

0/74103012 - R, GE

RIS

e Remorini

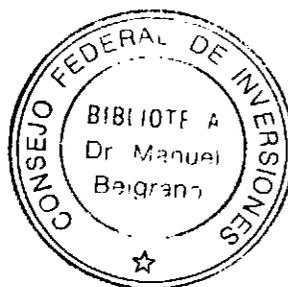
49522

**CONSEJO FEDERAL DE INVERSIONES**  
**PROVINCIA DE SALTA**

**I**

**HACIA EL RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD DE LOS  
PUEBLOS INDÍGENAS Y SUS RELACIONES CON LAS  
IDENTIDADES NACIONALES Y REGIONALES**

Informe Parcial N° 1



N: 1d2  
Lic. NORA REGUEIRA  
DICIEMBRE 2005

SECRETARIO GENERAL DEL CONSEJO FEDERAL  
DE INVERSIONES:  
ING. JUAN JOSE CIACERA

GOBERNADOR DE LA PROVINCIA DE SALTA:  
Dr. JUAN CARLOS ROMERO

## ÍNDICE GENERAL

<b>PPUEBLOS INDÍGENAS Y ESTADO.....</b>	<b>Pag. 1</b>
<b>DISTRIBUCIÓN DE ABORIGENES.....</b>	<b>Pag. 6</b>
<b>POBLACIONES ABORÍGENES.....</b>	<b>Pag. 9</b>
<b>CONSTITUCIONES LATINOAMERICANAS.....</b>	<b>Pag. 27</b>
<b>EL DERECHO AL USO DE LA PROPIA LENGUA.....</b>	<b>Pag. 37</b>
<b>MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN AMERICA LATINA.....</b>	<b>Pag. 47</b>
<b>ACTIVISMO MAPUCHE EN ARGENTINA.....</b>	<b>Pag. 74</b>
<b>LA RED Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE A. L.....</b>	<b>Pag. 113</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>Pag. 123</b>

## **PUEBLOS INDIGENAS Y ESTADO**

América Latina tiene una larga historia de dictaduras y regímenes autoritarios; de imposiciones a fuerza del fusil y la bayoneta violando los más elementales derechos de los pueblos.

En nuestra América, los Estados se han conformado en base a criterios de la cultura occidental.

Esto no es negativo en sí mismo. Sí lo es, el hecho de no tomar en cuenta las experiencias organizativas propias de las comunidades indígenas, sus formas de organización social y política; obstaculizar e impedir que sean los indígenas quienes decidan la manera de organizarse política y socialmente en atención a sus necesidades e intereses.

De ahí que se diera lugar no sólo a Estados excluyentes, sino también a sociedades en las que la cultura dominante continúa marginando a los indígenas y a todas aquellas expresiones que intentan democratizar la vida económica, política, social y cultural de los países americanos.

Para los dirigentes políticos ha sido más importante - y se han preocupado más por - la constitución de sociedades integradas al mercado mundial o regional, no así por la construcción de sociedades internamente integradas.

Esto no quiere decir que deba tenderse a la igualdad, dinámica destructora que los pueblos indígenas americanos conocemos muy bien, por medio de campañas de aculturación o asimilación.

Las relaciones pueblos indígenas - Estado en nuestra América, han sido relaciones que gravitan en torno a la exclusión y marginación de los indígenas.

Esto se explica fácilmente porque desde el Estado se ha dirigido el sometimiento, la explotación y la opresión de nuestros pueblos.

### **La diversidad cultural**

Una de las mayores riquezas de nuestra América, como sucede en todo el planeta, es su diversidad cultural; es la existencia de diversas identidades.

Las diferencias culturales y de identidad son, generalmente, vistas por la cultura dominante como sinónimo de inferioridad y de atraso, lo que a su vez se utiliza para justificar la opresión.

En nuestro continente existe la diversidad cultural en cuanto a la presencia viva de las diferencias culturales, pero no en el reconocimiento, el respeto y el derecho a ejercer esas diferencias.

La negación de ese derecho ha sido una de las armas fundamentales de los imperios que nos han dominado y nos dominan para mantener a nuestros pueblos en la pobreza y el subdesarrollo.

Considerar inferiores a las culturas indígenas ha dado motivo a imponer la idea de la integración cultural mediante el mestizaje y la asimilación forzada como una condición para el desarrollo.

Esto quiere decir que se ha atribuido a los pueblos indígenas las causas del subdesarrollo, cuando lo que ha ocurrido es que las condiciones de pobreza y extrema

pobreza que enfrentamos se deben a la exclusión, marginación, discriminación y explotación a que somos sometidos.

No se quiere ver y entender que una de las principales claves para lograr el desarrollo integral en nuestros países, está en posibilitar que los pueblos indígenas, los pobres, los marginados, podamos aportar nuestra inteligencia, nuestra fuerza creadora, nuestra identidad y nuestra dignidad para producir la riqueza común, el bienestar para todos, y no sólo la opulencia de unos pocos.

En países como los nuestros, es difícil hablar de pluralidad y tolerancia. Todo lo contrario, la exclusión y la intolerancia han sido y siguen siendo rasgos distintivos de estas sociedades.

Se excluye a los pueblos indígenas porque tenemos culturas, porque tenemos costumbres y tradiciones que se califican de primitivas y porque son diferentes a la cultura dominante: la occidental.

Esa mentalidad discriminadora y racista, que resulta absurda y aberrante cuando estamos en el amanecer de un nuevo milenio, es una de las verdaderas y principales causas del subdesarrollo.

### **Interculturalidad**

Ante esto, la riqueza de la diversidad cultural de nuestra América debe servir de base y sustento para la construcción de naciones de nuevo tipo y de su desarrollo. Esa diversidad cultural implica diversidad de identidades y eso nos lleva a plantear una cuestión vital: cómo construir la identidad nacional.

Parece que un aspecto ineludible para ello es la interculturalidad. Si hasta ahora las relaciones entre distintos pueblos, entre distintas culturas han sido excluyentes e intolerantes hacia los otros y han sido marcadas por la imposición de una cultura sobre las otras, es necesario empezar a construir las relaciones interculturales.

Esta nueva forma de relación entre culturas debe sustentarse en el reconocimiento y respeto de los derechos de todos los pueblos; en el reconocimiento de la multiculturalidad mundial y nacional, de tal manera que contribuya a la construcción de naciones pluriétnicas, multiculturales y plurilingües.

Estas relaciones interculturales pueden contribuir a la convivencia pacífica entre pueblos y culturas con igualdad y justicia, constituyendo al mismo tiempo el aporte de cada nación a la paz, la cooperación y la solidaridad que deben regir las relaciones entre los Estados.

Las relaciones interculturales también implican comprender que la complementariedad entre las distintas culturas, puede generar el enriquecimiento continuo de la cultura propia y el enriquecimiento espiritual y material de los pueblos.

No debe significar el aislamiento de una cultura respecto a otra, sino la apertura y la interrelación entre éstas. Las relaciones interculturales deben ser justas, democráticas, igualitarias, de cooperación y solidarias.

Deben basarse en la igualdad de derechos y ser el sustento de la unidad nacional.

La interculturalidad debe, también, permitirnos crear nuevos mecanismos, nuevas formas e instrumentos de relación pueblos indígenas - Estado, cimentada en el diálogo y la consulta permanente, que sean el resultado de un proceso de refundación de los Estados para convertirlos en profundamente democráticos, incluyentes y tolerantes.

Por ello hemos luchado los pueblos indígenas, y seguiremos haciéndolo con humildad, firmeza y decisión, con el convencimiento que esto es necesario para el futuro de la humanidad.

### **Decenio Internacional: marco favorable**

El Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (1994-2004), proclamado por la ONU a finales de 1993, representa un marco favorable a nuestras reivindicaciones y demandas.

Durante el Decenio Internacional tenemos grandes retos y enormes posibilidades de avanzar hacia el establecimiento de sociedades más justas, igualitarias y democráticas. Parece que durante este Decenio, los indígenas debemos luchar por la adopción, ratificación y/o cumplimiento de instrumentos internacionales que se refieren a los derechos de los pueblos indígenas.

Nos esforzaremos por hacer realidad la educación intercultural, fundamental en las relaciones interculturales.

Esta educación intercultural no se reduce a la educación institucional, formal; debe entenderse como ese mundo de relaciones cotidianas, de experiencias de la vida diaria, de intercambio e interacción permanente y continuo, sometido a las transformaciones profundas que emanan de la acción del ser humano; nace y se nutre en los complejos tejidos sociales que moldean y dan forma a las sociedades.

La educación intercultural debe estar reflejada y ser el sustento de la educación oficial e institucional.

Nos empeñaremos también en propugnar, fomentar y hacer realidad el intercambio de ciencia y tecnología entre las distintas culturas y pueblos, entre indígenas y no indígenas, tomando en cuenta que debe haber una apropiación equitativa que promueva el desarrollo sostenible.

Igualmente, lucharemos por la paz contribuyendo a tejer los hilos de la igualdad, la justicia, la democracia participativa y el establecimiento de relaciones interculturales que hagan posible la convivencia armónica y pacífica en el marco de la pluralidad cultural.

Para ello, haremos de la proposición el mecanismo fundamental de nuestra participación en tanto sujetos sociales y agentes de cambio.

Debemos pasar de la denuncia y la etapa contestataria a la proposición. Los pueblos indígenas no podemos esperar que la solución a nuestra problemática histórica provenga de propuestas ajenas a nosotros.

La proposición, como mecanismo fundamental de nuestra participación, nos permitirá ir remontando la grave situación en la que vivimos y nos desenvolvemos.

La interculturalidad debe basarse en la igualdad de derechos y ser el sustento de la unidad nacional.

## **DISTRIBUCIÓN DE ABÓRIGENES EN LA REPUBLICA ARGENTINA**

Un estudio realizado por el Servicio de Huellas Digitales Genéticas de la Universidad de Buenos Aires determinó que el 56% de la población argentina tiene al menos un antepasado amerindio, mientras que el resto (44%) no presenta ninguna traza genética de pueblos indígenas. El estudio se hizo tomando muestras de ADN al azar de un total de 12.000 personas provenientes de 11 provincias.

