA POPULAR, y que debía tratarse en dicha sesión legislativa, fue sustituida por otra en la que se dejó únicamente su artículo primero, cambiando el resto por otros, redactados esa misma tarde siguiendo indicaciones de las mineras, como quedó probado en la foto que muestra al diputado Muñiz recibiendo instrucciones de un gerente minero.

Figura 49: Fragmento de Cartilla “Vecinos informan a vecinos”, diciembre de 2014.

Como sostiene la cartilla de diciembre de 2014, esta manera de hacer y sostener redes compartidas de información, una de las “fortalezas” de la asamblea, se complementa con lo que Lazzarto ha llamado “cooperación de cerebros” a distancia (2006). Esto es, la construcción de red de redes en internet a partir de la presencia, visibilidad y enlace de la resistencia en la página www.noalamina.com y las redes sociales Facebook y Twitter, redes que abren a otras redes y que construyen y sostienen una agenda informativa de las resistencias, en sus luchas, conflictos y victorias que, muchas veces, no tienen lugar en medios de comunicación hegemónicos y no forman parte, en lo cotidiano, de lo que puede llegar a ser materia de noticia (Antonelli, 2007).



Figura 50: Cartilla informativa Vecinos informan a vecinos. Junio de 2003.

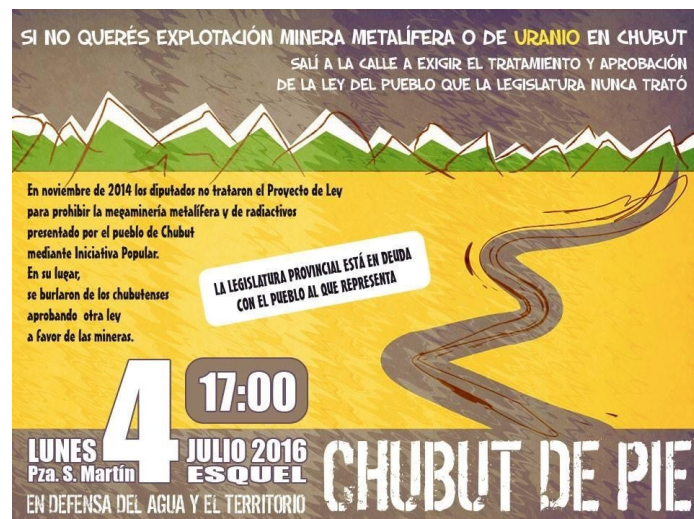


Figura 51: Convocatoria en Defensa del agua y el territorio (facebook.com/noalaminaesquel).

La Asamblea de Vecinxs Autoconvocados en Esquel, en la construcción y sostenimiento de ese NO, (re)crea y actualiza dispositivos de información y difusión a partir de cartillas, de sitios en internet y de la oficina del NO en la ciudad que se sostiene con el aporte voluntario de vecines.

A medida que el conflicto se provincializa y las resistencias se multiplican, estas publicaciones también se diversifican. En este sentido, mencionamos la publicación “¿Guanacos vencidos?” Se trata de una publicación elaborada por el Equipo Diocesano de Pastoral Aborigen Diócesis de Comodoro Rivadavia-Chubut con el aporte de Denali De Graf y Luis Manuel Claps que circuló entre los vecinos de la meseta a partir de junio de 2011. Esta publicación presenta el proyecto Navidad, sus promesas e impactos, caracteriza la empresa “propietaria” del proyecto y hace memoria de la resistencia en Esquel (Véase Cohen Arazi, 2014).

Estos modos de producción y circulación de información también se han ido transformando al ritmo de estas resistencias. En este sentido, encontramos la emergencia de la radio Comunitaria Kalewche (FM 90.9) nacida en Esquel, al pie de la Cordillera de los Andes, en manos de integrantes la asamblea, como espacio de producción, discusión y difusión de la lucha de Esquel, de la provincia y de otras redes de resistencia con las cuales articulan (espacios que exceden este trabajo) que a su vez cuenta con la colaboración de voces expertas críticas; y como lugar de archivo para conservar diferentes producciones de la asamblea¹⁷⁸. Se trata de una radio “abierta y libre”

Kalewche FM se propone como un espacio alternativo que impulse y promueva las voces colectivas de la comunidad, una radio operada por la comunidad, para la comunidad y que trate cuestiones importantes que surjan desde la comunidad, ya que es precisamente para darle voz a la gente por lo que nace la idea, entre un grupo de amigos y vecinos de Esquel, de crear una radio comunitaria (www.kalewchefm.org. Destaque original)

De manera que, como las cartillas, la oficina, la página web y redes, la radio también abre un espacio, un nuevo reparto de voces y miradas que abraza, hace parte y entre-parte a aquellxs que en otros medios (des)aparecen, sin voz y sin nombre, y que en esta radio pueden aparecer y cobrar figura.

En Kalewche FM hay un alto grado de participación de la gente, tanto en la organización general como en la producción de los programas. La radio comunitaria brinda a la gente, especialmente a aquellos con menores posibilidades de acceder a los medios de comunicación, la posibilidad de participar en los diferentes ámbitos de la radio. Al igual que el Kalewche, un barco de la mitología mapuche que recoge a los muertos en el mar para darles una nueva vida a bordo, Kalewche FM «La Nave de los Locos» reúne a los sin voz y promueve las voces colectivas de la comunidad. En la Nave de los Locos hay lugar para todos quienes tienen algo para decir y compartir:

178Al momento de nuestra visita a la radio, Fernanda, una de las asambleístas impulsoras de este proyecto radial, nos comentó el proyecto de construir un lugar específico en el primer piso donde funciona esta radio que pudiera conservar materialidades históricas de esta lucha.

Vecinos Autoconvocados por el No a la Mina Comunidades mapuche / Adolescentes y jóvenes / Sindicatos y grupos de trabajadores y obreros Asociaciones barriales y vecinales / Autoconvocados de diferentes ámbitos y grupos minoritarios de reivindicación. (www.kalechefm.org)

De manera que esta radio se propone como espacio de producción de información y producción de conocimiento para compartir y multiplicar información; por ello, alienta “la producción radial local”. La asociación Kalewche, organización que gestiona la radio, tiene entre sus objetivos promover actividades culturales y alentar proyectos socio-educativos en sus territorios cercanos; realizar talleres, cursos, capacitaciones; contribuir en la recuperación del mapuzungun; promover la comunicación de base, horizontal y plural (www.kalechefm.org).

Como afirma Fernanda, asambleísta y parte del equipo que le dio vida a la radio Kalewche, vestida con su remera que deja leer “de la cordillera a la costa No a la Mina”:

Este proyecto de radio comunitaria está íntimamente ligado a la historia de Esquel, lo que sucedió con la resistencia en contra de la megaminería que se gestó por allá por 2002-2003 y nos dimos cuenta que una radio es una herramienta sumamente útil para difundir cuestiones sociales, que en Esquel no había un medio que estuviese en manos de la gente, en manos de la comunidad y entonces, sí, se podría decir que la radio comunitaria Kalewche nace un poco ligada al movimiento social del No a la Mina y, naturalmente, abarca muchas más cosas. Se podría decir que a partir de una necesidad de contar con una voz propia, un medio de comunicación que pudiésemos gestionar los mismos vecinos, esa necesidad se convierte en acción y así nace la radio comunitaria Kalewche

(Disponible en: www.youtube.com/watch?v=u7AworQiYrA&t=168s
Desgrabación personal)

En este sentido, esta radio potencia otros modos de habitar y alternar la palabra *entre* quienes hablan y escuchan, haciendo de la radio un espacio horizontal y plural.

5.2.3. De montajes y ritmos: hacer aparecer pueblos de pueblos

Este tercer momento marca la emergencia y apertura de nuevas configuraciones subjetivas que nacen en y *entre* estas formas de/en resistencia. Este análisis se abre con el libro *Todos dijimos NO* que ingresa en esta otra producción de literatura que podríamos destinarla, en principio pero no de modo exclusivo, a niños y jóvenes; y por otra parte, analizamos el relato de la emergencia de la Iniciativa Popular.

a. Todos dijimos NO

¿Y qué les dijo el pueblo? No es no

Pero ¿sabes qué es lo que pasa? que después la historia siguió creciendo y que muchos se fueron (...) y otros nacieron. A ellos hay que contarles la historia, me entendés. Nosotros nos vamos a ir también (...) pero si tenemos que tener en cuenta la cantidad de borregos que nacieron desde aquel entonces (...) Que levanten las manos todos los que tienen menos de 10 diez años (...)
Estos pibes llevan la historia en sus propios cuerpos (...) No importa cual historia sea, una de las 11 065 o todas juntas.
La historia no es una única historia, fueron 11 065 historias diferentes (...) eso dio pie a muchas historias más.

(Fragmentos de palabras y canciones de Murga La 23. Disponible en: <https://soundcloud.com/kalewchefm/murga-la-23>)

*¿Será porque soy nacido al abrigo de los cerros?*¹⁷⁹
(Tres Cerros, 2012)

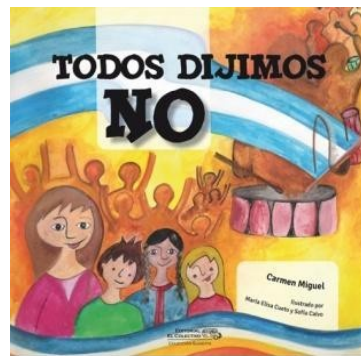


Figura 52: Todos dijimos No, 2012. Ed. El Colectivo.

Este cuento nace en el marco de un proceso asambleario de resistencia frente al avance de la megaminería en la provincia. Específicamente, la historia cuenta el acontecimiento del “No a la Mina”, consigna de lucha colectiva y compartida, “palabra-luciérnaga (...) saber-luciérnaga (...) imagen-luciérnaga (...) superviviente”, “luz menor” que aparece, emerge y se propaga pese a todo, con sus intensidades e intermitencias, en red de redes de resistencia, en efecto, con NO al emprendimiento minero Cordón de Esquel, en el año 2003¹⁸⁰ (Didi-Huberman, 2012: 101-105-107). El cuento aparece en el año 2012, nueve años después de este histórico plebiscito, 10 años después del inicio de la lucha, en un contexto de intensa conflictividad en Esquel y en la provincia.

¹⁷⁹ Presentación del libro Todos dijimos NO (07/ 0/12) Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=EHOQsgwbaFM>

¹⁸⁰ Como ya hemos mencionado anteriormente, estudiamos este acontecimiento en nuestro Trabajo Final de Licenciatura en Letras (FFyH-UNC) titulado El acontecimiento “No a la Mina” en Esquel: Resistencia, creación y control de otro(s) mundo(s) posible(s). 2010.

Entonces pensé en proponerle la idea a una contadora de cuentos que pudiera contar esa historia con los artificios literarios necesarios para que se transformara en un relato atractivo y adecuado para pequeños lectores. Así encontré a Carmen Miguel, docente y escritora local que, además, había sido protagonista de los primeros tiempos del NO A ALA MINA junto a su familia. Recuerdo haberle planteado la siguiente consigna: “Carmen, escribí la historia del no a la mina como para contársela a Hilario (su nieto más chico, que tenía cinco años en ese momento y era amigo de mi hijo, ambos niños nacidos después del 2003)”. (Corina Milán, Mimeo, 2014)

De una parte, el cuento hace memoria de otro relato destinado, en principio a niños y jóvenes, *La fábrica es del pueblo* (2009), que cuenta el conflicto y la recuperación de la fábrica Zanón, ubicada en la provincia de Neuquén. Por otra parte, hace aparecer la voz de niños y jóvenes que han crecido en el marco de la resistencia y de este proceso asambleario. En este sentido, reflexiona sobre la potencia de la práctica de la conversación, la oralidad cotidiana, como modo de conocer y compartir *entre*. El cuento registra, de algún modo, cómo la pregunta –la curiosidad y su inquietud– y la escucha abren otros modos de estar en común. El espacio del cuento vuelve visible y decible, como lugar heterogéneo, saberes e ignorancias diversas, plurales que se com-parten, entre-parten y se re-parten.

Primera pregunta

(...) todo comienza (...) con la curiosidad y con la pregunta que esa curiosidad despierta. (...) Saber preguntar, saber cuáles son las preguntas que nos estimulan y estimulan a la sociedad. Preguntas esenciales salidas de la cotidianeidad, pues es allí donde están las preguntas. Si aprendiésemos a preguntarnos sobre nuestra existencia cotidiana, todas las preguntas que exigen respuesta y todo el proceso de pregunta-respuesta que constituye el camino del conocimiento comenzaría por esas preguntas básicas de nuestra vida cotidiana, por esos gestos, por esas preguntas corporales que el propio cuerpo nos hace (...)

(Freire y Faundez, 2013)

Es la historia de dos niños, Hilario y Nahuel –nombre que hace memoria y actualiza la presencia indígena en la provincia y en la lucha. Hilario abre la historia, observa y escucha a su mamá reunida con otras mujeres en la vereda, y el niño advierte, “no se ríen, están enojadas, hablan fuerte” (2012: 2-3). La historia recupera, hace memoria del momento, la práctica de la conversación cotidiana, la conversación que toca una afectación compartida. En este momento del relato, los niños están apartados de la conversación, alejados físicamente del cuerpo de sus madres, y tratan de escuchar lo que está pasando. La conversación les alcanza; tratan de entender sobre qué y cómo hablan sus madres. La problemática se vuelve tema de conversación entre ellos. Accedemos a la conversación de estas mujeres adultas (entre adultas y lo que cada madre

ha hablado con su hijo) a través de la conversación de estos niños. Hilario pregunta a Nahuel si sabe qué es lo que pasa; Nahuel responde que sus madres “están enojadas porque unos señores que vienen desde muy lejos van a hacer agujeros en las montañas”. Hilario, inquieto, dudoso, vuelve a preguntar “¿y pelean por eso?” “No se pelean, quieren que esto no pase. Van a defender entre todos los vecinos esas montañas”, responde Nahuel (2012: 3).

Esta estetización de la palabra de niñxs no solo repone huellas del discurso oral, sino de cierta práctica situada de la oralidad, de ciertos modos de hablar, de contextos, circunstancias, tonos, matices, sensaciones, sentimientos que le otorgan singularidad a este modo de contar y reponer el registro oral. Por otra parte, y como anticipamos en el párrafo anterior, solo leemos, solo accedemos al discurso de las madres y mujeres, al discurso adulto, “a partir de”, “con” lo que escuchan los niños. El relato avanza a medida que estos niños preguntan (véase Fig. 47).

Segunda pregunta

Cuando termina la reunión en la vereda, Hilario encuentra a su madre en la cocina y, con miedo, le pregunta qué pasa, “¿por qué tanto enojo?” (2012: 4). Su mamá le responde “los vecinos nos reuniremos para defender Esquel”; el pequeño enseguida pregunta “¿nos atacan?” Y la madre le responde que sí, ya que quieren poner una mina cerca de ese lugar. Aparecen las palabras miedo, defensa, ataque; entre la madre y el niño, dibujos de explosiones, minería, codicia, dinero, piratería, agua, contaminación, muerte.