La razón por la cual siempre se mantuvo que la población era mayoritaria o exclusivamente de origen europeo es que esta composición no siempre se manifiesta fenotípicamente, esto es con rasgos distinguibles (color de piel, ojos, cabello). El estudio también determinó que alrededor del 5,6% de la población tiene herencia genética amerindia por ambas ramas (materna y paterna).

### **Distribución**

Los primeros grupos indígenas se asentaron hace 11.000 años en la Patagonia. Hasta la llegada de los españoles, desarrollaron varias culturas, sobre todo en el noroeste y litoral.

La distribución de las poblaciones indígenas era la siguiente:

- Nordeste

- Guaraníes: Eran originarios del Amazonas que se extendieron por los actuales territorios de Misiones, Entre Ríos, Corrientes, Chaco y Santa Fe. Eran diestros cazadores, además de alfareros y agricultores.
- Tobas, mocovíes y abipones
- Wichís, mataguayos, chorotes y churupíes: Se asentaron en los actuales territorios de Formosa, Chaco y Salta, en las regiones cercanas a los ríos Pilcomayo, Bermejo y Teuco. Eran pescadores y recolectores.
- Noroeste
  - Jujuyes, Omaguacas y Ocloyas
  - Calchaquíes
  - Diaguitas: Oriunda de los valles calchaquíes, alcanzó uno de los mayores grados de complejidad por su organización social y económica. Eran agricultores sedentarios, criadores de llamas y grandes artesanos del bronce y el cobre.
  - Kollas: Herederos de la forma de vida original del Noroeste, habitan actualmente en comunidades de Salta, Jujuy y Catamarca.
  - Tafíes: A partir del 300 a.C. en el valle tucumano de Tafi, se desarrolló este grupo de agricultores y alfareros que vivían en casas semisubterráneas.
- Cuyo
  - Huarpes
  - Pehuenches
- Patagonia
  - Pehuenches

- Tehuelches o patagones: Se extendieron por toda la región continental y parte de la llanura pampeana, donde eran conocidos como pampas o querandíes. Eran cazadores nómadas, a partir del siglo XVII fueron invadidos y asimilados a la cultura araucana, proveniente del sur de Chile.
- Selknam u Onas: Habitaron en la isla grande de Tierra del Fuego, siendo su principal actividad la caza de patos y guanacos. Los jóvenes onas tenían un rito de iniciación denominado kloketenn. Se realizaba de noche y estaba destinado a consagrar el paso de los varones a la edad adulta.
- Yámanas: También habitaron la isla de Tierra del Fuego, eran grandes cazadores de especies marinas. Se asentaron en las costas del Canal de Beagle.
- Mapuches o araucanos
- Mesopotamia:
  - Querandíes
- Centro del país:
  - Ranqueles: (San Luís, Córdoba y La Pampa)

### **Etnias originarias de Argentina**

Entre las etnias originarias de la Argentina se encuentran:

- onikén-tehuelches
- avia-guaraníes,
- aymarás
- calchaquíes
- chanés

- chorotes
- chulupis
- coyas
- diaguitas
- huarpes
- huiliches
- mapuches
- mbyá-guaraníes
- mocovíes
- onas
- pehuenches
- pilagás
- puelches
- purmamarca
- quilmes
- ranqueles
- tapietés
- tilcaras
- tobas
- tumbayas
- uquías
- vilelas
- wichís
- yalas

#### **Otras etnias**

Además de los grupos mencionados, hay otras etnias que han desaparecido como pueblos, incorporándose a través del mestizaje a la población genéricamente argentina.

Estas etnias extintas son:

- abipones
- agoyáes
- aguilotes
- ashluslayes
- atalalas
- axostinés
- bohanes
- cainaróes
- calchines
- caracañáes
- caruos
- causines
- chamas
- chana-timbú
- chandules
- charrúas
- cocolotes
- coingones
- corondas
- esistinés
- gualachis
- guamalcas

- guaxastinés
- ipas
- jaaukanigas
- lules
- maccáes
- matara
- mbayáes
- mepenes
- nohomas
- ocoles
- octucuís
- omoampas
- oristinés
- payaguas
- pazaines
- querandíes
- tambostinés
- tapes
- tayndaés
- teutas
- timbúes
- toba-guazús
- toba-miríes
- tonocotés
- toquistinés

- vacaas
- xulelas
- yaros
- yecomoampas
- yoocos

### **Regiones del noroeste, centro y Cuyo**

- amanatas
- apanatas
- apatamas
- atacamas
- capayanes
- casabindos
- chichas
- chirimangos
- churumatas
- churumatas, huichiuras
- cochinocas
- danayas
- estoybalos
- gaipetes
- jujuyes
- ocloya
- olongastas
- opras

- osas
- palomos
- patapampas
- paypayas
- polichocos
- pulares
- sanavirones
- tactacas
- tilcalaisos
- tiraxis
- titicondes
- tucumanastas
- yacampis

### **Regiones del Comahue y la Patagonia**

Los indígenas de la región del Comahue y la Patagonia desciende de los:

- alacalufes (kaweskar),
- chonos
- haush (manekenk)
- pampas
- selk'nam (onas)
- yamanas (yaganes)

## **POBLACIONES ABORÍGENES**

Las poblaciones indígenas o aborígenes son aquellas que estaban viviendo en sus tierras antes de que llegaran los colonizadores de otros lugares, los cuales al convertirse en el grupo dominante - mediante la conquista, la ocupación, la colonización o por otros medios - segregan o discriminan a los pobladores originarios.

Cada vez que los pueblos vecinos dominadores han ampliado sus territorios o llegan colonizadores de tierras lejanas, las culturas y el sustento de los indígenas han estado en peligro. Estas amenazas han evolucionado a través de los años, sin embargo no han desaparecido por lo que las poblaciones autóctonas son consideradas como uno de los grupos más desfavorecidos en el mundo.

Debido a esto, las Naciones Unidas se ocupan de forma creciente en promover los derechos de los indígenas. Más de 300 millones de personas forman alrededor de 5000 poblaciones indígenas en 70 países del mundo y han estado sometidas a la opresión, exclusión de los procesos de toma de decisiones, marginación, explotación, asimilación forzosa y represión cuando tratan de pugnar por sus derechos.

También llegan a ser perseguidos por lo que muchos se convierten en refugiados

Actualmente los problemas, las quejas y los intereses de los pueblos indígenas suelen ser muy semejantes, especialmente en lo relacionado con mantener su identidad y patrimonio cultural.

### **Poblaciones indígenas en el marco de la ONU**

La cuestión de las poblaciones indígenas ha sido estudiada desde 1920, cuando los pobladores autóctonos americanos se pusieron en contacto con la Sociedad de las Naciones. Sin embargo, en aquel acercamiento no hubo grandes resultados. Posteriormente, ya en el seno de las Naciones Unidas, los pueblos indígenas hicieron llamamientos esporádicos sin muchos resultados.

También el Gobierno boliviano llamó la atención sobre esta cuestión al hacer un llamamiento a la ONU con el fin de crear una subcomisión que se encargara directamente del tema.

La ONU ha tratado algunas cuestiones que afectaban indirectamente a las poblaciones indígenas tales como el estudio de la cuestión de las minorías, la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzoso.

Sin embargo, en 1970 la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías, del ECOSOC, recomendó el estudio general y completo del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Asimismo, en 1971 el Sr. José R. Martínez Cobo (Ecuador) fue nombrado "Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas".

El relator especial abordó una amplia gama de cuestiones de derechos humanos, incluyendo las siguientes:

- Una definición de las poblaciones indígenas
- El papel de las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales
- Los principios básicos y la eliminación de la discriminación en materia de derechos humanos

- Las áreas especiales de acción tales como la salud, la vivienda, la educación, la lengua o idioma, la cultura, las instituciones sociales, culturales y jurídicas, el empleo, la tierra, los derechos políticos, los derechos y práctica religiosos y la igualdad en la administración de justicia

Las conclusiones a las que se llegó fueron presentadas a través de un informe final presentado a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías de 1981 a 1984. Estas conclusiones marcaron un hito en el estudio de la cuestión indígena por parte de las Naciones Unidas. Muchas de ellas se han incorporado en resoluciones de la Subcomisión y otras se encuentran en estudio actualmente.

El estudio del Sr. Martínez Cobo dio lugar a la creación del Grupo de Trabajo sobre poblaciones Indígenas en 1982.

Este es un órgano subsidiario de la Subcomisión, establecido por la Subcomisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, para promover los derechos de estas poblaciones.

Está compuesto por cinco expertos independientes, que son además miembros de la Subcomisión. Este Grupo de Trabajo llegó a la redacción de la "Declaración sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas", el cual se está revisando actualmente.

#### Más información sobre el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas

Con el fin de llevar a cabo la revisión de la Declaración, fue establecido por la Comisión de Derechos Humanos el Grupo de Trabajo sobre el proyecto de Declaración sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas en 1995.

Además, de esto, la Asamblea General de la ONU ha establecido el Fondo de Contribuciones Voluntarias para las Poblaciones Indígenas, con el fin de prestar asistencia financiera a los representantes de las comunidades y organizaciones indígenas

para que puedan asistir a los períodos de sesiones del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas.

Asimismo, el Consejo Económico y Social estableció en el 2000 el Foro permanente para las Poblaciones Indígenas formado por 16 expertos el cual funciona como órgano subsidiario cuyo objetivo es ayudar al ECOSOC a coordinar las actividades de la ONU - especialmente asesorando el Consejo Económico y Social - y discutir temas relativos a las poblaciones indígenas tales como:

- El desarrollo
- La cultura
- El ambiente su desarrollo
- La promoción de sus derechos humanos
- El cuidado del medio ambiente
- La salud.

La Cumbre para la Tierra de 1992 marcó un momento histórico para las poblaciones indígenas ya que veinte representantes indígenas elegidas por poblaciones autóctonas de todo el mundo hablaron directamente desde el estrado de la Asamblea General.

En esa ocasión expresaron sus preocupaciones ante el deterioro de sus tierras y del medio ambiente, así como las condiciones actuales de sus pueblos y los esfuerzos que serán necesarios para captar la atención internacional y lograr una mejor vida para las poblaciones indígenas de todo el mundo.

La Asamblea General proclamó 1993 el "Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo" y la década de 1995-2004 como el "Decenio Internacional de las

Poblaciones Indígenas del Mundo", para fortalecer la cooperación internacional para resolver los problemas de las comunidades indígenas.