Tercera pregunta



Figura 53: Fotografía Marcha del NO a la Mina (www.noalamina.org).

El niño vuelve a preguntar, esta vez, para saber qué es una mina. Su mamá le responde que “una mina es un lugar donde hacen explotar las montañas para sacarles el oro a las piedras”, se activa una memoria de larga duración: el saqueo colonial y la piratería (2012: 7)

No a la mina

El relato avanza. Esta vez, Hilario repone otra temporalidad con su relato. Cuenta que las reuniones entre vecinos se hicieron cada vez más seguidas, con mayor convocatoria. Hilario cuenta que “había charlas en la plaza, en las escuelas y recorridas por las calles con tambores, con carteles” (8). También cuenta que él acompañaba a su mamá. A su vez, también repone un modo de estar-con otros niños, con su amigo Nahuel, en las calles. Hilario cuenta que hacían un ruido terrible con botellas que habían llenado con piedras; junto a los grandes pedían que se fueran los mineros. “Nosotros también les decíamos no a los piratas” (2012: 9)

“Gritábamos, todos pedíamos, con todas nuestras fuerzas: no a la contaminación, no es no, sí a la vida, no a la mina” (2012: 8 y 9) consigna de lucha colectiva que nació de/en las marchas, como experiencia singular que abre otro reparto, otro modo de habitar el mundo, otra configuración de lo sensible.

“Y la gente grande votó” (2012, 11)



Figura 54: Boleta de votación (www.noalamina.org).

En la página siguiente, Hilario cuenta el momento en que “la gente grande tenía que votar”¹⁸¹. Aquí, este niño, esta voz narradora que cuenta la historia, le explica a otros niños que los vecinos debían elegir si querían o no una mina. “Yo no podía creer que hubiera alguien que quisiera destruir nuestro nido sí, porque es nuestro nido, aquí vivimos felices no queremos que nos roben el aliento, como dice mamá” (2012: 11). Salvo su voz, la voz que narra la historia, en esta escena no aparecen niños que hagan preguntas, no hay niños en el dibujo que acompaña a este relato. Recién vuelven a aparecer en la fiesta, *cuando todos dijimos no*, “Todos querían la vida”, “Se hizo una fiesta enorme de cantos,

181 “(...) si hoy tuviera que hacerlo, diría no a la megaminería con sustancias tóxicas a cielo abierto ni en galerías”. Extracto del video realizado por jóvenes esquelenses que estudian en Córdoba, en ocasión de las celebraciones de los 10 años del NO. “No fue una historia, fueron once mil sesenta y cinco historias”. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=qFc4brZuqyo>

tambores, abrazos y lágrimas (...)", "Los chicos hacíamos rondas y bailábamos" (2012: 13).



Figura 55: Volante de jóvenes que convocaba a la marcha de 19 de marzo de 2003 (www.noalamina.org).

Como sostiene Nehuén Corbeletto, en ocasión a aquella votación histórica del domingo 23 de marzo de 2003,

No podíamos votar, pero eso no impidió que una movilización de casi 1000 menores en contra del proyecto minero recorra las calles de Esquel y le hagamos una sentada frente a la minera Meridian Gold. Fue un 19 de marzo del 2003, hace exactamente diez años. Sin dudas, la mejor escuela que hemos vivido en Esquel ha sido la calle. (Corbeletto, 2003)

"Nuestra calle, que termina casi al borde de las montañas" (2012: 14-15)



Figura 56: No a la mina pintado en una montaña de Esquel. Fotografía personal (2009)

La montaña, otra vecina. En las escenas que componen el final, Hilario y Nahuel juegan, en el pie de la montaña que forma parte de su ciudad, a ser sus guardianes, a formar un cordón para defenderla. Como sostiene Corina Milán, "mientras haya oro en las montañas van a asediarnos para explotarlo y nuestros chicos deben crecer preparados para tomar la posta y seguir la lucha" (2014).

Lxs niñxs miran esa montaña -que se ve desde distintos puntos de la ciudad de Esquel- que les vecines pintaron con piedras blanqueadas; los dos

miran las “letras de piedra” y Nahuel, el más pequeño, “que ya sabe leer palabras”, dice: “No a la mina”. Los niños gritan “No a la mina”, saltan y se imaginan siendo un montón, “como cuando festejábamos en la plaza” (2012: 17).

Resulta interesante la discusión que nos dimos con la autora sobre el desenlace del cuento. En el primer borrador, Carmen lo había planteado como un final cerrado y feliz a partir de la celebración del triunfo del “NO” por el 81% en la consulta popular del 23 de Marzo de 2003. Nos dimos cuenta de que la misma coyuntura que nos instaba a pensar en producir esta historia para contarles los sucesos a los más chicos, nos marcaba otro final. Si nos encontrábamos ante un nuevo escenario de embestida minera¹⁸², la historia continuaba y el propósito del libro apuntaba a compartirla con los nuevos esquelenses, quienes se sumaban a este proceso social, de la mano de los adultos del pueblo. (Corina Milán, Mimeo, 2014)

El relato avanza a medida que los niños preguntan y hablan entre ellos y con la “gente grande”; quien narra esta historia es un niño, ellxs tienen la palabra, ellxs pueden explicarle a otros qué pasa. En este sentido, el cuento construye a estxs niños como sujetos de derechos, de derecho a la palabra, derecho al conocimiento, derecho a la protesta, derecho a jugar e imaginar otros mundos posibles. En esta historia, los saberes circulan entre madres, mujeres, vecinos de la ciudad, en la calle; la experiencia de la marcha, la asamblea enseñan; saberes, conocimientos que se re-producen con la palabra oral, con registros de percepción de lo que estxs niños ven, escuchan, sienten, piensan, debaten entre ellxs. La escuela no aparece en esta historia sino como lugar de reunión entre vecinos, pero la institución no asume el rol de enseñar.¹⁸³

En medio de este ensayo de preguntas y respuestas, se abre un espacio de conocimiento en común que considera el juego lúdico e imaginativo en su potencia política. Nos interesa subrayar, entonces, esta potencia de la oralidad en su doble efectuación, en lo que produjo entre vecinxs de Esquel “la gente grande” y entre los niños que crecieron con esta experiencia asamblearia de resistencia como proceso de subjetivación.

Como sostiene Daniela Cohen Arazi, joven esquelense que en su tesis de licenciatura ha trabajado la *Construcción de identidades juveniles a diez años del proceso “del no a la Mina” en la ciudad de Esquel* (2014), los jóvenes que han

182Yamana Gold, a través de su subsidiaria local Minas Argentinas, compró las acciones de la anterior empresa Meridian Gold y en 2011 reaparecieron los operadores mineros proponiendo un proyecto aparentemente “diferente”, Proyecto Suyai (con un método de extracción por galerías y nuevas estrategias comunicativas-publicitarias) para explotar el mismo yacimiento de oro del Cordón Esquel. Esto reactivó la resistencia y la movilización popular con niveles similares a los del 2003 (Corina Milán, Mimeo, 2014).

183En el año 2014, se inauguró la escuela N 7722 que lleva por nombre “23 de marzo”, nombre votado y decidido por lxs estudiantes, en conmemoración de la histórica consulta popular. Véase: www.noalamina.org.

vivido en medio de esta experiencia de resistencia han creado, en el marco del actual proceso asambleario un espacio, un tiempo, una sensibilidad singular.

Guardianxs de la montaña

La experiencia vivida, la experiencia aprendida y compartida crea saberes disponibles que pueden ser actualizados. El 26 de septiembre de 2014, día del turismo, jóvenes de la Escuela secundaria N°791 de Esquel inauguraron un sendero turístico que llega hasta el cartel del “NO A LA MINA”, que está armado con piedras en la ladera de la montaña del Cerro La Cruz.¹⁸⁴ Previamente repintaron las piedras del cartel y le agregaron una mutisia, también hecha con piedras pintadas, ya que esta flor típica de Esquel es la que se utiliza en la cartelería turística de la localidad.¹⁸⁵

De este modo, los jóvenes de Esquel han recuperado este monumento popular que vecinos habían construido hace más de una década, en el momento más álgido del conflicto social, a través de un proyecto socio-educativo que prevé una apuesta al perfil turístico del pueblo.

Hacer aparecer disponibilidades y posibilidades

Boaventura de Sousa Santos (2006) postula que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. En este sentido, existe mucha experiencia social que queda relegada, invisibilizada, que se pierde debido a que ocurre en lugares remotos y se construyen como “experiencias locales”, escasamente conocidas y legitimadas para las ciencias sociales y para los medios de comunicación hegemónicos. Frente a este complejo problema, el desafío consiste en “enfrentar este desperdicio de experiencias sociales, esta riqueza inagotable de experiencias sociales que es el mundo (...)” (Sousa Santos, 2006: 19).

La racionalidad imperante que De Sousa Santos nombra “indolente, perezosa, que se considera única, exclusiva” –y excluyente– no permite observar la riqueza inagotable, la diversidad epistemológica del mundo, puesto que sus categorías disponibles son demasiado reduccionistas (Sousa Santos, 2006: 20). Sousa Santos considera dos formas, dos modos de esta racionalidad: la “razón metonímica” y la “razón proléptica” (2006: 20).

Metonimia es una figura de la teoría literaria y de la retórica que significa la parte por el todo. Y esta es una racionalidad que fácilmente toma la parte por el todo, porque tiene un concepto de totalidad hecho de partes homogéneas, y nada interesa de lo que queda por fuera de

184Ver:<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.714455155313050.1073741844.644556938969539&ty=3>

185Ver:<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.705305209561378.1073741839.644556938969539&ty=1>

esa totalidad. Entonces, tiene un concepto restringido de totalidad construido por partes homogéneas. Este modo de la razón indolente, que llamo razón metonímica hace algo que, a mi juicio, es uno de los dos aspectos del desperdicio de la experiencia: contrae, disminuye, sustrae el presente. O sea, tenemos una concepción del presente que es contraída, precisamente porque la concepción de racionalidad que poseemos no nos permite tener una visión amplia de nuestro presente. (...) En nuestro concepto, el presente es un momento, pero es un momento, entre el pasado y el futuro, en el cual vivimos siempre, nunca lo hacemos en el pasado ni en el futuro. Entonces, este concepto de la razón metonímica contrae el presente porque deja por fuera mucha realidad, mucha experiencia, y al dejarlas afuera, al tornarlas invisible, desperdicia la experiencia. (Sousa Santos, 2006: 20)

En efecto, señala cinco formas de producir ausencias creadas por la razón metonímica¹⁸⁶ que dejan afuera, en sus distribuciones excluyentes, como no existente, “descredibilizada”, mucha experiencia social. Cabe subrayar que, en efecto, esta invisibilidad, en el planteo del autor, contrae y sustrae el presente”. Propone, entonces, una *sociología de las ausencias* como modo de hacer presente lo que ha sido construido como ausencia, como modo de hacer aparecer las experiencias que existen pero tienen escasa visibilidad y legitimidad. Esta sociología permite “transformar objetos ausentes en objetos presentes”.

La sociología de las ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo. Y es esto lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente. (Sousa Santos, 2006: 12)

La sociología de las ausencias sustituye las monoculturas¹⁸⁷ por las ecologías¹⁸⁸ como posibilidad de producir presencias. Sousa Santos entiende por ecología “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas” (2009: 113). De esta sociología se desprende la ecología de saberes. El saber científico

186“Estamos así ante las cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la razón eurocéntrica dominante: Lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes des-cualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente des-cualificadas de existir” (Sousa Santos, 2010: 24).

187Define cinco monoculturas: “del saber y del rigor”, “del tiempo lineal”, “de la naturalización de las diferencias”, “de la escala dominante”, “del capitalismo productivista” (2006: 23-25).

188“Ecología de saberes”, “ecología de las temporalidades”, “ecología del reconocimiento”, “ecología de la trans-escala”, “ecología de las productividades” (2006: 26-30).

ingresa en una *ecología de saberes* más amplia donde puede dialogar con otros saberes: el saber laico, el saber popular, el saber de comunidades indígenas, el saber de las poblaciones urbano marginales, el saber campesino, entre otros. Esta sociología, entonces, “torna presente experiencias disponibles, pero que están producidas como ausentes y es necesario hacer presentes”, darles existencia de otros modos (De Sousa Santos, 2006: 26-31).

Frente a la ciencia moderna hegemónica, monocultural y monolingüe, la ecología de saberes o ecología de prácticas de saberes planteada por Sousa Santos configura una constelación más amplia de saberes (y prácticas) científicos y no científicos que sobreviven a la invisibilidad epistemológica y al “epistemicidio” (Sousa Santos, 2006, 156). La ecología de saberes, en este sentido, se basa en el “reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las articulaciones dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento” (Sousa Santos, 2006: 49).

Como mencionamos anteriormente, la segunda forma de esta racionalidad indolente es la razón proléptica.

Prolepsis es una figura literaria, muy vista en las novelas, donde el narrador sugiere claramente la idea de que conoce bien el fin de la novela pero no va a decirlo. Es conocer en el presente la historia futura. (...) A mi juicio, expande demasiado el futuro. (2006: 21)

La razón proléptica expande, esparce un futuro lineal (progreso, desarrollo) que es infinito, homogéneo, vacío, incierto, abstracto. La *sociología de las emergencias* confronta con esta razón proléptica, es otra sociología insurgente que permite considerar y volver visibles posibilidades emergentes que existen en el presente pero que resultan “descredibilizadas”, por ser poco visibles, embriones, pistas, señales, latencias. La sociología de las emergencias busca dar credibilidad, ampliación simbólica a estas posibilidades de construir futuro concreto a partir de estas potencias, de estos posibles, de lo “todavía no” (Sousa Santos, 2006: 30).

La razón que es enfrentada por la Sociología de las Ausencias torna presentes experiencias disponibles, pero que están producidas como ausentes y es necesario hacer presentes. La Sociología de las Emergencias produce experiencias posibles, que no están dadas porque no existen alternativas para ello, pero son posibles y ya existen como emergencia (Sousa Santos, 2006: 31).

Sousa Santos propone un doble procedimiento: “ampliar el presente y contraer el futuro”. Entonces, se trataría, en este planteo, de expandir, ampliar el presente para volver contemporáneas experiencias diversas y heterogéneas y

contraer el futuro para cuidarlo y construirlo. Tal es el procedimiento epistemológico que el autor propone.

En efecto, estas sociologías insurgentes, la de las Ausencias y la de las Emergencias, van a producir una enorme cantidad de realidad –rica, fragmentada, caótica– que había sido construida como no existente. “¿Cómo encontrar sentido en todo esto?” Abrazamos la posibilidad de otros mundos, sin tener certezas de sus posibilidades de re-surgimiento: “Hoy decimos que otro mundo es posible, un mundo lleno de alternativas y posibilidades” (Sousa Santos, 2006: 31).

Sousa Santos se pregunta cómo producir sentido, cómo producir articulaciones sin “reducir la heterogeneidad del mundo a una homogeneidad que sería de nuevo una totalidad y que dejaría afuera a muchas otras cosas”. Puesto que la diversidad del mundo es inagotable, no hay teoría general que pueda leerla, comprenderla y organizarla: “necesitamos de una teoría sobre la imposibilidad de una teoría general” (2006: 32). Esta transición, entonces, puede crear otros modos de comprensión y articulación.

Propone la “traducción intercultural”, proceso, también intersocial, que permite buscar inteligibilidad en la incompletitud entre diversos saberes, prácticas y sujetxs sin homogeneizar, sin “canibalizar”. Intentar “saber lo que hay en común (...) crear inteligibilidad sin destruir la diversidad” y singularidad es una de las premisas centrales de este procedimiento y de la epistemología que propone ya que “no hay justicia social global sin justicia cognitiva global (2006: 32- 33).

Las prácticas estéticas y políticas de estas formas de resistencia disputan la “colonización del imaginario” (Rivera Cusicanqui, 2010: 71) y el régimen de “despojos múltiples” (Navarro, 2015) que ha establecido esta fase de acumulación. Proponemos, entonces, una *ecología del entre* como apertura rizomática, que hace aparecer y vuelve posible –emociona y conmociona– otras relaciones entre humanx y no humanx: *la montaña, la vecina*.

b. La Iniciativa Popular: “la imagen de esa certeza”



Figura 57: Imagen “Asi tomamos la iniciativa - Parte 1” <http://www.leymineriachubut.com.ar>

El plebiscito de 2003 frenó la megaminería aurífera y uranífera en la zona cordillerana a partir de una ordenanza a nivel municipal número 33/03 y a nivel provincial la sanción de la Ley 5001. Sin embargo, como ya hemos trabajado anteriormente, esta ley tenía prevista una zonificación provincial que no logró implementarse por la sostenida e ininterrumpida chispa de la resistencia, latencia y presencia que lejos de debilitarse ha construido redes. La zonificación definitiva de Chubut marcaría el inicio de la etapa de explotación del Proyecto Navidad.

Aunque el plebiscito del año 2003 en Esquel frenó a las transnacionales extractivas en la zona cordillerana, pronto comenzarían a avanzar con enormes proyectos sobre la meseta central cercana a la costa de Chubut, lugar con presencia ancestral del pueblo mapuche-tehuelche.

Para desgracia nuestra, la provincia está entre los más codiciados distritos geológicos del mundo. El llamado “Proyecto Navidad”, en la meseta centro norte de Chubut, es conocido como el mayor yacimiento minero de plata y plomo del mundo sin desarrollar.

La resistencia de la población los viene frenando desde hace años. El río que da nombre a nuestra provincia es un hilito zigzagueante de agua en la estepa patagónica. Del río Chubut bebemos y vivimos muchas ciudades de la meseta y la costa. Alrededor de él y cruzando sus márgenes existen grandes yacimientos de uranio, cuya minería es aún más letal porque suma radioactividad a la sopa química de las colas mineras. Por esta razón buena parte de la resistencia a la gran minería fue ampliándose a la zona costera, donde nos encontramos (Fuente: <http://www.leymineriachubut.com.ar>).

En 2012, al calor de la Marcha de los Poetas y Artistas, de la conformación de la UAC-CHUBUT y efecto del ingreso en la Legislatura Provincial de un nuevo marco regulatorio (véase capítulo 2) que, otra vez, actualizaba la zonificación provincial; la resistencia mantuvo su presencia en la legislatura, a pesar de la represión, y logró que el gobernador de Chubut, Martín Buzzi, retirara ese proyecto: Nace la Iniciativa Popular.

En ese contexto nos dijimos: ¿si estas personas hacen las leyes, por qué no impulsamos una legislación nosotros que mejore y amplíe la prohibición ya existente? Averiguamos sobre este mecanismo constitucional, tuvimos varias reuniones con el tribunal electoral para saber del procedimiento y los mecanismos. La Iniciativa Popular fue un verdadero esfuerzo y un hito. La idea era poder hacer algo en conjunto todas las asambleas de Chubut, de la Cordillera a la Costa (Fuente: <http://www.leymineriachubut.com.ar>).



Figura 58: Imagen “Asi tomamos la Iniciativa - Parte 2” <http://www.leymineriachubut.com.ar>

Esta iniciativa también marca un proceso y un trabajo, a nivel provincial, de producir y difundir información y conocimiento para darle forma a este mecanismo constitucional

De este modo, los chubutenses iniciamos un proceso de información y difusión en cada rincón de la provincia. Y así fue. Durante el año 2013 juntamos firmas en toda la provincia. Había una mesa en cada pueblo o ciudad buscando avales para la iniciativa. Éramos una verdadera fuerza ciudadana sin ningún interés partidario ni recurso económico (más que el de los propios bolsillos de los vecinos) impulsando una iniciativa popular que venía a dar un ejemplo de participación en la vida democrática. (Fuente: <http://www.leymineriachubut.com.ar>)

Finalmente, en 2014 las asambleas, colectivos, vecinos en resistencia presentan ante la legislatura provincial la iniciativa popular respaldada por el 3% del electorado. El 4 de abril de 2014, se presentaron 13.007 firmas ante el Tribunal Electoral y el 26 de mayo el tribunal remitió a la legislatura las actuaciones.

El 3 de junio de 2014 la Iniciativa Popular se convertiría en el Proyecto de Ley N° 75/14. Era la primera vez en la historia de la provincia que una Iniciativa Popular se transformaba en Proyecto de Ley. De esta manera llegó a la legislatura nuestra iniciativa, una ley escrita por vecinos de toda la provincia con el asesoramiento de compañeros con experiencia y prestigiosos abogados ambientalistas. (Fuente: <http://www.leymineriachubut.com.ar>)

Como sostienen las voces de la resistencia, esta Iniciativa era “una papa cliente entre las manos” de lxs diputadxs. Sin embargo, este mecanismo tiene previsto la obligatoriedad de darle tratamiento. A pesar de demorar el tratamiento, la legislatura le dio tratamiento un día antes de la fecha límite. En

el medio, y para que lograra el tratamiento, infinidad de marchas y muestras de apoyo a la iniciativa desde diferentes territorios en resistencia.

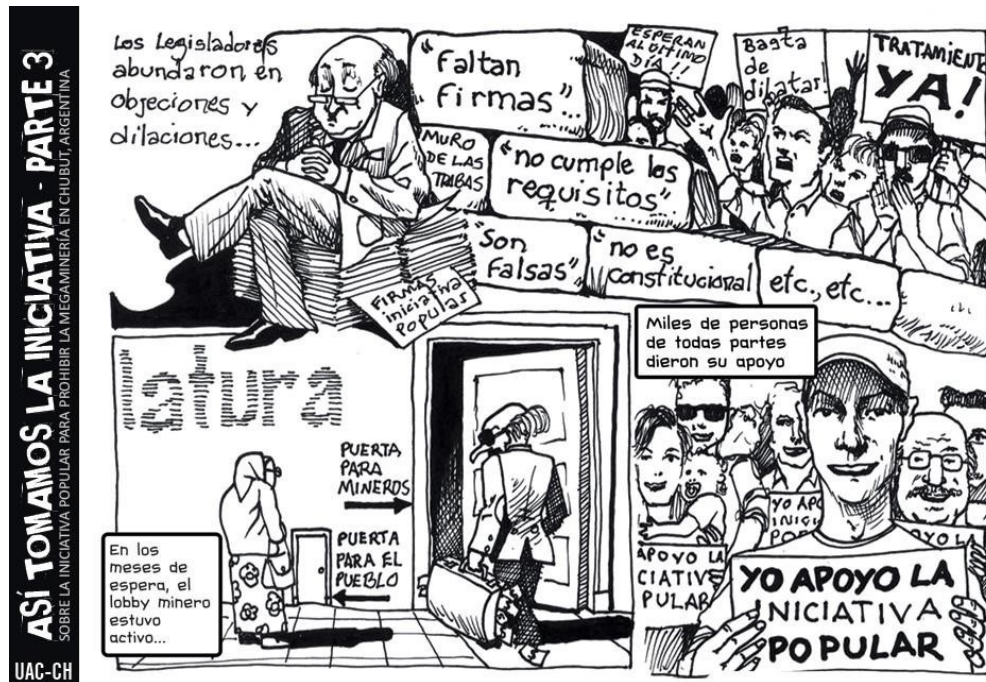


Figura 59: Imagen “Así tomamos la iniciativa - Parte 3” (<http://www.leymineriachubut.com.ar>)

Los diputados tenían una papa caliente entre las manos. El proyecto de ley por iniciativa popular no es como cualquier proyecto porque no la pueden “cajonear”, están obligados a tratarla por la aprobación o el rechazo. Y la Constitución pone un plazo para su tratamiento; si no, estarían incumpliendo los deberes de funcionarios públicos.

El 26 de noviembre de 2014 era la fecha límite. En el medio hicieron de todo para que la iniciativa no llegue a tratarse, al punto de casi generar un conflicto entre poderes. En el medio hicimos todo tipo de actividades y acciones para acorralar a esta clase dirigente corrupta y vendida al mejor postor. (Fuente: <http://www.leymineriachubut.com.ar>)



Figura 60: Imagen “Así tomamos la iniciativa - Parte 4” (<http://www.leymineriachubut.com.ar>)

Sin embargo, otra vez se hace visible la “confluencia perversa” (Dagnino, 2001) en la “Alianza hegemónica” (Antonelli, 2009). Otra vez, la ley que debía prohibir la megaminería en la provincia terminó en una suspensión. Se montó un proyecto de ley que invierte (anverso/ reverso el doble que aparece en el espejo) el sentido de la iniciativa. Nuevamente, como sostienen las resistencias “lo que fue el 2003 para Esquel es el 2014 para Chubut”.

La historia terminó en uno de los mayores escándalos de la vida democrática de Chubut. El 25 de noviembre de 2014 el proyecto asambleario fue finalmente tratado (luego de muchas trabas y zancadillas para evitarlo).

En una oprobiosa sesión legislativa el proyecto original fue reformado de tal manera que lo transformaron en casi una aprobación a la megaminería, quedando con el título de “iniciativa popular”, como si los 13.007 ciudadanos hubiesen impulsado esa infame ley.

(...)

Este escándalo ocurrió en una sesión donde un diputado fue retratado por una compañera en una fotografía recibiendo instrucciones de un directivo de la transnacional minera Yamana Gold. En plena sesión legislativa, le decía por mensaje de texto cómo debía escribir la ley del fraude. Una foto que recorrió todos los diarios del país. Era la prueba contundente de algo que decíamos y sabíamos, pero

que nunca había sido visto de manera tan explícita: las transnacionales escriben las leyes que nos saquean y contaminan. Ahora tenemos la imagen de esa certeza. (Fuente: <http://www.leymineriachubut.com.ar>)

Finalmente, esta ley fraudulenta no pudo ser puesta en marcha, debido a que esta imagen se hizo pública, lo cual significó un desprestigio importante para el gobierno. La ley finalmente fue derogada, otra vez, efecto de las resistencias, que caminan las calles, producen y difunden información.

Previamente las asambleas realizaron todo tipo de acciones legales, desde denuncias penales contra los diputados que votaron ese día, amparos y pedidos de nulidad de la sesión del escándalo. La justicia no ha dado ninguna respuesta. Ahora estamos pidiendo que se trate la ley del pueblo, la ley de las asambleas que nunca fue tratada. Por otro lado es una hermosa legislación, de haberse aprobado tendríamos la ley más completa del país defendiendo el agua y los ecosistemas. En sus fundamentos recoge años de saberes colectados por las asambleas y sus expertos.

(...)

Invitamos a participar de nuestras marchas y movidas. Durante los últimos 14 años Esquel marcha todos los 4 de cada mes en defensa del agua, de la vida y rechazando la megaminería. Desconocemos si existe otro pueblo que lleve tanto tiempo. Los de la costa marchamos también desde hace cuatro años. Lo hacemos en el convencimiento de que a lo único que temen los poderes es a un pueblo informado, movilizado y en las calles. (Fuente: <http://www.leymineriachubut.com.ar>)



Figura 61: Flyer por la nulidad de la ley minera y el tratamiento urgente de la IP (facebook.com/noalaminaesquel)

5. 3. Reconfiguraciones/repartos de un mundo común

Esa gente que hace ruido con la boca, ¿habla o no habla?
(Rancière, 2014)

Estas experiencias sensibles ingresan dentro de una ecología de saberes o de prácticas de saberes más amplia en la que, como hemos querido señalar, los conocimientos construidos, producidos *en común*, entre varixs, resultan efecto de una práctica intercultural e intersocial de hacer dialogar distintos saberes e ignorancias (popular, indígena, científico), distintxs sujetxs sociales (niñes, jóvenes, indígenas, vecines, profesionales, artistas, poetas) lo que configura otro reparto de lo sensible, crea, vuelve visible otro mundo posible con otros objetos, otras temporalidades, con otros espacios y con otrxs sujetxs que se hacen contar dentro de él. Estos sentidos creados en común “en el rumiar de las experiencias y observaciones cotidianas, en el pensar y en el hacer de la vida” (Ceceña, 2006: 36) despliegan nuevos saberes en movimiento, en resistencia, que, como sostiene Raúl Zibechi (2006), suponen un giro epistémico.

Este reparto, entonces, se trata de la emergencia y constitución de un mundo común y polémico por la existencia y la posibilidad de ese espacio compartido y re-partido. Pensar este reparto en términos de emergencia de una otra ecología, una *ecología del entre*, abre un otro “proyecto emancipatorio” que potencia la invención de nuevos territorios (in)material y nuevas formas de vida (Korol, 2006: 200), humanas y no humanas. Este entre-partir vuelve sensible –emociona “en el doble sentido de la emoción y de la moción o puesta en marcha del pensamiento” (Didi-Huberman, 2014: 100) –, torna disponibles, diversas experiencias sensibles heterogéneas de las resistencias que han sido silenciadas, invisibilizadas, o que, como sugiere Didi-Huberman han quedado, por medio de la “subexposición” o la “sobrexposición”¹⁸⁹ expuestas a su desaparición.