Por otro lado, varios organismos especializados del Sistema de las Naciones Unidas, tales como el PNUD, el UNICEF, el FIDA, la UNESCO, el Banco Mundial, la OIT y la OMS trabajan constantemente para dirigir programas destinados a mejorar la salud, los derechos laborales y la alfabetización de los indígenas, así como para evitar el deterioro ambiental de las tierras nativas de estos grupos.

## **CONSTITUCIONES LATINOAMERICANAS.**

### **DISPOSICIONES CONSTITUCIONALES REFERIDAS A LOS PUEBLOS INDIGENAS**

#### **Argentina**

Constitución Nacional de 1853, revisión de 1994

Capítulo IV, Atribuciones del Congreso

Artículo 75

Corresponde al Congreso:

17. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos.

Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural ; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano ; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

#### **Bolivia**

Constitución del 2 de Febrero de 1967

Título III, Régimen Agrario y Campesino

Artículo 171

Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones.

El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos.

Las autoridades naturales de las comunidades indígenas de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación en normas propias con solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La Ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los Poderes del Estado.

## **Brasil**

Constitución de 1989

Capítulo VIII, De los Indios

Artículo 231

A los indios se les reconocen sus organizaciones sociales, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones, y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, siendo competencia de la Unión demarcarlas, protegerlas y hacer respetar todos sus bienes.

1. Las tierras tradicionalmente ocupadas por los indios, habitadas por ellos de forma permanente, las utilizadas para sus actividades productivas, las imprescindibles para la preservación de los recursos ambientales, necesarios para su bienestar, y las necesarias para su reproducción física y cultural, según sus usos costumbres y tradiciones.

2. Las tierras tradicionalmente ocupadas por los indios se destinan a su posesión permanente, incluyendo el usufructo exclusivo de las riquezas existentes en el suelo, los ríos y los lagos.
3. El aprovechamiento de los recursos hídricos, incluyendo los que poseen potenciales energéticos, las investigaciones y la extracción de riquezas minerales en tierras indígenas solo puede ser efectuada con autorización del Congreso Nacional, escuchando a las comunidades afectadas y asegurando su participación en los beneficios de la extracción, mediante ley.
4. Las tierras de que trata este artículo son inalienables e indisponibles, y los derechos sobre ellas imprescriptibles.
5. Se prohíbe desplazar grupos indígenas de sus tierras, salvo con referéndum del Congreso Nacional en casos de catástrofes o epidemias que pongan en riesgo a la población indígena, o por interés de soberanía nacional, después de la deliberación del Congreso Nacional, garantizando, en cualquier caso, el retorno inmediato luego que el riesgo ha pasado.
6. Son nulos o extintos, sin producir efectos jurídicos, los actos que tengan por objeto la ocupación, el dominio y la posesión de tierras a las que se refiere este artículo, o a la explotación de las riquezas naturales del suelo, de los ríos y los lagos existentes, excepto en casos relevantes al interés público de la Unión, según lo que se disponga en la ley complementaria y sin generar la nulidad ni la extinción del derecho a indemnización o acción contra la Unión salvo, conforme la ley , cuando se produzcan beneficios derivados de buena fe.
7. No se aplica a las tierras indígenas el artículo 174 , incisos 3 y 4.

Artículo 232

Los indios, sus comunidades y organizaciones son parte legítima en los juicios entablados en defensa de sus derechos e intereses, con la intervención del Ministerio Público en todos los actos del proceso.

## **Colombia**

Constitución de 1991, revisión de 1995

Las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

Título XI, De la Organización Territorial, Capítulo 1, De las Disposiciones Generales

Artículo 286

Son entidades territoriales los departamentos, los municipios y los territorios indígenas.

La ley podrá darles el carácter de entidades territoriales a las regiones y provincias que se constituyan en los términos de la Constitución y la ley.

Capítulo 4, Del Régimen Especial

Artículo 329

La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la ley orgánica de ordenamiento territorial y su delimitación se hará por el gobierno nacional con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial.

Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable.

La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales forman parte.

Parágrafo.

En el caso de un territorio indígena que comprenda el territorio de dos o más departamentos, su administración se hará por los Consejos Indígenas en coordinación

con los gobernadores de los respectivos departamentos. En caso de que este territorio decida constituirse como entidad territorial, se hará con el cumplimiento de los requisitos a que se refiere el primer inciso de este artículo.

#### Artículo 330

De conformidad con la Constitución y las Leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones:

- 1. Velar por la aplicación de las normas legales sobre usos del suelo y poblamiento de sus territorios.
- 2. Diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo.
- 3. Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar por su debida ejecución.
- 4. Percibir y distribuir sus recursos.
- 5. Velar por la preservación de los recursos naturales.
- 6. Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en su territorio.
- 7. Colaborar con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional.
- 8. Representar a los territorios ante el gobierno nacional y las demás entidades a las cuales se integren; y
- 9. Las que les señalen la Constitución y la ley.

Parágrafo. La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económico de las comunidades

indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades.

Título XII, Del Régimen Económico y de la Hacienda Pública, Capítulo 4, De la Distribución de Recursos y de las Competencias

Artículo 357

Los municipios participarán en los ingresos corrientes de la nación. La ley, a iniciativa del gobierno, determinará el porcentaje mínimo de esa participación y definirá las áreas prioritarias de inversión social que se financiarán con dichos recursos. Para los efectos de esta participación, la ley determinará los resguardos indígenas que serán considerados como municipios (...)

Artículos Transitorios

Artículo Transitorio 56

Mientras se expide la ley a que se refiere el artículo 329, el gobierno podrá dictar las normas fiscales necesarias y las demás relativas al funcionamiento de los territorios indígenas y su coordinación con las demás entidades territoriales.

CAPITULO 5 - De las jurisdicciones especiales

Artículo 246°.-

Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

Artículo 247°.-

La ley podrá crear jueces de paz encargados de resolver en equidad conflictos individuales y comunitarios. También podrá ordenar que se elijan por votación popular.

Artículo 248°.-

Únicamente las condenas proferidas en sentencias judiciales en forma definitiva tienen la calidad de antecedentes penales y contravencionales en todos los órdenes legales.

## **Ecuador**

Constitución del 23 de diciembre de 1992, revisión de 1998

Capítulo 5 De los derechos colectivos - Sección primera

De los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos

Art. 83.- Los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible.

Art. 84.- El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con esta Constitución y la ley, y el respeto al orden público y a los derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico.

Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.

Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley.

Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.

Ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o

culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen.

Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural.

Conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad.

A no ser desplazados, como pueblos, de sus tierras.

A la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo conforme a la ley.

Mantener, desarrollar y administrar su patrimonio cultural e histórico.

Acceder a una educación de calidad. Contar con el sistema de educación intercultural bilingüe.

A sus sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquella.

Formular prioridades en planes y proyectos para el desarrollo y mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales; y a un adecuado financiamiento del Estado.

Participar, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley.

Usar símbolos y emblemas que los identifiquen.

Art. 85.- El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos negros o afroecuatorianos, los derechos determinados en el artículo anterior, en todo aquello que les sea aplicable.

## **Guatemala**

Constitución del 31 de Mayo de 1985

Capítulo II, Sección Tercera, Comunidades Indígenas

#### Artículo 66

Protección a grupos étnicos. Guatemala está formada por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos.

#### Artículo 67

Protección de las tierras y las cooperativas agrícolas indígenas. Las tierras de las cooperativas, comunidades indígenas o cualesquiera otras formas de tenencia comunal o colectivas de propiedad agraria, así como el patrimonio familiar y vivienda popular, gozarán de protección especial del Estado, de asistencia crediticia y de técnica preferencial, que garanticen su posesión y desarrollo, a fin de asegurar a todos los habitantes una mejor calidad de vida.

Las comunidades indígenas y otras que tengan tierras que históricamente les pertenecen y que tradicionalmente han administrado en forma especial, mantendrán ese sistema.

#### Artículo 68

Tierras para comunidades indígenas. Mediante programas especiales y legislación adecuada, el Estado proveerá de tierras estatales a las comunidades indígenas que las necesiten para su desarrollo.

#### Artículo 69

Traslación de trabajadores y su protección. Las actividades laborales que impliquen traslación de trabajadores fuera de sus comunidades, serán objeto de protección y legislación que aseguren las condiciones adecuadas de salud, seguridad y previsión social que impidan el pago de salarios no ajustados a la ley, la desintegración de esas comunidades y en general todo trato discriminatorio.

#### Artículo 70

Ley específica. Una ley regulará lo relativo a las materias de esta sección.

## **Honduras**

Constitución de 1994

Artículo 173

El Estado preservará y estimulará las culturas nativas, así como las genuinas expresiones del folclore nacional, el arte popular y las artesanías.

## **México**

Constitución de 1995

Título Primero, Capítulo I

Artículo 4

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

Artículo 27

VII. Se reconoce la personalidad jurídica de los núcleos de poblaciones ejidales y comunales y se protege su propiedad sobre la tierra, tanto para el asentamiento humano como para actividades productivas.

La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas

## **Nicaragua**

Constitución de 1986

Título II, Sobre el Estado, Capítulo Único,

Artículo 8

El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y parte integrante de la nación centroamericana.

Artículo 11

El español es el idioma oficial del Estado. Las lenguas de las Comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua también tendrán uso oficial en los casos que establezca la ley.

Capítulo VI, Derechos de las Comunidades de la Costa Atlántica

Artículo 89

Las Comunidades de la Costa Atlántica son parte indisoluble del pueblo nicaragüense y como tal gozan de los mismos derechos y tienen las mismas obligaciones.

Las Comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho de preservar y desarrollar su identidad cultural en la unidad nacional; dotarse de sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales conforme a sus tradiciones.

El Estado reconoce las formas comunales de propiedad de las tierras de las Comunidades de la Costa Atlántica. Igualmente reconoce el goce, uso y disfrute de las aguas y bosques de sus tierras comunales.

Artículo 90

Las Comunidades de la Costa Atlántica tienen derecho a la libre expresión y preservación de sus lenguas, arte y cultura. El desarrollo de su cultura y sus valores enriquece la cultura nacional. El Estado creará programas especiales para el ejercicio de estos derechos.

Artículo 91

El Estado tiene la obligación de dictar leyes destinadas a promover acciones que aseguren que ningún nicaragüense sea objeto de discriminación por razón de su lengua, cultura y origen.

#### Capítulo II, Comunidades de la Costa Atlántica

##### Artículo 180

Las Comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho de vivir y desarrollarse bajo las formas de organización social que corresponden a sus tradiciones históricas y culturales.

El Estado garantiza a estas comunidades el disfrute de sus recursos naturales, la efectividad de sus formas de propiedad comunal y la libre elección de sus autoridades y representantes.

## **Panamá**

#### Constitución de 1972

##### Capítulo 8, Régimen Agrario

##### Artículo 119

El Estado dará atención especial a las comunidades campesinas indígenas con el fin de promover su participación económica, social y política en la vida nacional

##### Artículo 122

7. Realizar estudios de la tierra a fin de establecer la clasificación agrologica del suelo panameño. La política establecida para el desarrollo de este Capítulo será aplicable a las comunidades indígenas de acuerdo con los métodos científicos de cambio cultural.

##### Artículo 123

El Estado garantiza a las comunidades indígenas la reserva de las tierras necesarias y la propiedad colectiva de las mismas para el logro de su bienestar económico y social. La

ley regulará los procedimientos que deban seguir para lograr esta finalidad y las delimitaciones correspondientes dentro de las cuales se prohíbe la apropiación privada de tierras.

## **Paraguay**

Constitución del 20 de junio de 1992

Título II, De los Derechos, de los Deberes y de las Garantías, Capítulo V, De los Pueblos Indígenas

Artículo 62, De los pueblos indígenas y grupos étnicos

Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupo de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo.

Artículo 63, De la identidad étnica

Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en su respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interna siempre que ellas no atenten contra los derechos fundamentales establecidos en esta Constitución. En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena.

Artículo 64, De la propiedad comunitaria

Los pueblos indígenas tienen derechos a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado les proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles de

garantizar obligaciones contractuales ni ser arrendadas; asimismo, estarán exentes de tributo.

Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos.

#### Artículo 65, Del derecho a la participación

Se garantiza a los pueblos indígenas el derecho a participar en la vida económica, social, política y cultural del país, de acuerdo con sus usos consuetudinarios, esta Constitución y las leyes nacionales.

#### Artículo 66, De la educación y la asistencia

El Estado respetará las peculiaridades culturales de los pueblos indígenas, especialmente en lo relativo a la educación formal. Se atenderá, además, a su defensa contra la regresión demográfica, la depredación de su hábitat, la contaminación ambiental, la explotación económica y la alienación cultural.

#### Artículo 67, De la exoneración

Los miembros de los pueblos indígenas están exonerados de presentar servicios sociales, civiles o militares, así como las cargas públicas que establezcan la ley.

## **Perú**

### Nueva Constitución de 1993

#### Título II, Capítulo I, Del Estado, la Nación y el Territorio,

#### Artículo 48

Son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes, según la ley.

#### Capítulo VI, Del Régimen Agrario y de las Comunidades Campesinas y Nativas,

#### Artículo 89

Las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La Propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo el caso de abandono previsto en el artículo anterior. El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas.

Capítulo VIII, Poder Judicial,

Artículo 149

Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial.

## **Venezuela**

Nueva Constitución de 1999

Capítulo VIII De los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Artículo 119. El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus

tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y la ley.

Artículo 120. El aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas. Los beneficios de este aprovechamiento por parte de los pueblos indígenas están sujetos a la Constitución y a la ley.

Artículo 121. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto. El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones.

Artículo 122. Los pueblos indígenas tienen derecho a una salud integral que considere sus prácticas y culturas. El Estado reconocerá su medicina tradicional y las terapias complementarias, con sujeción a principios bioéticos.

Artículo 123. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y promover sus propias prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio; sus actividades productivas tradicionales, su participación en la economía nacional y a definir sus prioridades. Los pueblos indígenas tienen derecho a servicios de formación profesional y a participar en la elaboración, ejecución y gestión de programas específicos de capacitación, servicios de asistencia técnica y financiera que fortalezcan sus actividades económicas en el marco del desarrollo local sustentable. El Estado garantizará a los trabajadores y trabajadoras pertenecientes a los pueblos indígenas el goce de los derechos que confiere la legislación laboral.

Artículo 124. Se garantiza y protege la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas. Toda actividad relacionada con los recursos genéticos y los conocimientos asociados a los mismos perseguirán beneficios colectivos. Se prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales.

Artículo 125. Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, conforme a la ley.

Artículo 126. Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible. De conformidad con esta Constitución tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional.

El término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional.

## **MULTICULTURALIDAD Y PLURILINGÜISMO: EL DERECHO AL USO DE LA PROPIA LENGUA**

### **LA HOMOGENEIZACIÓN DEL SISTEMA EDUCATIVO**

Desde la instauración de la república y a pesar de constituir un país multiétnico, multicultural y plurilingüe, si algo ha caracterizado a las políticas educativas de Argentina, es la homogeneización que se ha querido imponer desde el poder central.

El menosprecio que Domingo Faustino Sarmiento sentía por las etnias y culturas americanas va de la mano del rol de agente homogeneizante que se le imprime a la lengua nacional. Vendrá luego la llamada “Generación del 80”, con su mirada puesta en Francia y la adopción de referentes culturales eurocéntricos.

El racismo y el desprecio por los aborígenes encontrará su punto más alto en la llamada “Campaña al Desierto” . Todo ello conducirá a la implementación, por parte del gobierno central, de políticas educativas, administrativas y lingüísticas orientadas a eliminar premeditadamente de la fisonomía colectiva del país, cualquier aspecto cultural relacionado con los pueblos aborígenes.

Vemos entonces que a lo largo de su historia, en nuestro país el sistema educativo oficial supone la existencia de una única lengua - el español- y una única cultura - la occidental -, y actúa consecuentemente respondiendo a ese modelo.

El ideal de homogeneización fue la base para la construcción de dicho sistema, de los modelos curriculares, de las metodologías y materiales educativos.

Se desconoce la existencia de comunidades minoritarias indígenas y no indígenas cuyas manifestaciones culturales y lingüísticas no están siendo preservadas ni respetadas. Se ejerce el poder para otorgar mayor status y valoración sólo a un sector de la sociedad.

Así, durante un siglo, ese proceso de homogeneización fue legitimado mediante la imposición de un modelo educativo único.

Paradójicamente, las recientes reformas educativas que llevaban la regionalización como caballito de batalla, terminaron siendo funcionales a un modelo económico de exclusión, y por lo tanto, de profundización de la exclusión cultural.

Así, para todas las bibliotecas de todas de las escuelas de todo el país llegan los mismos libros de textos, editados y distribuidos desde el poder central, ninguno de ellos referido a la realidad local de cada provincia.

De igual modo, todos los docentes de todo el país, son formados con idénticos contenidos, sin tener en cuenta la diversidad lingüístico-cultural de cada región.

Una discusión sobre estos temas seguramente pondría en evidencia que la visión que tenemos acerca de la multiculturalidad, depende del tipo de sociedad que somos y del proyecto nacional que pretendemos ser.

Como bien señala Alberto Escobar (1978: 98): “sería ingenuo desconocer hasta qué grado la solución del problema de la lengua es parte del proyecto nacional”.

Nada es casual, entonces, en este país que se considera monolingüe y unicultural: ocultar la diversidad forma parte de una estrategia de poder para garantizar la imposición de la cultura dominante.

Cuando hablamos de diversidad nos referimos no sólo a la existencia en nuestro país de comunidades minoritarias con su acervo cultural propio sino también a los diferentes matices que va adquiriendo la cultura y lengua oficial en su contacto con esas comunidades.

Por ejemplo, muchos docentes desconocen los matices particulares que adquieren los festejos católicos en el norte de Argentina, en donde a los ritos de la Iglesia se suman manifestaciones milenarias heredadas de los primeros habitantes de esa zona. Ingrid Jung (1992: 276) habla de una “ola de extirpación de idolatrías” para arrasar con el saber cultural y su medio de expresión, y si observamos el curriculum escolar vigente habría que preguntarse dónde están los saberes previos de los alumnos si las creencias ancestrales de sus familias no están presentes en el aula.

### **El silenciamiento de las lenguas indígenas**

Sin embargo, una sola lengua y una sola cultura, se imponen a nivel educativo en toda la geografía de la República Argentina y aunque no se puede negar el desarrollo de algunas experiencias de trabajos con comunidades aborígenes, hay que aclarar que son casi siempre hechos aislados, en la mayoría de los casos sin acompañamiento por parte

del Estado, sin recursos, sin material bibliográfico, en condiciones inadecuadas de entrenamiento por parte del docente.

Tampoco se puede negar la existencia de algunos instrumentos que prevén la enseñanza de las lenguas aborígenes.

En el Título II, capítulo 1º, artículo 5º de la Ley Federal de Educación, puede leerse: “El Estado Nacional deberá fijar los lineamientos de la política educativa, respetando los siguientes derechos, principios y criterios:

- a. El fortalecimiento de la identidad nacional atendiendo a las idiosincrasias locales, provinciales y regionales.
- b. La equidad a través de la justa distribución de los servicios educacionales a fin de lograr la mejor calidad posible y resultados equivalentes a partir de la heterogeneidad de la población.
- c. El derecho de las comunidades aborígenes a preservar sus pautas culturales y el aprendizaje y enseñanza de su lengua, dando lugar a la participación de sus mayores en el proceso de enseñanza”.

Además a nivel nacional existe un acuerdo marco que prevé la creación de la figura del

maestro y del profesor bilingüe. Sin embargo, nadie se hace responsable de la implementación de lo necesario para que estas disposiciones legales se conviertan en una realidad..

El estado nacional responsabiliza a las provincias, las provincias esperan directivas nacionales y en este juego de irresponsabilidades son las lenguas y culturas minoritarias las que pierden.

En el presente, las lenguas de comunidades aborígenes no constituyen objeto de estudio en la mayoría de las universidades del país.

El espacio otorgado al estudio de las lenguas y culturas clásicas difícilmente sea cedido al estudio de un idioma vernáculo

Es también una forma de opresión otorgarles a las lenguas aborígenes una visión netamente folklórica y fosilizante, sin tener en cuenta que una lengua es un tesoro cultural que una comunidad va desarrollando a lo largo de siglos.