En efecto, a partir de nuestra lectura de esta experiencia de resistencia socioambiental y socioterritorial, postulamos la emergencia de una territorialidad afectiva, que nace como resistencia, defensa y creación frente a la amenaza desterritorializadora que presenta el avance del neoextractivismo megaminero, *territorio comunitario*¹⁹⁰. Este territorio (in)material, intermitente, discontinuo y heterogéneo abre la posibilidad de (re)crear otros *repartos de lo*

¹⁸⁹Los pueblos están expuestos a desaparecer porque están -fenómeno hoy muy flagrante, intolerablemente triunfantes en su equivocidad misma- subexpuestos a la sombra de sus puestas bajo la censura o, a lo mejor, pero con un resultado equivalente, sobreexpuestos a la luz de sus puestas en espectáculo. La subexposición nos priva sencillamente de los medios de ver aquello de lo que podría tratarse: basta, por ejemplo, con no enviar a un reportero-fotógrafo o un equipo de televisión al lugar de una injusticia cualquiera (...) para que esta tenga todas las posibilidades de quedar impune y, así, alcanzar su objetivo. Pero la sobreexposición no es mucho mejor: demasiada luz ciega. Los pueblos expuestos a la reiteración estereotipada de las imágenes son también pueblos expuestos a desaparecer (Didi-Huberman, 2014: 14).

sensible. Esta territorialidad produce líneas horizontales y reticulares así como líneas de fuga que le permiten desterritorializarse y reterritorializarse. Lo comunitario rizomático traza cartografías de lucha. Como montaje anacrónico y rítmico, sostiene una comunidad precaria que siempre está haciéndose y por hacerse; una comunidad por-venir.

En este sentido, hablamos de territorio comunitario como movimiento y dispersión que demanda la autonomía de poder crear otros mundos en común y otros modos de habitarlos. Es multiescalar, multiactorial e intercultural cuya singularidad aparece en las formas de crear sus formas de vida entre determinados modos de pensar la resistencia –sus prácticas políticas y estéticas–. En la medida en que habita lo local y reticular, puede –no– (re)crear otras (re)territorialidades embrionarias, que laten en la espera (de).

La emergencia de lo comunitario solo es posible cuando emerge subjetivamente como tal: “*Unir Trelew y Esquel a pie*”, “*todxs somos territorio*”, “*no somos zona de sacrificio*” son sólo algunas iniciativas que se corresponden con la territorialidad que intentamos arriesgar en este trabajo. Sin embargo, nuestro *territorio comunitario* queda expuesto a la pregunta ¿Qué meter en un concepto y con qué co-meterlo? (Deleuze, Guatari, 1997: 92). Habitamos esta pregunta como apertura desde la cual seguir pensando este concepto, que resiste su cierre y clausura y exige siempre su creación.

190En México, se utiliza el término territorio comunitario para referir a un modo de propiedad social y colectiva de la tierra y a territorios que forman parte de un sistema y una estructura de seguridad y justicia comunitaria (CRAC-PC (Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria) que, desde 1995, reclama la autonomía y libre determinación de los pueblos originarios que forman parte, territorios que también están expuestos y resisten a las violencias extractivas. Si bien existen resonancias y lugares compartidos, nuestra conceptualización traza líneas de (des)encuentros respecto de este modo de autoorganización.

“Prácticamente, el territorio comunitario es reconocido por la gente como aquel espacio en donde operan sus grupos de policías comunitarias y su sistema de seguridad y justicia autónomo. Estamos frente a un territorio entendido como producto de una práctica colectiva (Porto, 2001: 15); es decir, nos referimos aquí a la perspectiva que proponen los geógrafos, los cuales cuando hablan de territorio no se refieren simplemente a un espacio físico sino que lo entienden como concepto relacional (Montañez, 2001: 20; Haesbaert, 2011: 69), que da cuenta de prácticas sociales de un sujeto dirigidas a ampliar su capacidad de control y de apropiación simbólica y material de un espacio (Montañez, 2001: 23; Haesbaert, 2011: 194) (...)

En fin, si la actividad de los grupos de policías comunitarios está en alguna manera desafiando el monopolio de la violencia por parte del Estado, al mismo tiempo ha impulsado la constitución tanto de un sujeto colectivo –la CRAC-PC– como de un territorio –el territorio comunitario–, que nos hablan de empujes hacia el cuestionamiento y la subversión de ciertas formas sociales dominantes, como por ejemplo la soberanía estatal. En otras palabras, un estudio sobre el territorio comunitario como producto de la práctica colectiva de las comunidades de la CRAC-PC nos pudiera mostrar no solo que dicho territorio es un bien común –como hemos mostrado en este estudio– sino también como dichas prácticas puedan estar impulsando lo que solemos nombrar con el término de producción de lo común, con el cual tratamos de dar cuenta de procesos colectivos de autodeterminación y de liberación” (Fini, s/d, 9).

Conclusión. Por otros deseados alumbramientos

Las mujeres somos la Pacha, afirma Jeny. Y la Pachamama, es parte de nosotras: “Entonces proteger los bienes comunes no es nada más que proteger nuestra propia vida y la vida de nuestras crías”. En el alumbramiento, continúa diciendo ella, “estamos honrando a esa vida y en eso somos igual a la Pacha”. Capaces de crear y proteger la vida, poner el cuerpo se convierte así en una cuestión visceral, y al mismo tiempo, un ejercicio permanente y cotidiano para las mujeres. Parir es sinónimo de poner el cuerpo. En la ruta, en cada corte, en cada manifestación donde existe la posibilidad de ser reprimida por la policía, encarcelada, insultada, se pone el cuerpo. Y allí, lo que se siente, en palabras de Jeny, es que “estamos pariendo otrxs hijxs. Cada vez que estamos luchando, cada vez que nos enfrentamos a alguien y sentimos ese vértigo y esas cosas, sentimos que estamos pariendo, todo el tiempo”.

(Entrevista a Jeny, realizada por Débora Cerutti, La tinta, 2016)

Estos movimientos hacen que estos territorios, objetos de saqueo, sean, paradójicamente también, territorios de esperanzas, alumbradores de “otros mundos posibles”.

(Machado Aráoz, 2011)

En estas páginas hemos intentado sostener una pregunta incómoda que ha movilizadonuestra investigación ¿Por qué, para qué y cómo aparece lo comunitario en el escenario actual de (des)/(re)territorialización de la megaminería en la provincia de Chubut? ¿Por dónde pasa –y hace pasaje– lo comunitario en este escenario de disputas asimétricas? A partir de estas preguntas hemos propuesto la construcción de un “archivo audiovisual” (Deleuze, 2015), escritura rizomática, lacunar, hecha de huecos, fisuras, carencias, de lo que falta, de cenizas, de imágenes y palabras, *documentos y monumentos supervivientes*, que hemos podido encontrar a pesar de la vulnerabilidad y la bio(tánato)política a la que están sub y sobre expuestos estos documentos y sus modos de (des)aparición. Es un archivo habitado de fragmentos y lagunas, restos supervivientes de palabras e imágenes que encontramos y que muchas manos nos facilitaron. Puesto que cada palabra y, más aún, cada imagen “reúne en sí misma varios tiempos heterogéneos” pensamos este archivo no en términos de un ordenamiento y clasificación lineal y cronológica sino términos de estallido y reconstrucción, lo cual es pensar, también, en “un conocimiento por el montaje” (Didi-Huberman).

Nuestro recorte temporal quedó expuesto *entre* 2003 y 2014. Este archivo nos ha permitido (tarea inacabada) hacer ver y oír otras temporalidades heterogéneas. El recorte producido ha intentado hacer visible y decible, *especularmente*, un archivo de cultura y un archivo de barbarie. Es un tiempo que se abre entre excepciones. Es un tiempo que se debate *entre partir de Esquel y partir Esquel*. 2003 puede ser el año de la emergencia de la resistencia contra

la megaminería en Argentina; o puede ser la invención y reactualización de la zonificación como agenciamiento de los tiempos, territorios y energías expuestas al sacrificio extractivista. 2014 puede ser el tratamiento de la Iniciativa Popular nacida y sostenida *entre* esta multiplicidad hormigueante de asambleas y colectivos de resistencia en Chubut; o puede ser el proyecto de Ley que esconde, bajo el mismo nombre, la entrega del territorio y el despojo de nuestro derecho a decidir, en beneficio de intereses extractivos.

Entre 2003 y 2014, Navidad se abre –o se cierra– como proyecto ‘bisagra’ para permitir la megaminería en la provincia una vez que Esquel dijo NO. El proyecto Navidad, respecto del proyecto Cordón de Esquel, activa y suscita otras palabras e imágenes otra “invención de lo visible” (Vauday, 2009) y lo decible, de las comunidades que construye donde lo visible es parte del cálculo, de la *especulación* con que juega el proyecto en la definición de la política minera a nivel provincial. Navidad, entonces, deja ver límites, por la escala del proyecto, que expone a la vida, humana y no humana, a (des)aparecer. Su concreción sub y sobreexpone la partición del territorio provincial *entre* “zonas limpias” y “zonas sucias”; la zonificación de las resistencias ya que la meseta, el medio, (des)aparecería como territorio invadido por mineras. Sin embargo, a pesar de esta macrointervención territorial las resistencias habitan *entre* cordillera y costa, la meseta, el medio, ese límite que se debate *entre* las vidas lloradas y las (re)invenciones de desiertos para un “Mineralo-Estado” (Sacher, 2010). Nos preguntamos, entonces, de la mano de Didi-Huberman “¿no nos había prevenido Walter Benjamín del terrible lazo que implica todo archivo de cultura como archivo de barbarie?” (Didi-Huberman, 2014: 31).

A partir de este archivo nos propusimos, entonces, hacer aparecer un montaje –que es desmontaje y remontaje, cada vez– anacrónico y rítmico, artesanía conceptual y metodológica que recupera ciertas materialidades textuales y visuales, documentos y monumentos supervivientes (Didi-Huberman, 2014 y 2015; Rivera Cusicanqui, 2015; Barthes, 2003) como procedimiento de construcción y análisis *entre* palabras e imágenes. El montaje como la danza, va y viene, organiza, crea figuras. Es un “acto de decisión” que “zanja” al hacer que las imágenes “tomen posición” unas en relación con otras. Sin embargo, como en la danza, estas posiciones pueden modificarse, puesto que ellas no dejan de ir y venir. Por eso, este trabajo puede ser recommenzado. Frente a un montaje dado, frente a este montaje que hemos intentado ensayar en estas páginas, existe la posibilidad y la apertura de proponer, a partir de estas materialidades, un montaje diferente, de exponer estas palabras e imágenes a otros modos de copresencia; incluso hacer contacto con, exponerlo a, otros montajes. El montaje o remontaje, como “decisión de pensamiento” y “decisión poética”, es una lectura precaria, abierta, expuesta, en movimiento; he aquí su vitalidad que invita a ser recommenzado (Didi-Huberman, 2015: 141). Nuestro montaje, un proyecto vital.

Entonces, si bien nuestro archivo audiovisual abarca temporalmente, desde el año 2003 hasta el año 2014 nuestro trabajo ha intentado abrirse y remontarse anacrónica y rítmicamente a partir del gesto de acercarnos y tensionar ciertas visibilidades y decibilidades. En este sentido, nuestro trabajo de montar parte de fragmentos –*documentos monumentos supervivientes*– que se remontan a 2008. La primera y la tercera parte de nuestro trabajo se abren con palabras e imágenes que remontan, en parte, a este año. 2008, entonces, está habitado por la tensión y disputa asimétrica *entre* las voces del *Estado de Excepción* que, ante la Embajada de Canadá expone Navidad como proyecto bisagra y *especular*, en nuestra lectura, efecto de una “buena” estrategia de involucramiento con las comunidades, para avanzar en la zonificación definitiva de la provincia, a pesar de Esquel. 2008, también, está habitado por la realización de un mural comunitario “No a la Navidad de los mineros”, como práctica de resistencia de un *estado de excepción* frente al evento que congrega a empresas y consultoras vinculadas al modelo, Argentina Mining 2008, y frente a los “ofrecimientos” que el gobernador y su coordinador de gabinete habían hecho en Canadá, país del que provienen muchas de las empresas transnacionales que buscan instalarse en Chubut.

A partir de una figura que provoca, interpela y se parte en nuestra investigación, *lo especular*; en la primera parte de nuestro trabajo hemos intentado abordar *lo comunitario* como una *especulación* a partir de series discursivas diferentes. Hemos considerado su emergencia y singularidad dentro del universo de la Responsabilidad Social Empresaria; en ciertos documentos producidos por *think tanks* o usinas de pensamiento que definen y recomiendan políticas y prácticas para las empresas transnacionales que integran este sector extractivo (ICMM, IFC) dentro de las que se cuentan las “relaciones comunitarias”, “inversión comunitaria estratégica”, “desarrollo comunitario”; en los Estudios de Impacto Social y Ambiental del Proyecto Navidad a partir de la invención e inversión especular del conflicto en Esquel; finalmente, hemos considerado la singularidad de *lo comunitario* en los reportes de sostenibilidad de Pan American Silver.

Para ello, hemos intentado establecer y desplegar nuestro *dispositivo especular*, que habita entre los mecanismos disciplinarios y los dispositivos de seguridad, para postular la emergencia de lo comunitario en esta articulación. En nuestra lectura en torno al extractivismo megaminero en la meseta de Chubut, *lo comunitario* se actualiza *en-clave de inversión estratégica* a partir del “dispositivo panóptico” (Deleuze, 2015); emerge como *adjetivación bio(tánato)política* a partir del dispositivo de seguridad; y, finalmente, entre estos dispositivos, *lo comunitario* (des)aparece como ese espacio que se abre *entre* proyectos, comunidades y territorios y habilita la invención e inversión *especular y de especulación* –espejo y bisagra– para permitir la megaminería en la provincia.

Postulamos *lo comunitario* como dinámica (de) en-clave estratégica en el doble juego, al menos, que el término nos permite. En primer término, *lo comunitario* puede considerarse *en-clave*, como un aspecto o espacio que, dentro de la RSE, el sector extractivo ha identificado como crucial en la prevención y gestión de conflictos con las comunidades locales en donde buscan establecer sus proyectos. En segundo término, el abordaje de *lo comunitario* actualiza dinámicas de *en-clave* en los territorios y comunidades bajo exploración y explotación minera puesto que, en sus matrices de funcionamiento, estos modos de involucramiento comunitario actualizan “dispositivos de segregación” (Svampa, 2015) que delimitan y recortan zonas de excepción (Svampa, 2015) al establecer “zonas de influencia” como umbral de visibilidades y decibilidades a gestionar y controlar.

Nuestro recorrido en torno a *lo comunitario* interroga este procedimiento de *adjetivación bio(tánato)política* que, como policía discursiva y visual (Ranciére, 1996), nombra una multiplicidad de prácticas, discursivas y no discursivas, que los actores hegemónicos (Estado, empresas y *think tanks*), en “alianza hegemónica” (Antonelli, 2009), ensayan para conseguir la licencia social para operar. Estas metodologías y conceptualizaciones en umbral de formalización o epistemologización se arborifican de manera *glocal* y se disponen para ser aplicados en determinadas “zonas de influencia” previamente identificadas, *en-clave* estratégica.

Finalmente, postulamos *lo comunitario* como *cálculo y especulación* estratégica entre lo (des)a-parecido, en su diferencia y repetición ¿Cómo *especular* [hacer ver/crear imágenes] *lo comunitario*? ¿Cómo se *especula* [calcula] con lo comunitario? Como modo de organización, invención e inversión de lo visible, es un mercado que produce visibilidades.