Permítaseme tomar como ejemplo a la provincia de Santiago del Estero, la que cuenta con alrededor de 160.000 hablantes de la lengua quichua, una variedad dialectal del quechua, la lengua amerindia más hablada en el continente americano.

Durante décadas existió una prohibición formal de la utilización de la lengua en el

ámbito educativo, lo que era cumplido al pie de la letra por los maestros y los inspectores de escuela. La discriminación a la que se llegaba era extrema, por ejemplo, ante la visita de las autoridades a una escuela se separaba a los niños quichuahablantes y no se les permitía hablar. Incluso podía llegarse al castigo físico. Jorge Ábalos (1949) en su libro “Shunko” ilustra muy bien la realidad de los niños quichuahablantes a mediados del siglo XX.

Hoy en día la prohibición no existe pero continúa de hecho, prueba de ello es que en la provincia de Santiago del Estero se enseña la lengua en una única escuela, a pesar de que la misma es hablada a nivel familiar por miles de personas.

Lo que Ingrid Jung (1992: 276) expresa a propósito del área andina peruana es totalmente válido para la región santiagueña: “ Pero el rechazo al quechua trasciende el mero campo lingüístico. Es parte del desprecio que tiene la cultura hispana y dominante por todo lo que caracteriza la vida del campesino, y lo que se evidencia en la falta de valoración incluso económica de su trabajo y de su producto, frente a la sobrevaloración de lo académico, el modo de vivir urbano y la producción industrial”.

En el caso de Santiago del Estero a pesar de la existencia de una enorme comunidad quichuahablante no existe la voluntad política de llevar adelante un proyecto de Educación Intercultural Bilingüe, que implique el desarrollo del proceso de lectura y escritura en lengua vernácula, para luego transferir esas habilidades a la lectura y escritura del castellano como segunda lengua.

Pero no sólo las lenguas de la comunidades indígenas deben ser respetadas en el aula

sino también aquellas variedades del español que son habladas en las diferentes regiones, ya que no podemos imaginar a una lengua como una entidad homogénea y armoniosa.

Newmeyer y Emonds citados por Tusón (1997: 120) expresan: “Por lo que sabemos ningún lingüista ha tenido en consideración las posibles implicaciones racistas, o contra la clase obrera, cuando se defiende que una clase social ha de modelar su forma de hablar de acuerdo con otra”.

### **Lengua propia y derechos lingüísticos**

En el Artículo 41, Sección V (Cultura), de la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, se establece que: “Toda comunidad lingüística tiene derecho a usar su lengua y a mantenerla y potenciarla en todas las expresiones culturales”.

En los Artículos 1 y 3 se efectúan las siguientes precisiones conceptuales:

- a) se entiende como comunidad lingüística toda sociedad humana que, asentada históricamente en un espacio territorial determinado, reconocido o no, se autoidentifica como pueblo y ha desarrollado una lengua común como medio de comunicación natural y de cohesión cultural entre sus miembros;
- b) b) se considera como derechos personales inalienables, ejercibles en cualquier situación, “el derecho al uso de la lengua en privado y en público”.La interpretación de estos conceptos no tiene espacio para la ambigüedad en el caso de nuestros pueblos originarios.

El alcance de los derechos consagrados en dicha Declaración resulta claro cuando nos referimos a nuestras lenguas aborígenes.

A muchos les parece lógico que los hablantes mapuches, guaraníes o quechuas tengan derecho al uso de su propia lengua. La defensa de estos derechos es parte de la lucha por la plena vigencia de los derechos humanos y por la preservación de nuestro patrimonio cultural.

Sin embargo, si intentáramos aplicar todos estos conceptos a la variedad dialectal del español del noroeste argentino y a la comunidad lingüística que hace uso de ella, encontraríamos que estos derechos lingüísticos parecen esfumarse.

Es fácil advertir que el español utilizado por la mayoría de la población difiere claramente del español estándar; sin embargo, en los niveles oficiales, se actúa como si la lengua fuese homogénea en todo el territorio nacional.

Es necesario reflexionar acerca de las consecuencias que tiene, en especial para el sistema educativo, el ignorar las características del dialecto local, y también indagar acerca de la aplicabilidad de los Derechos Lingüísticos para este caso en particular.

### **Lengua propia y fracaso escolar**

En las provincias del Noroeste Argentino, es innegable la influencia de la lengua quichua en el español regional. La misma se da a nivel sintáctico, semántico y fonológico.

Sin embargo, en la formación que se brinda a los docentes a nivel terciario o universitario, esto no es tenido en cuenta.

Entonces la forma de expresarse de los niños es considerada como 'torpe', 'rústica' o 'inculta' sin reflexionar que ambas lenguas, la quichua y la castellana, convivieron durante siglos. La lengua quichua desapareció en provincias como Tucumán, Catamarca, Salta o La Rioja pero lucha por sobrevivir en el español tan particular que se habla en la región.

Si el maestro corrige, no sólo provoca frustración en los educandos y la consiguiente deserción escolar sino además lo que el docente ignora es que su intervención está provocando la destrucción de ese "otro código" cuya presencia está incapacitado de detectar y por lo tanto atribuye los supuestos errores a una "falta de cultura" (Albarracín et.al. 1999: 222).

"El gran problema radica en cómo podrán los oprimidos, como seres duales, inauténticos, que 'alojan' al opresor en sí, participar de la elaboración de la pedagogía para su liberación.

Sólo en la medida que descubran que 'alojan' al opresor podrán contribuir a la construcción de su pedagogía liberadora" (Freire 1970: 35).

No lo decía quizás con estos términos, pero sí de una manera más simple e intuitiva Antonio Caro, un habitante del pueblito de Talapaso en los Valles Calchaquíes cuando en el diario "La Gaceta" de Tucumán expresaba: "En los último cinco años ninguno de los chicos que egresó pudo seguir estudiando en el secundario.

En el primer choque se decepcionaron y abandonaron”. Cualquier funcionario educativo envidiaría la claridad de este hombre para analizar el fracaso escolar en esa localidad, ligado sobre todo a la ausencia de pautas culturales regionales en el curriculum.

“La invasión cultural, que sirve a la conquista y mantenimiento de la opresión, implica siempre la visión focal de la realidad, la percepción de ésta como algo estático, la superposición de una visión del mundo sobre otra. Implica la ‘superioridad’ del invasor, la ‘inferioridad’ del invadido, la imposición de criterios, la posesión del invadido ...” (Freire 1970: 206)

### **Una alternativa.**

Alienación, homogeneización, opresión son factores que se suman y cuyo resultado será siempre negar a las minorías el derecho a expresarse en su propia lengua. La única alternativa posible es entonces asumir una visión diferente frente a la heterogeneidad para construir un nuevo proyecto que permita la interrelación de los variados conocimientos, saberes, valores, cosmovisiones y opciones de vida, es decir, un proyecto incluyente, donde todos podamos reconocernos y aceptarnos. No podemos seguir permitiendo esta larga discriminación que ha llevado a la negación de los derechos de la minoría, a la intolerancia, al desprecio por lo diferente, en definitiva, a nuevas formas de etnocidio.

## **MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA: EL DERECHO A LA PALABRA**

La década de los noventa se reveló como un tiempo histórico rico en posibilidades y complejo en su interpretación y en cuyo interior se dio la eclosión de nuevos movimientos sociales y, entre estos, los movimientos indígenas.

En toda América Latina, insurge con mucha fuerza un entramado social y organizativo basado en la vida comunitaria de los pueblos indígenas, que servirá de sustento para la movilización social y política de muchos movimientos sociales en el continente. Esa eclosión del movimiento indígena latinoamericano se sitúa en un contexto en el que en la región se consolidan las políticas neoliberales de ajuste macroeconómico y de reforma estructural, un proceso que genera graves fracturas sociales, que polariza a la sociedad, y que vulnera la capacidad de construir una estrategia de desarrollo autónomo democrática, equitativa y sostenible.

La presencia de los movimientos indígenas en América Latina otorga una nueva dimensión a la participación y lucha social, al tiempo que incorpora temas nuevos en la agenda política, abriendo el campo de posibles sociales a la dialéctica de la emancipación entre las lógicas de la identidad y las de la redistribución.

Producto de ellos serán las movilizaciones en contra de la reforma estructural, pero también por la autonomía y el respeto a sus derechos, que protagonizarán los movimientos indígenas en todo el continente (Díaz Polanco y Sánchez, 2002).

Esta participación política de los movimientos indígenas se sitúa en un ambiente en el cual la imposición del neoliberalismo es cada vez más fuerte, un neoliberalismo que por definición se presenta como una voluntad autoritaria, violenta, impositiva. En efecto, en la matriz epistemológica más íntima del pensamiento liberal subyace una pretensión de universalidad que genera necesariamente conflictos cuando se encuentra con sociedades que piensan, actúan o viven de manera diferente.

Parecería ser que al interior del paradigma del pensamiento liberal no existe espacio para reconocer la diferencia. Sus pretensiones normativas se quieren civilizatorias y ontológicas. Por ello, la emergencia de los movimientos indígenas en momentos en los que el pensamiento neoliberal es cada vez más fuerte ha provocado que al interior de este se prevea el choque inminente.

No es un azar que Samuel Huntington, un teórico conservador norteamericano, retomando las tesis de Bernard Lewis (ver Gresh, 2004), proponga el choque de civilizaciones (the clash of civilizations)

como un escenario futuro para el liberalismo (Huntington, 1993). No existe dentro de su percepción la posibilidad de que el encuentro con sociedades diferentes enriquezca el acervo humano, posibilite una recuperación de prácticas y formas de pensar diferentes que sean un reto y una aventura para cualquier sociedad; por el contrario, para Huntington, todo encuentro con sociedades y pueblos diferentes será necesariamente un encuentro conflictivo, una colisión violenta, un choque incluso bélico.

Dentro de esta matriz del pensamiento liberal, quizá tenga razón el pensador francés Michel Foucault, quien invirtiendo el célebre aforismo de Clausewitz establece que no es la guerra la continuación de la política por otros medios sino, al revés, en la sociedad moderna y liberal la guerra es una presencia constante, es un enfrentamiento persistente en el cual su lógica está siempre presente, en el que siempre hay que pensar en términos de tácticas, en el que siempre hay y habrá un enemigo, y en el que la política tiene que ser pensada en términos de enfrentamiento, un enfrentamiento que, como en la guerra, buscará la eliminación, la derrota o la sumisión del enemigo<sup>1</sup>. Si esta hipótesis es correcta y si dentro de la matriz epistemológica del pensamiento liberal no existe espacio para la diferencia, para los pueblos, naciones y sociedades indígenas de América Latina, los tiempos actuales se presentan como cruciales y de sobrevivencia, es decir, como tiempos de guerra.

Se trata para ellos, literalmente, de un enfrentamiento a un proyecto violento y excluyente que quiere reducirlos a una matriz cultural que les es ajena, y que los visualiza como enemigos o, en todo caso, como recursos a ser utilizados por el poder.

Si bien se trata de un enfrentamiento que ha sido persistente a lo largo de los siglos XIX y XX, y si bien bajo los parámetros de las políticas desarrollistas los pueblos, naciones y sociedades indígenas siempre fueron asumidos como sociedades tradicionales, y en virtud de ello se los consideró como sociedades "atrasadas", "premodernas", también es cierto que en esa confrontación corremos el riesgo de su desaparición definitiva.

Existió y aún pervive toda una ideología y un imaginario que hacen de los pueblos indígenas los chivos expiatorios del fracaso de las políticas desarrollistas, pero la coyuntura actual es diferente porque ya no existen mediaciones de este tipo en el discurso neoliberal, ni consideraciones éticas con respecto a estos pueblos y naciones ancestrales. El pensamiento neoliberal los sitúa fuera de toda consideración teórica, de todo alcance normativo y de toda valoración ética.

Para sobrevivir, a estos pueblos sólo les queda la opción de integrarse, e integrarse significa asimilarse, significa incluirse, significa

desaparecer. Ejemplos sobran, desde el drama de los pueblos mapuche-pehuenche en Chile y su conflicto con la empresa Endesa, hasta las etnias de Brasil acosadas por las empresas madereras y mineras. Es quizá por ello que a la consolidación de un neoliberalismo agresivo a partir de la década de los noventa se haya respondido con una eclosión de movimientos indígenas cada vez más fuertes y más protagónicos. Se trata de una resistencia a una coyuntura histórica que repite aquella de los primeros años de la conquista. Y no se trata de una exageración. En los últimos años, han desaparecido más etnias y culturas que en todo el siglo pasado.

Pero existe otro elemento al que es necesario hacer referencia, y es la profunda crisis política que ha vivido el continente, crisis que se correlaciona con la imposición de políticas de ajuste y de reforma neoliberal del Estado. La presencia política de los movimientos indígenas dentro de esa crisis no sólo se ha legitimado desde una posición de defensa de su cultura y su identidad, se ha hecho también desde las propuestas de reformular el régimen político, de transformar al Estado, de cambiar los sistemas de representación, en definitiva, de otorgarle nuevos criterios a la democracia, desde la participación comunitaria y desde la identidad. Fruto de ello han sido las reformas constitucionales en algunos países latinoamericanos al tenor del Convenio 169 de la OIT.

En esas nuevas experiencias políticas, el movimiento indígena ha enriquecido el debate político, ha incorporado nuevos temas, ha posicionado la necesidad de que la democracia reconozca la diferencia y la necesidad, desde la identidad, de construir la participación social. Allí constan las experiencias de los indígenas bolivianos, que disputaron voto a voto la presidencia de la república; de los indígenas ecuatorianos que han participado con éxito en experiencias de poderes locales, y que son actores fundamentales de la política nacional; la experiencia de los indígenas mexicanos, guatemaltecos, mapuches, etcétera.

Pero, ¿quiénes constituyen y dan sustrato a aquello definido como movimientos indígenas? Según datos de la CEPAL, existen en América Latina y el Caribe entre 33 y 40 millones de indígenas, pertenecientes a alrededor de cuatrocientos grupos étnicos.

Sin embargo, el problema no es cuantitativo, el problema es más complejo y en última instancia interpela a nuestros códigos más fundamentales de razón y de convivencia, porque esos pueblos poseen una forma de vivir, de pensar, de relacionarse que es diferente a aquella establecida como oficial y única, y se trata de un problema porque la práctica diaria de los estados, de los sistemas de representación política, de los marcos institucionales, de los códigos

vigentes, se basa y se sustenta en una exclusión silenciosa, en una violencia sistemática y persistente. ¿De qué tipo de violencia se trata? ¿Qué exclusiones se sustentan dentro de ese paradigma? ¿Qué sociedades estamos construyendo? ¿Qué significa la presencia de los movimientos indígenas en el Estado? ¿Qué interpelaciones se suscitan desde su participación? ¿Qué códigos culturales se afectan si reconocemos ese íntimo sustrato de violencia existente en nuestra propuesta modernizante?

### **Modernidad y diferencia**

El filósofo Enrique Dussel (1994) desarrolla la hipótesis de que la modernidad occidental realmente se constituye a partir de su encuentro con la Alteridad, y esa Alteridad para el proyecto de la modernidad puede ser situada a partir de 1492 cuando los europeos desembarcan en lo que luego habría de llamarse América<sup>5</sup>. No se trataría en realidad de un descubrimiento, sino de un "nacimiento", y aquello que nacería es un orden civilizatorio que a su interior comprende también una idea de emancipación. Pero mientras esa modernidad encubra a la Alteridad, desconociéndola y amparándose en el discurso del "descubrimiento", esas promesas emancipatorias no podrán realizarse.

Es una hipótesis que se construye desde una dialéctica de la

figura del Otro y la pertinencia de lo Mismo, y en la cual el poder de lo Mismo se asienta en la negación del Otro. Así, la modernidad, para liberarse a sí misma, tendría que reconocer a la Alteridad, a ese Otro que ratifica y comprueba su existencia.

La Modernidad sólo puede encontrarse y explicarse a sí misma a partir del Otro, y ese Otro radical son precisamente los pueblos y naciones que siempre habitaron el espacio de América, los pueblos nominados por un error del discurso y de la historia como "indios", y por una concesión a un lenguaje "políticamente correcto" ahora denominados como "indígenas". Pero lo que importa reseñar en esta hipótesis de Dussel es la incorporación de la historia de los pueblos y naciones indígenas de América dentro de un mismo status de constitución epistemológica y civilizacional de la modernidad.

Esta es una idea fundamental cuyo alcance y significación son enormes, porque estaría en juego toda una reinterpretación de los contenidos fundamentales de la modernidad bajo una clave de reivindicación indígena. Siguiendo esta clave pueden establecerse algunas posibilidades hermenéuticas desde la vivencia y la experiencia de los pueblos, naciones y sociedades indígenas, desde aquel continente que los pueblos de la nación Kuna llamaban Abya Yala, y que ahora se denomina "América".

Ahora bien, es cierto que la hipótesis de Dussel nos puede llevar a una aporía que incluso podría derivar en una posición de violencia, como aquella que puede desprenderse desde el mismo título del texto de Habermas cuando reclama "la inclusión del Otro". Es una aporía que nace desde la misma estructuración conceptual de lo Mismo en el proyecto de la modernidad, y de los contenidos autorreferenciales de la razón moderna.

Pero más allá de ese debate, también es cierto que hay un contexto histórico en el cual Dussel plantea su hipótesis, y es aquel en el cual los pueblos y naciones originarias, a través de un fuerte movimiento indígena, han logrado importantes avances políticos, organizativos, teóricos, que dan una nueva dimensión a la hipótesis de Dussel, porque los conocimientos se sustentan y se validan en las prácticas históricas de los pueblos, es decir, en su práctica política de movilización y lucha social.

Si la modernidad es un proyecto con una pretensión normativa universal y que incorpora a su interior nociones de sentidos culturales y referentes sociales, además de que sustenta la construcción de una figura históricamente nueva como es la del individuo (una figura que en el campo de la economía sirve para la sustentación de la figura del consumidor, y que en el campo de la política sirve de sustento a la figura

del ciudadano), un individuo, además, racional, egoísta en el sentido moral del término, y utilitarista, entonces el reconocimiento de la Alteridad de los pueblos y naciones originarias del continente de alguna manera debería alterar esa pretensión universalizante del proyecto moderno, de alguna manera debe cuestionar a esa figura del individuo. ¿Cómo se daría esa alteración? ¿Podría inscribirse ese cuestionamiento dentro de esa dinámica de autodescubrimiento por parte de la modernidad y un retorno a sus promesas de emancipación? ¿Podrán los pueblos indígenas lograr transformar esos contenidos más fundamentales, esas figuras civilizacionales y ese retorno a los contenidos emancipatorios con los que nació la modernidad?

Aparentemente, existirían condiciones para lograr ese descubrimiento de la modernidad a sí misma. El discurso político que los pueblos indígenas plantean ahora no es de un rechazo al legado de la modernidad, sino la posibilidad de emprender un diálogo de saberes. Los pueblos indígenas plantean que se respete a la figura del sujeto comunitario, de la misma manera que en la matriz de la modernidad se han garantizado los derechos del individuo (como "derechos del hombre y del ciudadano", etcétera). Una propuesta que aún está por ser desarrollada y debatida.

Los pueblos indígenas se saben portadores de una racionalidad diferente, y de lo que se trata es de no clasificar a esa racionalidad

como "premoderna", "tradicional", "inocente" o peor aún, como "subdesarrollada". Los pueblos indígenas no quieren esa visualización que los identifica como permanentes menores de edad, como pueblos en tránsito hacia la modernidad. La dinámica política de los movimientos indígenas plantea reivindicaciones que tienden a enriquecer el legado mismo de la modernidad en sus contenidos emancipatorios, que apuntan a que se realice la hipótesis de Dussel, esto es, que la modernidad pueda finalmente descubrirse a sí misma y retomar sus promesas de emancipación.

El problema radica en esas relaciones de poder que subyacen a todo el discurso y práctica del proyecto de la modernidad. Relaciones de poder que se sustentan en la lógica de lo Mismo. En esa lógica no puede haber la diferencia. Para el poder de lo Mismo, el Otro es enemigo, es una figura a la que hay que negar o destruir. El status de la Alteridad es un status que entraña peligro porque su reconocimiento implica la relativización de los alcances civilizatorios, y de todas sus prescripciones normativas y analíticas.