El “desarrollo comunitario”, las “relaciones comunitarias”, la invención e “inversión comunitaria estratégica” forman parte de un modo de involucramiento y relación desplegado por las empresas en las comunidades donde opera. De manera tal que, como hemos trabajado, estas inversiones estratégicas producen, imaginan, hacen visibles y vulnerables comunidades. Una pregunta ha acompañado esta parte del análisis: ¿Qué cosa es comunidad en nuestros “Mineralo-Estados” (Sacher, 2010)? Una de las formas de lo visible y lo enunciable que insiste en estos planes y programas de “relaciones comunitarias” es la formación de las “zonas de influencia” directa e indirecta que se instituye, casi como correlato, con el establecimiento del proyecto minero, en sus distintas etapas. La nominación “zona de influencia” como forma de exposición, como umbral a partir del cual las visibilidades que este espacio recorta, expone y nombra resultan disponibles, figurantes, sacrificables. Hemos postulado, entonces, la invención de “comunidades locales”, “comunidades afectadas”, “comunidades que habitan la zona de influencia” de estos proyectos *comunidades figurantes* para nombrar rostros, cuerpos, voces, decorado humano, formas de vida residuales/resituables (Antonelli, 2015) “geografías

dispensables” (Mendiola Gonzalo, 2009); humanidad parcelada que el extractivismo megaminero requiere producir y administrar para conseguir y sostener la licencia social para operar –permiso de las comunidades que busca ser controlado, gestionado, expropiado– que la RSE, en tanto invención semiótica, pretende garantizar.

Esta primera parte se cierra con la adecuación, normación, *normalización y especulación* territorial multiescalar y multiactorial en la cual la meseta (des)aparece como zona de sacrificio. Este capítulo ha sido (re)montado *entre excepciones*. Parte del *Estado de Excepción* que inaugura la ley provincial 5001 al prohibir la megaminería en Chubut y, en el mismo acto enunciativo, suspender esta prohibición “en nombre de la ley” y habilitar la zonificación. Se cierra con otra suspensión de la ley. En el año 2014, el Proyecto de Iniciativa Popular presentado por las asambleas chubutenses fue secuestrado y expropiado por intereses sectoriales de la Alianza hegemónica, al introducir, bajo el mismo nombre, otro proyecto que solo ha prolongado la suspensión; nuevamente *Estado de Excepción*.

A partir del “sacrificio extractivista”, hemos propuesto una actualización del *dispositivo sacrificial* (Nancy, 2002; Cerruti, 2010) que nos ha permitido hacer ver y leer una modalidad específica de captura, apropiación, “disponibilidad” y despojo de cuerpos humanos y no humanos, territorios, tiempos, energías en el (neo)extractivismo predatorio. Este dispositivo se fundamenta en modos de ejercicio de violencia y violentamientos que se despliegan a partir de una operatoria utilitaria que hace sacrificar para preservar; de esta manera, se instala la posibilidad de hacer morir y de dejar morir una parte en beneficio de la salvación o preservación de otra; selección, criterio y decisión sacrificial que habilita, autoriza y zanja esta tánatopolítica. Como máquina sacrificial actualiza dinámicas de intercambio, donde la vida queda expuesta al juego estratégico entre dar y recibir, que implica renunciar a una parte en beneficio de otra como justificación y afirmación de la vida a través de la muerte. Este dispositivo decide y establece zonas de indistinción, de indiferencia, umbrales en los que se actualiza toda y cada vez su poder instituyente de cesuras fundacionales: “zonas de sacrificio” y “zonas libres de sacrificio” (véase Cerruti, 2010).

La denominación “zona de sacrificio” repone un presente próximo de disponibilidad respecto del carácter provisional de las “zonas libres de sacrificio”. La excepción no es definitiva, sino “temporal”, del orden de la “suspensión *entre* la vida y la muerte” (Esposito, 2011), lo que recupera el carácter efímero de la “indisponibilidad” postulada. “Esta condición provisoria ingresa dentro de “los tiempos del mineral” e inaugura una temporalidad otra en la que queda colonizada y capturada *la disponibilidad de los espacios y tiempos por venir*” (Antonelli, Cerutti, Marín, Orellana, Gómez, 2015). En este sentido, la denominación “zonas libres de sacrificio” instituye otro régimen de luz y lenguaje que actualiza un *estado sacrificial* de cuerpos y territorios,

parcelas de humanidad expuestas a su (des)aparición como modo (uno, homogeneizador, para decirlo con Mançano Fernandes) de existencia – exposición y figuración– y permanencia del modelo, puesto que el extractivismo se realiza en los cuerpos (véase Bauman, 2012).

La tercera parte de este trabajo se abre con la realización de un “mural comunitario: No a la navidad de los mineros” en Esquel (2008) como práctica de resistencia entre vecinos frente al avance a los ofrecimientos que el Gobernador había hecho de la provincia en la embajada de Canadá y en repudio a un evento que organiza este sector extractivo, Argentina Mining.

Si en la primera parte de este trabajo analizamos la emergencia de *comunidades figurantes* como “comunidades policiales” puesto que responden a un régimen de ordenamiento y clasificación, a una distribución espacial asignada, que forman parte del (des)montaje consensual y se corresponde con esta problemática denominación de “comunidades locales”, “comunidad del sí”, con la comunidad en la que hay que producir el quiebre, comunidades que “viven en la corteza” (Antonelli, 2012); en la tercera parte, esta figura nos ha permitido abrir y hender; resistir, reaparecer, remontar. Puesto que la exposición de los pueblos se mueve *entre* “la amenaza de desaparecer y la vital necesidad de aparecer pese a todo” (Didi-Huberman, 2014: 222), hablar de *comunidades figurantes* nos permite mantener la tensión y la espera que Didi-Huberman propone al emplear el término “figurantes” e introducir, en esta línea, una partición que nos posibilite albergar esta vez “comunidades políticas”.

Esta “comunidad disensual”, forma y figura de subjetivación que abre los espacios y tiempos consensuales, hace ver y hace oír una “puesta en común de lo no-común” (Rancière, 2014: 160-161). Esta comunidad de cuerpos parte de una relación diferencial respecto del orden y la luz que le han sido asignados en una comunidad dada y emerge como sustracción, vida que se ha desnudado y desterritorializado de formas, figuras y lugares atribuidos en un proceso de resistencia vital; “potencia desclasificante” que posibilita su emergencia. Pensar la comunidad en estos términos implica pensar una relación de tensión *entre participación-partición* (Rancière, 2014). Frente a un *Estado de Excepción* devenido en regla, el trabajo de resistencia consiste también en producir un “verdadero estado de excepción”. Entonces, conforme el avance extractivo en la provincia se hace visible, los colectivos de resistencia y las formas de resistir, en efecto, a partir del NO de Esquel, abren a nuevas multiplicidades hormigueantes, nuevas posibilidades que este otro mundo puede *hacer nacer entre* quienes vivimos en la corteza; igualdad de los cuerpos, de estas comunidades de cuerpos que exceden y desbordan las particiones y clasificaciones a las que están expuestas. Igualdad que hay que poner en común. Esta tercera parte de la investigación también ha sido construida a partir de montajes, remontajes y desmontajes rítmicos y anacrónicos para pensar prácticas disensuales donde *lo comunitario*, en efecto, hace ver y leer una “posición subjetiva”, antes que un nombre, que emerge con la puesta en marcha

de un recorrido activo y precario en un haciéndose y reproduciéndose en la inmanencia de “comunidades efectivas” (Corea, et al., 2003: 5-6).

Entre la primera y la tercera parte propusimos un (re)montaje, esta vez teórico. Intentamos abrir un espacio, una distancia, un intervalo que separa y a la vez pone en común un espacio en el cual, de modo cartográfico, y en función de nuestro análisis, por un lado, recuperamos ciertos debates en torno a *lo comunitario*, por su singularidad y pertinencia en las discusiones sobre el avance del extractivismo en la región a partir de una lectura que proponemos de Federici, Gutiérrez Aguilar, Salazar Lohman, Linsalata, Zibechi y Rivera Cusicanqui. En este sentido, recuperamos particiones en torno a lo comunitario tales como la distinción que propone por Cristina Corea et al., *entre* un “enfoque comunitario” y una “posición comunitaria” o los aportes de Raquel Gutiérrez Aguilar que nos han permitido pensar en estos “entramados comunitarios” que, pese a estar asediados por las formas transnacionales del capital, lo exceden, desbordan e inventan nuevas formas. Pensar *lo comunitario* es pensar formas de garantizar la reproducción de la vida.

Por otra parte, si bien los debates contemporáneos en torno a la comunidad exceden sobradamente este trabajo, hemos retomado algunos aportes para cartografiar algunas de estas discusiones y recorridos teóricos que atraviesan y por los que hemos atravesado en este trabajo. En este sentido, nuestra búsqueda recorre el debate filosófico contemporáneo, en el cual encontramos, al menos, una lectura deconstructiva de la esencia de la comunidad –la comunidad como declaración, “hay la comunidad” ya que sólo somos en el “con” y el “entre”– y otra que la considera como producción, creación de un espacio a partir de la potencia de vida que se comparte. Estas formulaciones de la comunidad interpelan otra categoría, la biopolítica. En esta línea de indagación, hemos recuperado aportes y lecturas de Nancy, Esposito, Agamben, Hardt y Negri, Pál Perbalt, Tatián.

Interrogarnos por *lo comunitario*, *la comunalidad* y *la comunidad* nos derivó en pensar y problematizar lo común, los bienes comunes y los comunes como forma de (re)producir la vida contra y más allá de las formas previstas por el capital. En este sentido, recuperamos autores trabajados anteriormente tales como Lazzarato, Hardt y Negri, Perbalt, Federici y Gutiérrez Aguilar.

Por otra parte, hemos abordado ciertas conceptualizaciones que (des)montan la invención de naturaleza colonizada y los repartos territoriales excluyentes que dan vida a este modelo de partición sacrificial del territorio. Este capítulo deja abierta la posibilidad de continuar esta investigación a partir de la supervivencia de las formas (neo)coloniales de pe(n)sar los cuerpos, tiempos y energías en el actual extractivismo megaminero.

Como sostiene Harvey, el capitalismo es un proceso, no es una cosa y como tal, reproduce y transforma la vida social. Es un proceso de “destrucción creativa” que en el cual “crea nuevas aspiraciones y necesidades, explota la capacidad de trabajo y el deseo humanos, transforma los espacios y acelera el

ritmo de la vida”. Por tanto, “el capitalismo crea su propia geografía histórica específica” y sus líneas de desarrollo que resultan difíciles de predecir puesto que “siempre se ha fundado en la especulación”; especulación que alcanza y atraviesa los ámbitos económicos y también culturales con la pregunta “¿qué es rentable?” para desplegar diferentes formas de obtener beneficios (Harvey, 1990: 375).

(...) no veo ninguna diferencia entre el vasto espectro de actividades especulativas e igualmente impredecibles asumidas por empresarios (nuevos productos, nuevas estrategias de marketing, nuevas tecnologías, nuevas localizaciones, etc.) y el desarrollo igualmente especulativo de los valores e instituciones culturales, políticos, legales e ideológicos en el capitalismo. Segundo, si bien es posible que el desarrollo especulativo de estos últimos dominios no se refuerce ni se descarte con arreglo a las racionalizaciones post hoc de la obtención de beneficios, la rentabilidad (en cualquiera de sus sentidos, amplio o reducido, de generar y adquirir nuevas riquezas) siempre ha estado involucrada en estas actividades y, con el correr del tiempo, la fuerza de esta conexión no ha disminuido sino que se ha acrecentado. Precisamente porque el capitalismo es expansivo e imperialista, cada vez más áreas de la vida cultural se incluyen en la lógica de circulación del capital y del dinero (Harvey, 1990: 376).

Puesto que “el capitalismo lleva consigo su aparato ilusorio, sus fetichismos y su sistema de espejos, allí donde va (Harvey, 1990: 377) pareciera, entonces, que, lo comunitario, en nuestro escenario de disputas asimétricas en torno al avance del extractivismo megaminero en la provincia se debate entre el valor de uso y el valor de cambio especulativo. Sin embargo, como sostiene Harvey, “en los espejos que reflejan la realización económica abundan los resquebrajamientos” (Harvey, 1990: 390).

A partir de un movimiento desplazamiento, intensidad *para-con-entre* nuestro trabajo ha intentado hacer ver y hacer oír *lo comunitario* como territorio (in)material en disputa que (des)aparece en una “tensión de territorialidades” (Porto Gonçalves, 2015), entre los territorios de y en explotación y los “territorios en resistencia” (Zibechi, 2008). Sostener el *entre* en nuestro planteo, entonces es sostener un espacio liminal en movimiento que cancele cualquier polaridad, es apertura “que no designa una relación localizable que va de [una cosa] a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio” (Deleuze, Guattari, 2010: 29).

Pensamos, entonces, la emergencia de *lo comunitario* como un modo singular y rizomático de co-crear territorios *entre*¹⁹¹ heterogeneidades

191 “Dice Simondon (1989: 191-194) (...) que cada sujeto lleva consigo ese fondo preindividual y que se activa cuando contacta con otros. Esta realidad que emerge ‘entre o “con” tiene, pues,

disponibles y posibles. En efecto, nombramos esta territorialidad afectiva, que nace frente a la amenaza desterritorializadora que presenta el avance del neoextractivismo megaminero, territorio comunitario como “concepto-horizonte en busca de una gramática emancipatoria” (Svampa, 2015). Este territorio (in)material, intermitente, discontinuo y heterogéneo abre la posibilidad de (re)crear otros repartos de lo sensible. Esta territorialidad produce líneas horizontales y reticulares así como líneas de fuga que le permiten desterritorializarse y reterritorializarse.

Hablamos de *territorio comunitario* como un territorio en movimiento, irruptivo, intermitente, discontinuo, que demanda la autonomía de poder crear otros mundos en común y otros modos de habitarlos. Es multiescalar, multiactorial, intercultural, es un territorio chi'xi -manchado, mezclado, abigarrado- (Rivera Cusicanqui, 2015) cuya singularidad aparece en las formas de crear sus modos de vida entre modos de pe(n)sar la lucha -sus prácticas políticas y estéticas- con altísimo poder de desterritorializarse y reterritorializarse. En la medida en que habita lo local y reticular, promueve y fortalece nuevas (re)territorializaciones heterogéneas y rizomáticas que configuran otro “reparto de lo sensible” (Rancière), otro “montaje” anacrónico y rítmico (Didi-Huberman, s/d) (Rivera Cusicanqui, 2015) (Barthes, 2003).

Sin embargo, nuestro *territorio comunitario* queda expuesto a la pregunta ¿Qué meter en un concepto y con qué co-meterlo? (Deleuze, Guatari, 1997: 92). En tal sentido, esta investigación finaliza con una posible apertura. Si el extractivismo puede ser pensado como un nombre situado en los debates abiertos en el marco del Antropoceno, ¿podríamos volver a pensar lo comunitario como especulación pero, esta vez, en términos de fabulación especulativa, como posibilidad de resistir y disputar, en la imaginación, otras formas de vida en común? (Haraway, 2017, 26)

un carácter transindividual. Se diferencia de lo interindividual en que no pone en conexión a los seres individuados sino que los atraviesa. Sloterdijk (2003; 226-227 y 343 -349) ha situado el estímulo psíquico de ese “ser-con”, no en el Edipo, origen de todas las distinciones (así como de su subproducto lógico, la paradoja), sino en la relación del todavía-no-nacido con la placenta. Dice Sloterdijk que ese vínculo preedipico y preindividual obliga a hablar en términos de “ambiente”, “atmósfera” o “clima”, pues los sujetos, al tender a recrear los vínculos amnióticos y placentarios, generan inevitablemente realidades gaseosas (Sloterdijk, 2004: 131-132) que evocan la calidez del útero. (Bergua Amores, 2010: 110).

Bibliografía

Documentos de análisis

Primera parte

Actualización Informe de Impacto Ambiental (IIA) de la Etapa de Exploración del proyecto Navidad perteneciente a Minera Argenta S.A, subsidiaria de Pan American Silver. MWH Argentina S.A. Enero de 2011.

Archivo de prensa Ministerio de Defensa Pública. Minería • 15 a 12 se impuso el "Sí a la minería" y habrá Consulta Popular vinculante en cada región de Chubut.

Bussines For Social Responsibility. Informe Final de Esquel. 2003. Declaración de Los Altares. 2010.

Declaración de Telsen. 2010.

Discurso de Néstor Kirchner "La Minería política de Estado". 2004.

Discurso del Gobernador Martín Buzzi en la inauguración del 40 periodo de sesiones ordinarias. 15 de Marzo de 2012.

Discurso del Gobernador Mario Das Neves y su jefe de gabinete Norberto Yahuar ante la Embajada de Canadá. Fragmentos. 2008.

Evaluación Preliminar elaborada por Pan American Silver y la consultora M3 Engineering and Tecnology Corporation. 2011.

Grey, Carlos. Gestión de Relaciones comunitarias. BS Grupo. Disponible en: www.youtube.com/watch?v=BDg2VYpnkOY.

Mapa Ambiental Minero (2011)

ICMM (s/d) Kit de herramientas de desarrollo comunitario IFC, 2010, Inversión comunitaria estratégica.

Informe de sostenibilidad 2011. Pioneros de la Sostenibilidad.

Informe de Sostenibilidad 2012. Minería responsable, crecimiento en las comunidades.

IIRSA.Cartera de Proyectos. Eje del Sur.2010. IIRSA Pasos de Fronteras. Huemules. Ficha técnica. Ley 5001 (2003).

Marco Regulatorio de Actividades Mineras e Hidrocarburíferas. 2012.

1816-2016 Argentina del Bicentenario Plan Estratégico Territorial (PET). Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios. Avance 2008. Pavimentación de la ruta nacional N 40 Corredor Minero 9Límite con Bolivia) Ficha del proyecto.

Plan Chubut 2022.

Plan estratégico de Infraestructura. Chubut. Versión Preliminar. 2017.

Proyecto Navidad Chubut-Argentina. Estudio Social de las áreas de impacto. Informe para Inversiones Mineras Argentinas S.A realizado por la consultora Rehuna S.A. 2003.

Proyecto Navidad. Actualización Informe de Impacto Ambiental (IIA) Etapa de Exploración. Informe para Inversiones Mineras Argentinas S.A. realizado por la consultora Rehuna. Marzo de 2006.

Proyecto Navidad. Actualización Informe de Impacto Ambiental (IIA). Etapa de Exploración. Informe para Inversiones Mineras Argentinas S.A. realizado por la consultora Rehuna. Marzo de 2007.

Rake, Diana. La demanda y la oferta de los profesionales de Relaciones Comunitarias en el mercado minero peruano. II Conversatorio Pre-Congreso internacional de Relaciones Comunitarias 2012.

Reporte anual de Pan American Silver 2010. 15 años para cosechar Plata. Reporte de sostenibilidad 2013. Progreso. Uniendo nuestros valores centrales

Reporte de sostenibilidad. 2014. Una reputación de excelencia. Resumen ejecutivo.

Rodríguez, Edna Curso Gestión de Relaciones Comunitarias en la Industria Minera. Disponible en: bsgrupo.com/Mineria/Curso-Relaciones-Comunitarias-en-Mineria-387

Snowden Aquiline del proyecto Navidad. 2007

Tercera parte

Aranda, Darío. Esquel sigue haciendo historia. 24 de marzo de 2013. Disponible en: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-sigue-haciendo-historia.html>.

Aranda, Darío. Cuando Esquel dijo no. 23 de marzo de 2003. Página/12. Disponible en: www.noalamina.org.

Aranda, Darío. Esquel sigue haciendo historia. 24 de marzo de 2003. Disponible en: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-sigue-haciendo-historia.html>.

Aranda, Darío. Patagonia rebelde. 23 de marzo de 2003. Disponible en: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/patagonia-rebelde.html>.

Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel. La dignidad es un derecho humano. 24/03/13. Disponible en: <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/esquel-la-dignidad-es-un-derecho-humano.html>)

Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel por el NO A LA MINA. Las fotos y recuerdos de una lucha que no cesa. 22 de marzo de 2013. Disponible en: www.noalamina.org

Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel por el NO A LA MINA. Marcharán en Esquel ratificando 10 años de NO A LA MINA. 22 de marzo de 2013. Disponible en: www.noalamina.org.

Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel. Marcha de los poetas y artistas contra la megaminería en Chubut. [http://noalamina.org/argentina/chubut/item/8361-marcha-de-poetas-y-artistas- conta-la-megamineria-en-chubut](http://noalamina.org/argentina/chubut/item/8361-marcha-de-poetas-y-artistas- contra-la-megamineria-en-chubut).

Asamblea de vecinos Autoconvocados de Esquel. Se conformó la Unión de asambleas Ciudadanas de Chubut contra la megaminería. 18 de agosto de 2012. Disponible en: <http://noalamina.org/argentina/chubut/item/9628-se-conformo-la-union-de-asambleas-ciudadanas-de-chubut-contra-la-megamineria>.

Asamblea de vecinos autoconvocados de Gan Gan. Habrá otra marcha en Gan Gan contra la megaminería. 4 de noviembre de 2010. <http://noalamina.org/argentina/chubut/item/5308-habra-otra-marcha-en-gan-gan- contra-la-megamineria> 03/11/2010.)

Asamblea de vecinos Autoconvocados de Esquel. 4/DIC/14 Marcha IV: En Trelew hub una nutrida marcha contra el fraude de la Ley de las mineras. 6 de diciembre de 2014. Disponible en: www.noalamina.org/argentina/chubut/item/13751-4-dic-14-marcha-iv-en-trelew- hubo-una-nutrida-marcha-contra-el-fraude-de-la-ley-de-las-mineras.

Bendersky, Melisa. Marcha contra la megaminería: Los artistas y poetas de Trelew fueron recibidos en Esquel. Disponible en: http://puertae.blogspot.com.ar/2012_03_11_archive.html. www.noalamina.org.

Breve historia de la Iniciativa Popular en Chubut. Disponible en: <http://www.leymineriachubut.com.ar>

Callupil, Ángel. Cabalgata por la vida, el agua y el territorio 26 de marzo de 2014. Disponible en; <http://www.puertae.com.ar/2014/03/cabalgata-por-la-vida-el- agua-y-el-territorio/>.

Candia, Chelo. Un dibujo por día contra la megaminería. Disponible en: chelocandia.blogspot.com.ar/2012/03/un-dibujo-por-dia-contra-la-megamineria.

Cartillas Informativas Vecinos informan a vecinos. Fragmentos. Período 2002- 2014.

Degraf, Denalí. En Gan Gan marcharon contra la megaminería y formaron la asamblea de vecinos. 15 de septiembre de 2010. Disponible

en: <http://noalamina.org/argentina/chubut/item/4887-en-gan-gan-marcharon-contra-la-megamineria-y-formaron-la-asamblea-de-vecinos>.

10 años de lucha contra la megaminería en Esquel. Disponible en: <http://www.8300.com.ar/2012/11/24/10-anos-de-lucha-contra-la-megamineria-en-esquel/>.

Equipo Diocesano de Pastoral Aborígen Diócesis de Comodoro Rivadavia – Chubut con el aporte de Denali De Graf y Luis Manuel Claps 2011. “¿Guanacos vencidos?”

Facebook noalaminaesquel:
www.facebook.com/pg/noalaminaesquel/about/?ref=page_internal.

Foro Ambiental y Social de la Patagonia. Caravana de vida y difusión en territorio invadido por mineras. 14 de septiembre de 2010. Disponible en: <http://noalamina.org/argentina/chubut/item/4881-caravana-de-vida-y-difusion-en-territorio-invadido-por-mineras>.

Foro Ambiental y Social de la Patagonia. Gan Gan por un territorio libre. Disponible en: <http://faspatagonico.blogspot.com.ar/2010/11/gan-gan-por-un-territorio-libre.html>. <https://puertae.blogspot.com.ar/2010/11/gan-gan-por-un-territorio-libre.html>.

Foro Ambiental y social de la Patagonia. Cabalgata por el NO a la megaminería, NO al proyecto Navidad. Disponible en:

<http://faspatagonico.blogspot.com.ar/2011/03/cabalgata-por-el-no-la-megamineria-no.html>.

Loncón, Daniel. Se marchó en Gan Gan, contra la megaminería. 7 de noviembre de 2010. <http://faspatagonico.blogspot.com.ar/2010/11/se-marcho-en-gan-gan-contra-la.html>.

Loncón, Daniel; Callupil, Ángel. Gan Gan resiste. Más de cien personas marcharon contra el avance del Proyecto Navidad.

Disponible en: <http://puertae.blogspot.com.ar/2010/11/gan-gan-resiste-mas-de-cien-personas.html>

La Meseta Piensa parte III. www.agalon.com.ar

Marcha de los poetas y artistas. Por qué Marchamos y Manifiesto de los Poetas y Artistas.

Mellado, Luciana. Decimos No. Serie de poemas diarios para los cumpas que luchan contra la megaminería.

Miguel, Carmen. 2012. Todos dijimos No. Ilustraciones: Elisa Cueto y Sofía Calvo. Ed. El Colectivo.

Radio Kalewche. www.kalewchefm.org.

Radio Comunitaria Kalewche, Esquel, Chubut.
www.youtube.com/watch?v=u7AworQiYrA&t=168s.

Biografía teórica

ALBÓ, Xavier (2009). *Suma quamana=el buen convivir*. Bolivia: CIPCA.

ACOSTA, Alberto (2009). *La maldición de la abundancia*. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.

ACOSTA, Alberto (2009). La maldición de la violencia: Extractivismo en América latina. Disponible en: <http://extractivismo.com/2011/10/la-maldicion-de-la-violencia-extractivismo-al-desnudo/>

AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos. Pp. 9- 44.

AGAMBEN, Giorgio (2014). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

AGAMBEN, Giorgio (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.

AGOSTO, Patricia (recopiladora) (2008). *Patagonia: resistencias populares a la recolonización del continente*. Centro de Investigación y formación de los Movimientos Sociales Latinoamericanos. Rosario: Ed. América Libre.

ALIMONDA, Héctor (comp) (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus Clacso.

----- (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En: Alimonda, Héctor (comp) 2011. *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus Clacso. Pp. 21-60.

ALVARO, Daniel (2009). Comunidad de los cuerpos. En: Cragolini, Mónica B. (comp) (2009). *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*. Buenos Aires: La cebra ediciones. Pp. 95-114.

ALVATER, Elmar (2011). *Los límites del capitalismo. Acumulación, crecimiento y huella ecológica*. Buenos Aires: Mar Dulce.

ANDERSON, Benedict (2013). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalsocialismo*. FCE.

ANTONELLI, Mirta A. (2007) a. La esperanza hegemónica: narrativas utópicas y cartografías del “desarrollo”. Imaginarios de comunidad, sociedad y ambientes posibles. Ponencia presentada en V Jornadas de Encuentro Interdisciplinario. Las Ciencias Sociales y Humanas en Córdoba. FFYH. UNC.

----- (2007 b). El discurso de la “minería responsable y el desarrollo sustentable”: notas locales para deconstruir políticas que nos hablan

en una lengua global. Artículo de opinión realizado para su presentación en la *Revista Alfilo*. Facultad de Filosofía y Humanidades. UNC.

----- (2008). Estrategias corporativas de fabricación del crédito social. A propósito del Premio OLAMI a Minera Bajo La Alumbreira, exposición preparada como panelista invitada, IX Encuentro Nacional de Estudiantes de Geografía. Córdoba.

----- (2009). “La gestión del paradigma hegemónico de la ‘minería responsable’ y el ‘desarrollo sustentable’”. En: *Minería Transnacional, Narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Svampa, Maristella - Antonelli, Mirta A. (Editoras) Buenos Aires: Biblos.

----- (2010). *Vivir en la corteza. Notas en torno a intersubjetividad y mega-minería como modelo de ocupación territorial. Resistencias populares a la recolonización del continente*. Buenos Aires: Editorial América Libre. Pp. 107-129.

----- (2011). Megaminería, desterritorialización del Estado y biopolítica. *Astrolabio*. N 7.

----- (2012). “El giro territorial en los estudios críticos de los discursos sociales. Algunas reflexiones sobre una cartografía en construcción. Conferencia plenaria.” Presentado y publicado en ILLPAT Instituto de Investigaciones lingüísticas y literarias de la Patagonia. Universidad Nacional San Juan Bosco, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. 10, 11 y 12 de octubre.

----- (2015). A manera de introducción. Del dispositivo del monolingüismo. Multidimensionalidad del modelo extractivo como constructo. En: *De discursos y cuerpos en torno a la megaminería transnacional en Argentina. Trabajos y Conversaciones I*. Antonelli, Mirta A. Coord. Ed. Tierras del Sur.

----- (2015). La Argentina, haciéndose minera. Fragmentos para una genealogía del presente. En: *El desarrollo en disputa: modelos de desarrollo en la Argentina contemporánea*. Coord. Maristela Svampa. Los Polvorines Universidad Nacional General Sarmiento.

----- Débora Cerutti, Marcela Marín, Mauro Orellana, María Luz Gómez (2015). Constelación de violencias y violentamientos en el contexto de la megaminería en Argentina. Modalidades estratégicas para un modelo de ocupación territorial. En *El desarrollo en disputa: modelos de desarrollo en la Argentina contemporánea*. Coord. Maristela Svampa. Los Polvorines Universidad nacional General Sarmiento.

ARÁN, Pampa Olga (Dirección y Coordinación) .2006. *Nuevo diccionario de la teoría de Mijaíl Bajtín*. Córdoba: Ferreyra Editor.

ARANDA, Darío (2008). Minería en los manuales infantiles. Publicado en *Página 12*. 29 de septiembre de 2008.