Si se reconoce el status del sujeto comunitario, entonces ¿qué rol juega, por ejemplo, la figura del consumidor frente a ese sujeto comunitario?, ¿qué papel cumple la noción de ciudadano frente a la comunidad? El poder no puede relativizar los contenidos de su discurso a riesgo de perder la legitimidad de su dominación, de ahí que en

esa propuesta que se deriva de la hipótesis de Dussel estaría en juego la reformulación misma de las relaciones de poder existentes en el sistema. Una reformulación que supera los ámbitos del discurso académico para situarse en el ámbito de la confrontación social. Los pueblos indígenas lo saben, de ahí sus proyectos de rearticular su sistema de saberes dentro de un marco institucional propio, y dentro de un campo de luchas en el cual cobran validez tanto el reconocimiento como pueblos con identidades diferentes, como el establecimiento de universidades propias, o las demandas de educación intercultural. El reconocimiento de la Alteridad significa el reconocimiento de otros saberes, de otras prácticas, de otras formas de relacionamiento, pero cuando se establece la existencia de otros saberes en realidad se están significando otras disposiciones conceptuales dentro de un campo epistemológico asimismo distinto, y un conjunto de nuevas prácticas históricas, es decir, de otras formas de relacionamiento entre el hombre y su presente. Es una tarea por hacer, es un reto hacia el futuro, y es una responsabilidad hacia el presente.

Empero, ¿de qué saberes se trata? ¿Bajo qué condiciones históricas se han formulado y por qué debemos llamarlos "otros" a esos conocimientos ancestrales? ¿Es que dentro de la matriz teórica y conceptual de la modernidad acaso no se han desarrollado instrumentos conceptuales que nos permitan decodificar, analizar (en el sentido literal del término, esto es, desmontar, desmenuzar), comprender, es

decir, racionalizar esos saberes dentro de las claves dadas por el proyecto de la razón?

Si esa práctica es posible, entonces los otros saberes que reclaman los pueblos indígenas son simplemente conocimientos. Pero si esa práctica no es posible, pues es la matriz conceptual de la modernidad la que debe revisarse, y no tanto por una pretensión posmoderna que en definitiva habla en la misma clave que el proyecto de la modernidad, sino por la posibilidad de enriquecer el conocimiento humano, de incorporar nuevas formas de racionalidad a la infinita riqueza teórica humana.

Pero la modernidad no es sólo la reflexión que se ha hecho desde la razón, es también una forma de articular al Estado-nación, es una forma política de relacionamiento, reconocimiento y participación, es una disposición determinada del conocimiento dentro de un orden del saber, es la formación de discursos de poder, es la lógica que asume la acumulación bajo la figura del capital (entendiendo al capital como una relación social de explotación).

En efecto, bajo los parámetros de la modernidad se estructuraron los Estados-nación en el continente americano. Fue el formato del individualismo naciente el que sustentó la figura del ciudadano como requisito de la forma republicana que la burguesía habrá de dar al Estado en América Latina.

Cuando se constituye el Estado moderno, los indígenas, es decir, los habitantes originarios del continente denominado "América" serían excluidos de hecho y derecho de los sistemas de representación. De hecho, en los marcos constitucionales que se establecieron al inicio de las repúblicas latinoamericanas, la figura del ciudadano no contemplaba la diferencia y excluía de manera explícita a los indios de todo el sistema de representación, de todo el entramado institucional del Estado. Los indios, para el poder, estaban fuera de la política, fuera del Estado, fuera de la república, fuera del presente y de la historia. El orden que se construye los excluye de facto y de juris. Para ser ciudadano es necesario ser blanco-mestizo, es necesario tener rentas, es necesario saber leer y escribir. Y es una exclusión que se hizo desde la razón, que se justificó y legitimó desde ese entramado conceptual, teórico, axiológico y normativo dado por la modernidad.

Las primeras constituciones de las repúblicas que se conformaron en América, a lo largo del primer y segundo tercio del siglo XIX, hablan del ciudadano pero en la acepción burguesa de los derechos políticos. Los indios simplemente no existen. El proyecto de la razón los había invisibilizado. Es cierto que subyacen relaciones de poder y que, dentro de esas relaciones de poder, los pueblos y naciones originarios tendrían la peor parte, pero también es cierto que se está constituyendo un nuevo orden civilizacional que busca romper todo tipo de amarras con una sociedad cerrada en sí misma, la sociedad medieval,

teocrática y feudal, un nuevo orden que busca legitimarse y justificarse desde la razón moderna.

Es cierto que ese orden civilizacional erigirá la figura del progreso como mascarón de proa para su legitimación histórica, y es cierto también que ese orden civilizatorio encierra en sí una promesa de emancipación, que también se quiere universal y cuasi ontológica. Pero subsiste ese sustrato de indiferenciación, de querer siempre "incluir" a los otros, de llevarlos dentro de las coordenadas de este proyecto civilizatorio. Un sustrato que estuvo presente desde 1492, cuando Colón creyó sinceramente haber arribado a Cipango, una creencia que la tendrá hasta el día de su muerte. Un sustrato que se hizo evidente en el debate entre Sepúlveda y Las Casas. Las razones de la corona española para reconocer la condición ontológica de seres humanos a los indígenas estuvieron en la necesidad de recaudar nuevos impuestos, y no en la efectividad de la argumentación lascasiana. Un sustrato que se ha mantenido hasta ahora y que ha permitido la sustentación del racismo como estrategia de poder. En aquellos países en los cuales subsisten los pueblos y naciones originarios, los estados tienden a considerarlos aún como enemigos, o como inexistentes. Se trata de una estrategia de invisibilización que de tan cotidiana parece normal.

Entonces cabría preguntarse, si el proyecto de la modernidad

apela a la razón, ¿qué tipo de racionalidad puede legitimar la desaparición del Otro? Si esa racionalidad puede inscribir dentro de su entramado conceptual la necesidad de suprimir ontológicamente al Otro, ¿no es dable entonces sospechar de sus supuestos de base? ¿Qué eticidad puede nacer desde un marco conceptual que no impide la desaparición del Otro? ¿Qué orden histórico pervive gracias a ese ocultamiento?

Porque esa racionalidad nos permite construir el mundo, es decir, la historia, pero esa historia que estamos construyendo adolece de una falla fundamental, de una fisura que puede desgarrarla profundamente. Porque ese "Otro" de la modernidad existe, y existe como Otro, aunque para sobrevivir tenga que mimetizarse, tenga que abandonar su historia, sus costumbres, su vivencia.

Se trata de una reflexión que tiene sus riesgos; ya al inicio de la modernidad, Herder, desde una posición conservadora, criticaba al proyecto de la modernidad justamente su desconocimiento de los Otros. Es una posición que ha sustentado también un fundamentalismo étnico que le ha hecho el juego al poder. Pero esa deriva fundamentalista, que apareció en el debate y en la práctica de los movimientos indígenas en los años setenta y fuertemente vinculada a la reflexión antropológica, será superada en la década de los años noventa gracias a la constitución política de los movimientos indígenas, es decir, gracias a la adopción de una agenda incluyente, que quizá pueda ser

ejemplificada con la declaración de los indígenas zapatistas: "nada para nosotros, todo para todos".

### **Movimientos indígenas: constitución histórico-política**

La incursión de los movimientos indígenas como movimientos sociales, y la constitución de los movimientos indígenas como sujetos políticos, representan uno de los fenómenos sociales y políticos más novedosos y complejos en la historia reciente de América Latina. En el debate político, lo indígena estuvo circunscripto a ámbitos restringidos que se subsumían a lo antropológico. Pero la antropología como ciencia nace desde los requerimientos del poder. Es la mirada que objetiviza al Otro para estudiarlo, que lo convierte en objeto de estudio, de manipulación. Es la mirada del poder que registra a ese Otro en sus rituales, en sus prácticas cotidianas, que constata esas diferencias pero no para relativizar los contenidos de su conocimiento y poder asumir una posición epistemológica diferente, sino que los estudia desde su misma posición racionalista y positivista, los incorpora dentro de su misma matriz de violencia simbólica y epistemológica, con el claro deseo de dominio. Se cumple así esa voluntad de poder que encierra el saber en la modernidad.

Esa antropología contaminará la visión sobre esos Otros, de la

misma manera en que la visión del bon sauvage romantizaba al Otro para finalmente invisibilizarlo. Lo antropológico y lo étnico fueron esa disposición conceptual que encerraba el conocimiento de la Alteridad dentro de las coordenadas de la razón instrumental moderna. Conocer para dominar era y es la divisa de ese conocimiento. Por ello, en los años sesenta y setenta del siglo XX, las posiciones políticas que nacían desde la antropología suscitaban el apareamiento de fundamentalismos étnicos. Si el Otro era radicalmente diferente, entonces era todo el proyecto de la modernidad el que había que eliminar, pero se trataba de una eliminación ritual, no política. Desprenderse de esa hipoteca especulativa tomará un largo proceso de organización, reformulación y movilización social. Es cierto que es necesario asumir la condición de Alteridad, pero también es cierto que se trata de construir un diálogo de saberes, y un diálogo no puede darse desconociendo al Otro. El discurso del racismo que para las élites se había convertido en un dispositivo de poder, se asentaba justamente en esa negación del Otro.

Durante los años setenta y ochenta, confluyen una serie de procesos como por ejemplo la Teología de la Liberación, la emergencia de nuevos movimientos sociales, el retorno a la democracia, entre otros. Son procesos que van a afectar la conformación misma de los movimientos indígenas, que tienen que superar dos peligros en su constitución política: el riesgo de la campesinización (y también ruralización) y el del fundamentalismo étnico. En ese período se van a constituir y

van a emerger con fuerza movimientos sociales cuyas directrices de acción van a ser la reformulación tanto del régimen político cuanto de las prácticas sociales en las que se desenvuelven.

Pero la eclosión más importante, a no dudarlo y aunque el debate autonómico ya se había inscripto con fuerza en años anteriores, se dará en la década de los noventa con dos acontecimientos significativos: a inicios de la década se produce el primer levantamiento de los indígenas del Ecuador, y en enero de 1994, precisamente cuando entraba en vigencia el tratado de libre comercio entre México, Canadá y Estados Unidos, insurge la guerrilla zapatista, en el estado de Chiapas, en México.

Quizá sea una coincidencia de los tiempos, o quizá se trate de un hecho de mayores significaciones, pero la emergencia de los movimientos indígenas en el continente se produce en momentos en los que el bloque socialista se derrumba, se registra una derrota estratégica de la clase obrera, se da el surgimiento del pensamiento posmoderno y la consolidación de las políticas neoliberales del Estado mínimo, al tiempo que Estados Unidos se consolida como la única potencia hegemónica.