----- (2010). *La Argentina originaria: genocidios, saqueos y resistencias*. La vaca editora. Buenos Aires.

----- (2014). Polémica en Chubut. Publicado en *Página 12*. 27 de noviembre. Disponible en: www.pagina12.com.ar

----- Claps, Luis (2008). Un millonario emprendimiento metalífero pone en riesgo a pueblos originarios en la Patagonia, Negocios mineros, pesares indígenas. Fuente: <http://orosucio.madryn.com>.

ARIAS TOLEDO, Ma. Eugenia (2009). IIRSA: lógicas de interconexión, lógicas interconectadas. En: Pp. 103-122. En: *Minería Transnacional, Narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Svampa, Maristella - Antonelli, Mirta A. (Editoras). Buenos Aires: Biblos.

ARNOUX, Elvira (2012). *Unasur y sus discursos. Integración regional, amenaza externa*, Malvinas. Buenos Aires: Biblos.

BADIOU, Alain (1998). Conferencia sobre El ser y el acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía. Disponible en: http://www.grupoacontecimiento.com.ar/index.php?option=com_docman. Número 15.

BHABHA, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

BARDET, Marie (2012). *Pensar con mover Un encuentro entre danza y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Cactus.

BARTHES, Roland (2003). *Cómo vivir juntos: simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Editores Argentina.

BAUMAN, Sigmud (2012). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós.

BARLOW, Maude; CLARK, Tony (2004). *Oro azul. Las multinacionales y el robo organizado del agua en el mundo*. Buenos Aires: Paidós.

BENJAMIN, Walter (1973). *Tesis sobre la filosofía de la historia*. Madrid.

BISSET, Emanuel. El deseo de las formas. Entrevista con Jean Luc Nancy, Beck, Ulrich (2000). *Un nuevo mundo feliz*. Madrid: Paidós.

BEBBINGTON, Anthony (2007). The glocalization of environmental governance: relations of scale in socioenvironmental movements and their implications for rural territorial development in Peru and Ecuador. University of Manchester, School of Environment and Development. Disponible en: www.sed.manchester.ac.uk/.../bebbington_anthony.htm

BERGUA AMORES, José (2010). La comunidad no es. Variaciones sobre lo real y sociología. En: De Marinis, Pablo; Gatti, Gabriel; Irazuzza, Ignacio (editores) *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades COMUNITARIAS*. 2010. Anthropos. Pp. 87- 117.

BRIONES, Claudia y otros (2006). Diversidad cultural e interculturalidad como construcciones socio-históricas. En: Amegeiras, Aldo y Elisa Jure (comps.) *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros y Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 255-264.

BULO VARGAS, Valentina (2012). "Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto", en *Revista de Filosofía*, 68, 2012.

BUTLER, Judith (2010). *Marcos de Guerra: Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

----- 2017. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.

CAFFENTZIS, Gorges, FEDERICI, Silvia (2015). *Comunes contra y más allá del capitalismo*. En: El Apantle. *Revista de estudios comunitarios*. Número 1 Lo común ¿Para qué?. Sociedad Comunitaria de Estudios estratégicos. Puebla.

CAFIERO, María Belén (2010). Una aproximación a la Responsabilidad Social Empresaria en Argentina. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

----- (2014). El puente necesario: Algunas reflexiones sobre los lazos entre empresas y organizaciones de la sociedad civil en el marco de estrategias de Responsabilidad Social Empresarial [en línea]. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4275/ev.4275.pdf

Caudillo FELIX, Gloria Alicia (2012). El buen vivir: un diálogo intercultural. *Ra-Ximhai*.8(2).

CECEÑA, Ana Esther (2006). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. CLACSO. Buenos Aires.

----- (coord.) (2008). *De los saberes de la emancipación y de la dominación* 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO.

CERRUTI, Pedro (2010). El sacrificio como matriz jurídico-política: crítica del fundamento biopolítico de la comunidad. *Revista Pléyade* N 5. Disponible en: www.CAIP.CL.

CLAPS, Luis Manuel; COLAO, Diego (2005). "Comunicación, recursos naturales y comunidad en el caso Esquel" Tesina de licenciatura Ciencias de Comunicación de la UBA.

CLAPS, Luis (2007a). Navidad: "Plata por baratijas" en un nuevo proyecto minero. UNQ.

----- (2007b). Información, participación y mineras transnacionales en la meseta: una oportunidad perdida. Minería sur Argentina. UNQ.

----- HUIRCAN, Claudia (2007). Navidad. Disponible en: <http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/numero15/ArtClaps.pdf>.

----- (2011). Consulta pública ahora por una explotación minera que ya lleva 10 años. Disponible en: www.noalamina.org.

COHEN ARAZI, Daniela (2014). Construcción de identidades juveniles a diez años del proceso “del no a la Mina” en la ciudad de Esquel. Tesis de Grado. Facultad de periodismo y Comunicación Social. UNLP. Buenos Aires.

COMBES, Muriel (AÑO). Le travail: un nouveau débat pour de vieilles alternatives. Disponible en www.multitudes.net.

COMPOSTO, Claudia; NAVARRO, Mina Lorena (AÑO). “Estados, transnacionales extractivas y comunidades movilizadas: dominación y resistencias en torno de la minería a gran escala en América Latina”. Disponible en: <http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/numero25/Composto.pdf>

----- (Compiladoras) (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. 1ª ed.- México, D. F.: Bajo Tierra Ediciones.

COREA, Cristina; DE LA ALDEA, Elena; LEWKOWICZ, Ignacio (2003). La comunidad, entre lo público y lo privado. S/D

CRAGNOLINI, Mónica B. (2009). *Extrañas comunidades La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*. Buenos Aires: La cebra ediciones.

----- (2007) prólogo a Nancy, Jean Luc (2007). *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La cebra.

DAGNINO, Evelina. 2004. “¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?” En MATO, Daniel (coord.), Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 95-110.

DAMONTE, Gerardo (2011). *Construyendo territorios: narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: Grade; Clacso, 2011.

DE ÍPOLA, Emilio (2001). “Acción, decisión, sujeto” en Metáforas de la política.

Santa Fe: Homo Sapiens. Pp. 67-82.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 2010. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. España.

----- (1997). ¿Qué es la filosofía? Ed. Anagrama. Barcelona.

DELEUZE, Gilles (1995). *Deseo y placer. Archipiélago*. Barcelona: Cuadernos de crítica de cultura.

----- (1998). *¿Qué es un dispositivo?* Intervención en el Encuentro Internacional organizado en París por la Association pour le Centre Michel Foucault. Incluido en AA.VV. Michel Foucault, filósofo. 1990. Barcelona: Ed. Gedisa.

----- (2015). Foucault. Buenos Aires: Paidós.

DÍAZ, Floriberto (2004). Comunidad y comunalidad. Diálogos en acción, México.

DIDI-HUBERMAN, Georges (2008). *Cuando las imágenes tocan lo real*. MACBA.

----- (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada Editores.

----- (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.

----- (2014). "Volver sensible/hacer sensible" en *¿Qué es un pueblo?* De Alain Badiou (Et. Al). Buenos Aires: Eterna cadencia.

----- (2015). *Remontajes del tiempo padecido; el ojo de la historia, 2*. CABA: Biblios.

----- (2007). Un conocimiento por el montaje. Entrevista con Pedro G. Romero. Minerva.

----- (2012). *Arde la imagen*. México: Fundación televisa.

----- (s/d) El archivo arde. Traducción de Juan Antonio Ennis para uso de la cátedra de Filología Hispánica de la Universidad Nacional de La Plata.

DIETZ, Ghunter. Comunidad e interculturalidad entre lo propio y lo ajeno. Hacia una gramática de la diversidad.

DOMÍNGUEZ, Diego; Lapeña, Pablo; Sabatino, Pablo 2006. Un futuro presente: Las luchas territoriales. *Nómadas* (Col), núm. 24, abril, 2006, pp. 239-246 Universidad Central Bogotá, Colombia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105116598020>

ESCOBAR, Arturo (2005). "Una ecología de la diferencia: Igualdad y conflicto en un mundo glocalizado". En *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Colombia: U. del Cauca. pp. 123-144.

----- (2011). Ecología Política de la globalidad y la diferencia En: Alimonda, Héctor (comp) *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus Clacso. Pp. 61-93.

ESPOSITO, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (2009). *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Madrid: Herder.

----- (2011). *Bios biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu ediciones.

FEDERICI, Silvia (2016). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. CABA: Tinta Limón.

----- (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.

FERNÁNDEZ, Hugo Daniel (2006). Plan Estratégico de Comunicación (PEC), para la industria minera Argentina /Hugo Daniel Fernández - Rio de Janeiro: CETEM / MCT / CNPq / CYTED / UIA, 2006.

FLEISNER, Paula (2015). *La vida que viene: estética, filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Eudeba. CABA

FOUCAULT, Michel (1973). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets ediciones.

----- (1978). *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Editorial Gedisa S. A. Argentina.

----- (2007). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2007). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

FREIRE, Paulo; FAUDEZ, Antonio (2013). *Por una pedagogía de la pregunta: crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

GALAFASSI, Guido; DIMITRIU, Andrés (2007). El Plan “B” de los Capitales Mineros. A propósito de las notas sobre “Inversiones mineras en Argentina” en *Le Monde Diplomatique*, mayo de 2007. Revista Theomai SIN 1515- 6443.

GALINDO HERVÁS, Alfonso (2000). Teología política «versus» comunitarismos impolíticos, *Res publica*, 6. pp. 37-55.

GIARRACA, Norma; WAHREN, Juan (2005). Territorios en disputa: iniciativas productivas y acción política en Mosconi, Argentina. *Osal* N° 16.

GIORGI, Gabriel (2011). Pedagogías del desierto. Reseña del libro *Un desierto para la nación. La escritura del vacío*, de Fermín Rodríguez. En: *A contracorriente*. 2(8). Disponible en: <http://acontracorriente.chass.ncsu.edu>.

GÓMEZ, Luz; MARÍN, Marcela (2012). “Comunidad” En: *Modelo extractivo y discursividades sociales. Un glosario en construcción*. Área de estudios Críticos

del Discurso. Teoría de los Discursos Sociales II, Proyecto de Innovación, Convocatoria 2011, Área de Tecnología Educativa, FFYH. Con financiamiento externo (2012). Antonelli, Mirta Alejandra (Coord.).

GÓMEZ, Luz; MARÍN, Marcela (2012). "Comunitario- Lo común" En: Modelo extractivo y discursividades sociales. Un glosario en construcción. Área de estudios Críticos del Discurso. Teoría de los Discursos Sociales II, Proyecto de Innovación, Convocatoria 2011, Área de Tecnología Educativa, FFYH. Con financiamiento externo. 2012. Antonelli, Mirta Alejandra (Coord.).

GÓMEZ, Luz; MARÍN, Marcela (2012). "Extractivismo". En: *Modelo extractivo y discursividades sociales. Un glosario en construcción*. Área de estudios Críticos del Discurso. Teoría de los Discursos Sociales II, Proyecto de Innovación, Convocatoria 2011, Área de Tecnología Educativa, FFYH. Con financiamiento externo. 2012. Antonelli, Mirta Alejandra (Coord.).

GODFRID, Julieta (2016). La estrategia comunicacional en el sector megaminero. Un estudio del caso La Alumbra en Argentina. *Question*. 1(50) (abril-junio 2016). ISSN: 1669-6581. La Plata.

GUERRERO OSORIO, Arturo (2013). La Comunalidad como herramienta: una metáfora espiral. Cuadernos del Sur.

----- (2015). La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral II Bajo el Volcán, vol. 15, núm. 23. pp. 113-129 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Puebla, México.

GUDYNAS, Eduardo (2004). *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Coscoroba- CLAES. Uruguay.

----- (2007). *La sopa de la integración*. CLAES. Uruguay.

----- (2009). Diez tesis urgentes sobre el extractivismo. En: *Extractivismo, política y sociedad*, VV.AA. CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social). Quito, Ecuador. Noviembre 2009. ISBN 78 9978 51 024 7. pp 187-225.

----- (2013). *Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales*. Observatorio del Desarrollo- CLAES.

----- (2014). *Derechos de la Naturaleza, ética biocéntrica y políticas ambientales*. Perú. CLAES

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)* - 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón.

----- (Editora) (2011). *Palabras para (des)tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Cochabamba: Pez en el árbol Editorial.

----- (2014). Horizonte comunitario-popular Antagonismo y producción de lo común en América Latina. BUAP

----- HUÁSCAR SALAZAR LOHMAN (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. En *El apantle. Revistas de Estudios Comunitarios*. N 1 Común ¿para qué? Lucia Linsalata y Huáscar Salazar Lohman Coord. México. Sociedad Comunitaria de Estudios estratégicos.

----- (2011). “El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo”. En: *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en Latinoamérica*. Héctor Alimonda coord. Buenos Aires. Clacso.

MARTÍNEZ LUNA, Jaime (2015) Conocimiento y comunalidad. Bajo el Volcán, vol. 15, núm. 23. pp. 99-112 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Puebla, México

NAVARRO TRUJILLO, Mina Lorena (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. Bajo Tierra Ediciones. México.

HAESBAERT, Rogério (2011). *El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.

----- y ACOSTA, Alberto. 2011. El buen vivir más allá del desarrollo. *Qué hacer* N 181: 70-81. DESCO. Lima, Perú.

HARAWAY, Donna (2017). Las historias de Camille: los niños del compost. *Nómadas* 47. Universidad Central. Colombia.

HARDT, Michel (2010). “Ni público, ni privado, sino “común”. Entrevista disponible en: <http://desinformememos.org/2010/03/ni-publico-ni-privado-sino-comun/>.

HARDT, M. y NEGRI, T. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid: Debate.

HARVEY, David (1990). *La condición de la posmodernidad*. Amorrortu. Buenos Aires.

----- (2004). El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/social/harvey.pdf>.

----- (2012). *Espacios de esperanza*. Marid: Akal.

KOROL, Claudia (2006). *Pedagogía de la resistencia y de las emancipaciones*. En publicación: Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado. Ceceña, Ana Esther. CLACSO, Buenos Aires. Pp. 199-221

LA VACA. Fraude a cielo abierto: la maniobra para habilitar la minería en Chubut. 26/11/2014.

LAZZARATO, Maurizio (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

LINSALATA, Lucía (2014). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una aproximación desde los sistemas comunitarios de agua en Cochabamba*. Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos. México.

----- Huáscar Salazar Lohman (coord). 2015. *El apantle. Revista de estudios comunitarios*. Común ¿para qué? Número 1. Puebla. .Sociedad Comunitaria de Estudios estratégicos.

MACHADO ARÁOZ, H. (2010). Imperialismo ecológico y racismo ambiental. Una lectura eco-biopolítica sobre las industrias extractivas en el sur. Aportes científicos desde Humanidades. N 8. Facultad de Humanidades. UNCa.

----- (2011). El auge de la Minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo En: Alimonda, Héctor (comp) 2011. *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Ediciones Ciccus Clacso. Pp. 135-180.

----- (2014). *Potosí, el origen: genealogía de la minería contemporánea*. Mardulce. CABA.

----- (2014). Territorios y cuerpos en disputa: extractivismo minero y ecología política de las emociones. *Intersticios*. 8(1). *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Disponible en: <http://www.intersticios.es>.

MANÇANO FERNANDES, Bernardo (2005). “Movimentos socioterritoriais y movimientos socioespaciais. Contribuição teórica para uma leitura de los movimientos sociais” Osal N° 16. Disponible en <http://osal.clacso.org>.

----- (2009). “Territorios teoría y política” en: *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI*. Bogotá: Editorial Potifícia Universidad Javeriana.

----- (s/d). Acerca de la tipología de los territorios. Artículo de la investigación desarrollada con el apoyo del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq; Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO y Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP. Disponible en: <https://web.ua.es/es/giecryal/.../docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>

----- (2010). *Acerca de la tipología de los territorios In: Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México: enfoques teóricos y análisis de experiencias*. 1º ed. Coyoacan: Juan Pablos, 1, pP. 57-76.

MANÇANO FERNANDES, Bernardo et al. (2014). *Os usos da terra no Brasil: debates sobre políticas fundiarias*. San Pablo: Cultura académica editora.

MARÍN, Marcela C. (2009). “El “No a la Mina” de Esquel como acontecimiento. Otro mundo posible.” En *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Svampa, Maristella y Antonelli, Mirta A. compiladoras. Bs. As. Biblos. Pp. 181-203.

----- (2010). “El acontecimiento “No a la Mina” en Esquel, resistencia, creación y control de otro(s) mundo(s) posible(s)” Trabajo Final de Licenciatura Publicado en el Repositorio Digital de la Universidad: Disponible en: <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/2761>.

----- (2013). “Discusiones en torno al dispositivo sacrificial extendido sobre los territorios y los cuerpos en el avance de la megaminería. La defensa y promoción del “buen vivir” y los bienes comunes como otra manera de “pe(n)sar” y estar en común. Chubut, Argentina” Ed: Universidad Nacional de Río Cuarto. Disponible en: <http://www.unrc.edu.ar/unrc/comunicacion/editorial/repositorio/978-987-688-066-4.pdf>

----- y ORELLANA, V. Mauro. (2015). “Postales de la megaminería: los actos de inauguración en clave de violentamientos”. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional Violencia en América Latina. Discursos, prácticas, actores. Biblioteca Nacional.

----- (2015). “El territorio como materialidad estratégica de interrogación “comunitaria” en el marco de la actual megaminería a cielo abierto. Chubut, Argentina”. En: *De discursos y cuerpos en torno a la megaminería transnacional en Argentina. Trabajos y Conversaciones I*. Antonelli, Mirta A. Coord. Ed. Tierras del Sur.

----- (2016). Marín, Marcela C. “De lo comunitario como territorio a los territorios comunitarios”. En Boletim DATALUTA. Brasil.

----- Corina Milán. 2016. *Cordillera, meseta y costa: saberes, cuerpos, experiencias singulares y heterogéneas. Reflexiones en torno a lo (com)partido*. II Coloquio Internacional “Lenguajes de la memoria. Narvaja Editor. Secyt- UNC. En Prensa.

MARTÍNEZ ALLIER, Joan (2009). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria Editorial.

MASSUH, Gabriela (Editora) (2012). *Renunciar al bien común*. Buenos Aires: Mardulce.

MENNA, Mónica (2008). Sobre la nueva “conquista del desierto”: el IIRSA en la Patagonia Argentina. Disponible en: <http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/numero18/Menna.pdf>.

MATO, Daniel (2007a). “THINK TANKS, fundaciones y profesionales en la promoción de ideas (neo)liberales en América Latina” en: *Cultura y Neoliberalismo*. GRIMSON, Alejandro. CLACSO. Buenos Aires. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/grim_cult/Mato.pdf

MATO, Daniel (2008). No hay saber “universal”, la colaboración intercultural es imprescindible. *Alteridades*, 18(35), pp. 101-116 (Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México).

MIJARES, María Martha (2004). “Ciudadanía, sociedad civil, redes sociales o el constante reacomodo a los nuevos términos. ¿Debemos aprender a hablar de nuevo? ”. En Mato, D. (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 53-65.

MONDZAIN, Marie- José (2016). *¿Pueden matar las imágenes? El imperio de lo visible y la educación de la mirada después del 11-S*. Buenos Aires: Capital intelectual.

NANCY, Jean Luc (2006). *Ser singular plural*. Madrid: Arena libros.

----- (2007). *La comunidad enfrentada*. La cebra: Buenos Aires.

----- (2009). “Con” en *La verdad de la democracia*. Amorrortu.

----- (2016). *¿Qué significa partir?* Buenos Aires: Capital intelectual.

NAVARRO TRUJILLO, Mina Lorena (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México: Bajo Tierra Ediciones.

OBSERVATORIO LATINOAMERICANO DE GEOPOLÍTICA (2007). Ana Esther Ceceña, Paula Aguilar, Carlos Motto. *Territorialidad de la dominación: La Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)*. 1º ed. - Buenos Aires.

PAL PELBART, Peter (2009). *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Ed. Tinta y Limón.

PAL PELBART, Peter (AÑO) “Poder sobre a vida, potência da vida”. Lugar común Ed. 17 Págs. 33-43. Disponible en: <http://www.universidadenomade.org.br/> .

PIÑEYRO, Nidia (2006). Agua y semiótica. Agua y semiótica. Polis. Disponible en: <http://polis.revues.org/5116>.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter (2003). A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. En publicación: Movimientos sociales y conflictos en América Latina. José Seoane. CLACSO. Argentina. OSAL. Disponible en bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/seoane/porto.rtf.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter (2006). *El desafío ambiental*. PNUMA.

----- (2009). “De saberes y territorios. Diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana”. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 8(22), pp. 121-136.

QUIJANO, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. 2000. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.

RANCIÉRE, Jacques (1996). *El desacuerdo Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

----- (2002). “¿Existe una estética deleuziana?” En Alliez, Eric. 2002. Gilles Deleuze, una vida filosófica. *Revista Euphorion*, Medellín, Colombia. Editado con la colaboración de la Sub-dirección de la política del libro y de las bibliotecas del Ministerio de asuntos extranjeros de Francia.

----- (2005). Sobre políticas estéticas. Museu d'Art Contemporani de Barcelona. Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en: <http://www.cpp.panoramafestival.com/wp-content/uploads/2010/10/Libro.Teoria-del-Arte.Filosofia-Jacques-Ranci%C3%A4re-Sobre-politicas-esteticas.pdf>

----- (2011). *El Malestar en la estética*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

----- (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder.

----- (2011). *El destino de las imágenes*. Buenos Aires: Prometeo.

----- (2014). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

----- (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

RENAUD, Juliette (2008). Impacto de la gran minería sobre las poblaciones locales en Argentina. Disponible en: <https://silo.tips/download/impacto-de-la-gran-mineria#>.

RENAULD, Martín. Tesis doctoral: “El Efecto Esquel: el análisis de la difusión y de la ampliación de la movilización socioambiental en la Patagonia 2002-2009. Un estudio comparativo de las experiencias de acción colectiva en Esquel, Ingeniero Jacobacci, Los Antiguos y Perito Moreno” - Universidad de Québec (dirigida por Maristella Svampa).

RIVERA CUSICANQUI, Sivia (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón. Bs. As.

----- (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

RODRÍGUEZ, Fermín (2010). *Un desierto para la nación. La escritura del vacío*. Buenos Aires: Eterna cadencia.

RODRÍGUEZ, Mara; ALVARENQUE, Iván (2006). “Las espacialidades abiertas de América Latina. Otro análisis crítico al ordenamiento territorial de la iniciativa IIRSA.” Trabajo resultado de la Tesina de la Carrera de Posgrado "Especialización en Educación en Ambiente para el Desarrollo Sustentable" dictado en forma conjunta por la Escuela Pedagógica y Sindical "Marina Vilte" de CTERA y la Universidad Nacional del Comahue.

RODRÍGUEZ PARDO, Javier (2006) *En la Patagonia NO*. Proyecto Lemu, El Bolsón: Grupo de amigos del libro.

RODRÍGUEZ PARDO, Javier (2009). *Vienen por el oro vienen por todo. Las invasiones mineras 500 años después*. Buenos Aires: CICCUS ediciones.

SACHER, William (2010). *El modelo minero canadiense: saqueo e impunidad institucionalizados*. Acta Sociológica núm. 54, pp. 49-6.

SAHORES, Marta (2016). Análisis muy subjetivo de la tesis de Marcela. Mimeo.

----- Asamblea de Esquel: Conocimiento y acción por la libre determinación de los pueblos. Inédito.

SALDAÑO, Johanna (2009). *La fábrica es del pueblo*. Ilustraciones: Delia, Ana Iglesias y Provecho, Stella Maris. Arte de tapa: Chelo Candia.

SALAZAR LOHMAN, Huáscar (2015). “Se han adueñado del proceso de lucha”. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS. Tesis Doctoral en Economía Política del Desarrollo (BUAP). Puebla.

----- (2015). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro. En: *El apantle. Revista de estudios comunitarios*. Común ¿para qué? Número 1. Puebla. Sociedad Comunitaria de Estudios estratégicos.

SAUVAGNARGUES, Anne (2006). *Deleuze: del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu.

SEGATO, Rita (2006). En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea. *Politika. Revista de Ciencias Sociales*, nº 2.

SOLÁ ÁLVAREZ, María de los Ángeles (2012). Conflictos socioambientales en torno a la megaminería metalífera a cielo abierto. El caso de Famatina, La Rioja, Argentina. Tesis de Maestría Directora: Dra. Maristella Svampa Buenos Aires. FADU-UBA.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (2006). Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En publicación: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Disponible en: www.clacso.org.

----- A ecología de saberes. En *A Gramática do Tempo. Para uma nova cultura política*. 2006. Porto: Afrontamento, 127-153.

----- (2010). *Descolonizar el saber, Reinventar el poder*. Coedición Trilce y Extensión Universitaria Universidad de la República. Montevideo

----- (2010). *Para descolonizar occidente. Más allá de pensamiento abismal*. Clacso, Buenos Aires, Prometeo Libros.

----- y Rivera Cusicanqui, Silvia (2013). *Conversa del Mundo*. Grupo Alice. Ces. UP. Disponible en: www.youtube.com.

SVAMPA, Maristella (2008). *Cambio de época*. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires.

----- (2009). Antonelli, Mirta A. (editoras). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

----- BOTTARÓ, Lorena; SOLÁ ALVAREZ, Marian (2009). “La problemática de la minería metalífera a cielo abierto: modelo de desarrollo, territorio y discursos dominantes” y “Los movimientos contra la minería metalífera a cielo abierto: escenarios y conflictos. Entre el ‘efecto Esquel’ y el ‘efecto La Alumbraera’” en: Svampa, Maristella; Antonelli, Mirta A. (editoras) (2009) *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Biblos. 29-50 y 123-180

----- (2009). “La disputa por el desarrollo: conflictos socio ambientales, territorios y lenguajes de valoración” en: Palacios Panes, Mario (2009). “Introducción” en: De Echave, José; Hoetmer, Raphael; Palacios Panes, Mario (2009) (coordinadores). *Minería y territorio en el Perú. Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Disponible en: Programa Democracia y Transformación Global www.democraciaglobal.org. Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería www.conacami.org. CooperAcción – Acción Solidaria para el Desarrollo www.cooperaccion.org.pe.

Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales Unidad de Posgrado UNMSM
www.sociales.unmsm.edu.pe. Lima, Perú. Pp. 33-62.

----- (2011). Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco- territorial. En: Alimonda, Héctor (comp) 2011. *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus Clacso. Pp. 181- 218.

----- (2015). Consenso de commodities, dinámica de enclave y megaminería. En: Pensar la ciudad y el territorio en Patagonia desde una perspectiva latinoamericana. Relaciones de poder, conflictos y resistencias. SCHAER, Andrea, Rebeca Sotelo, Cristian González Valenzuela, Cristian Hermosilla y Pablo Blanco. (Coords.) Cátedra Abierta de estudios Urbanos y territoriales. Mandala Ediciones. Trelew.

TATIÁN, Diego (2001). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

TIRADO, Francisco; DOMENECH, Miguel (2010). Biopolítica y comunidad: lectura de Giorgio Agamben y Antonio Negri. En: De Marinis, pablo; Gatti, Gabriel; Irazuzsta, Ignacio (editores) *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*. 2010. Anthropos. Pp. 187-209.

TORRES CARRILLO, Alfonso (2017). El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos. CINDE El Búho. Bogotá.

VALKO, Marcelo (2016). El Descubri-Miento de América. Buenos Aires: Ed. Sudestada.

VAUDAY, Patrick (2009). La invención de lo visible. Buenos Aires: Letranómada.

VERÓN, Eliseo (2004). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. México: Editorial Gedisa.

WAGNER, Lucrecia (2008). *La lucha contra la contaminación y el saqueo: de las movilizaciones en Mendoza a la unión de las reivindicaciones socioambientales en América Latina*. Disponible en: https://www.academia.edu/3890983/La_lucha_contra_la_contaminaci%C3%B3n_y_el_saqueo_de_las_movilizaciones_en_Mendoza_a_la_uni%C3%B3n_de_las_reivindicaciones_socioambientales_en_Am%C3%A9rica_Latina.

WALTER, Mariana (2009). “Proyectos mineros, nuevos derechos y respuestas ciudadanas en la Argentina” en “Ecología Política y minería en América Latina”. Universidad Nacional Autónoma de México. (Capítulo de libro en prensa).

WEINSTOCK, Ana Mariel (2005) “No a la Mina” de Esquel: un primer acercamiento socioterritorial. Ponencia presentada en terceras jornadas de jóvenes investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani.

WEINSTOCK, Ana Mariel (2008). Oro por espejitos de colores. Voces y acciones del “No a la Mina” de Esquel, en la disputa por el modelo de desarrollo. Tesis de Maestría en Investigación en Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires - Instituto de Investigaciones Gino Germani.

----- (2014). Aportes del feminismo a la lucha socioambiental. *Estudios Feministas*, Florianópolis, 22(2): 304, maio-agosto/2014

ZIBECHI, Raúl (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. *Revista Observatorio Social de América Latina (OSAL)* (9). Clacso. Buenos Aires.

----- (2006). *La emancipación como producción de vínculos*. En publicación: Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado. Ceceña, Ana Esther. CLACSO, Buenos Aires. 2006. Pp. 123-149

----- (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Tinta Limón. Bs. As.

----- (2008). *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Buenos Aires: La vaca editora.

ZOURABICHIVILI, Francois (2007). *El vocabulario de Deleuze*. Buenos Aires: Ediciones Atuel.