De hecho, el levantamiento de los indígenas zapatistas en México de 1994 se hace en el mismo tiempo y como un contrapunto a la firma del tratado de libre comercio entre México, Estados Unidos y

Canadá; un acuerdo que en realidad se vincula a todo el discurso de la globalización y la liberalización de los mercados. La globalización: un discurso que nace íntimamente vinculado al pensamiento neoliberal; que viene al mundo en medio del ruido de las armas y la guerra; que nos demuestra la ironía de la historia de que los indígenas chiapanecos han tenido que cubrirse el rostro con pasamontañas para que el mundo pueda visibilizarlos.

A fines de la década de los noventa, los movimientos indígenas serán uno de los protagonistas políticos más importantes en todo el continente. En México, contribuyen a la deslegitimación del PRI, en Ecuador serán la columna vertebral de un poderoso movimiento social, en Bolivia disputarán la presidencia de la república, etcétera. Emerge, asimismo, con mucha fuerza, un debate sobre la presencia de lo indígena, dentro de la misma matriz de la modernidad: ¿qué significa la presencia de lo indígena, o de los indios, en el campo del derecho? De esa pregunta va a nacer una rica discusión sobre la pluralidad jurídica, el derecho consuetudinario, el derecho indígena, los derechos colectivos como parte de los derechos de la tercera generación, etcétera. Pero esa misma pregunta llevada a sus últimas consecuencias indica una reformulación del mismo Estado: ¿qué contenidos debe asumir el Estado ante la demanda de soberanía de los pueblos y naciones indígenas? ¿Cómo procesar la noción de autonomía y libre determinación dentro del esquema del Estado-nación burgués? La sola formulación de que el Estado-nación ha fracasado en su

intento de constituir sociedades homogéneas indica un debate cuyas consecuencias son profundas y en el cual los movimientos indígenas tienen una voz prioritaria. Transformar a un Estado excluyente, autoritario, violento, en un Estado pluralista, tolerante, participativo, democrático en sus procedimientos y en sus instituciones, es una de las tareas históricas que el movimiento indígena ha incorporado a su agenda. Es cierto que existen asimetrías, desniveles, diferencias, en los varios movimientos indígenas del continente, pero también es cierto que los aspectos que se han señalado constituyen una agenda, un proyecto casi común en todos ellos.

### **Constitución epistémica**

La construcción de saberes es un proceso histórico y, por lo tanto, atravesado por las contradicciones, los conflictos, las violencias, las esperanzas, los sueños de aquellos que los crearon. Son las respuestas que los hombres se han dado ante las incertidumbres del cosmos y de la vida. Se mezclan con las condiciones históricas en las que nacen, y, por tanto, cumplen determinado rol social. Esos saberes son una producción humana. Nacen condicionados por su realidad concreta. A su interior se inscriben los temores y las esperanzas, los delirios y los mitos de una sociedad determinada. La construcción de los saberes está inmersa en relaciones de poder y de dominación que les impiden ser neutrales.

Los saberes, para los pueblos del Abya Yala, eran parte de su vida, de su estructuración social, de su entramado histórico. Las respuestas que se generaban se vinculaban a la producción de la vida social, y se concatenaban coherentemente dentro de un orden terrenal y sagrado, divino y profano. Esos saberes fueron brutalmente destruidos en el proceso de conquista y en la colonia. Las nuevas elites comprendieron que el control del saber posibilitaba el ejercicio del poder. La recuperación de los saberes antiguos podía ofrecer respuestas, abrir caminos y señalar nuevos rumbos a los pueblos conquistados en su lucha por la liberación. Era necesario, entonces, destruir toda posibilidad, todo resquicio de un saber diferente a aquel determinado desde las condiciones de poder. Había que destruir la memoria para enajenar la historia.

Esa tarea sistemática, brutal, violenta, de destruir el saber ancestral era el correlato de aquella otra por la cual la población aborigen era subyugada a las nuevas condiciones económicas y sociales. No sólo había que dominar los cuerpos sino también sus "almas". Incluso el debate acerca de la existencia del "alma" humana y por tanto el reconocimiento a su condición ontológica de seres humanos estuvieron matizados por las nuevas consideraciones de poder y dominación emergentes a raíz de la conquista europea.

Pero para los conquistadores esa alma de los indios era un papel

en blanco en el cual se debían inscribir y registrar los designios de la voluntad divina. Esos designios fueron inscriptos sobre la piel con una violencia jamás vista en la historia. La tarea de escribir en ese papel en blanco implicaba borrar todos los imaginarios simbólicos, todos los referentes, todas las posibilidades ideológicas de los pueblos conquistados. De ahí la sistematicidad por destruir todo rastro cultural que posibilite un reconocimiento de la memoria ancestral.

Destruir una cultura es destruir su memoria. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta. Es un pueblo que puede ser fácilmente sometido. La resistencia acude justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro. Es desde el reconocimiento del pasado que puede ser entrevisto el futuro. Pero, ¿dónde encontrar esos referentes de la memoria histórica? ¿Cómo reconstruir nuevamente los significados, las respuestas, los códigos que den cuenta del mundo nuevo desde la voz, la presencia y la sabiduría de los ancestros? ¿Qué mundo construir ahora, luego de cinco siglos, con qué referentes, bajo qué condiciones? Los saberes ancestrales, a pesar del proceso de conquista, a pesar de toda la sistematicidad evidenciada en su destrucción, han pervivido en los pliegues de la memoria. Se mantienen aún esas explicaciones fundamentales de la vida, del cosmos y de la naturaleza. Ha sido y es un proceso de resistencia doloroso, difícil, complejo.

Son saberes que no gozan del status de ciencia desde el mundo no oficial. Son conocimientos que tienen una matriz epistemológica pero que no ha sido elaborada teóricamente para dar contenidos de ciencia al conocimiento ancestral. Es cierto que se trata de una matriz epistemológica diferente a aquella que nace desde la modernidad occidental. Pero también es cierto que se trata de una posibilidad humana por conocer y explicar el mundo y que como tal tiene derecho y legitimidad a reclamarse y reconocerse como ciencia.

En la sociedad que emerge desde la modernidad y el capitalismo, el espacio del saber es un espacio reservado, con puntos de referencia obligados y con coordenadas establecidas en las que se mueven aquellos que el sistema reconoce como detentadores del saber. En una sociedad en la que el conocimiento se articula a la dominación, el saber es también poder, y el poder necesita del saber. La dupla saber-poder nace desde el inicio de la modernidad occidental y el capitalismo. Si el saber está relacionado con el poder, entonces la ciencia no es inocente. No es neutral. Puede ser que los contenidos de verdad, que las formas que asume su axiomática o su episteme estén fuera de toda conflictividad social, o, al menos, parezcan estarlo. Pero dadas las actuales condiciones de poder a nivel planetario, el saber dista mucho de la neutralidad.

En el capitalismo la relación costo/beneficio, que es el rasgo ontológico del homo economicus, es la base sustancial, es el fundamento del contrato social del capitalismo. Esa relación costo/beneficio, que en realidad es toda una cosmovisión y todo un proyecto civilizatorio, impregna y atraviesa todas las posibilidades humanas al interior del capitalismo. Si el homo economicus hace ciencia, la hace dentro de un contexto determinado y en el cual su conocimiento será el privilegio de la institución o la empresa transnacional que financió su investigación. A pesar de que su aporte comprenda a todos los seres humanos, y que sea en realidad un producto histórico, la apropiación individual de ese conocimiento y su posterior aprovechamiento con fines comerciales son parte de la dinámica del sistema.

Por estas consideraciones, las propuestas hechas por diferentes movimientos indígenas de constituir espacios de saber que permitan reconstruir los saberes ancestrales, que les otorguen esa validez social y comunitaria, constituyen uno de los procesos más interesantes que el movimiento indígena latinoamericano ha emprendido en estas últimas décadas. Porque abren campos de disputa sobre la conformación y recuperación de saberes ancestrales.

No se trata tanto de los institutos de investigación sobre temáticas exclusivamente indígenas, que han existido desde larga data, sino

del hecho de que el movimiento indígena latinoamericano incorpore las nociones de creación, recreación, recuperación y reconstitución del saber dentro de espacios definidos por su misma práctica política, lo que da una significación diferente a esta dinámica. Las propuestas de establecer universidades indígenas, centros de capacitación política de los pueblos indígenas, o escuelas de formación, son parte justamente de la necesidad de crear una práctica diferente y que a la larga posibilita una reflexión de tipo más epistemológico sobre el saber indígena. De hecho, se trata de una de las dinámicas más novedosas y más prometedoras de los movimientos indígenas del continente.

Todas estas reflexiones atravesaron como ejes interdisciplinarios las discusiones del Grupo de Trabajo de CLACSO Movimientos indígenas en América Latina, en su primera reunión del 26 al 28 de julio de 2004, en la ciudad de Quito. Días antes, se había celebrado, asimismo en Quito, la Tercera Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala. La presencia de la Cumbre Indígena posibilitó que muchos dirigentes indígenas participen activamente en las discusiones y debates del Grupo de Trabajo.

Las líneas de discusión fueron convergiendo en dos grandes ejes: la relación de los pueblos indígenas con el Estado, y la democracia. Esa reflexión estuvo atravesada por nuevas dinámicas y propuestas,

como por ejemplo, la relación con las políticas de desarrollo (el etnodesarrollo), con los sistemas electorales, etcétera. Para el Grupo de Trabajo, se trataba de ubicar y señalar un contexto que dé cuenta de las nuevas realidades de los movimientos sociales en América Latina, y la comprensión de que quizá en esas nuevas prácticas políticas puedan vislumbrarse las respuestas a la coyuntura actual.

La discusión que sitúa a los movimientos indígenas dentro de la misma matriz de la modernidad tiene como objetivo ampliar el campo de posibles, no sólo a la discusión teórica sino a la construcción misma de las utopías. Y quizá ese sea uno de los retos a construir a futuro.

## **ACTIVISMO MAPUCHE EN ARGENTINA: TRAYECTORIA HISTÓRICA Y NUEVAS PROPUESTAS**

A fines del siglo XIX el territorio patagónico fue apropiado violentamente por los estados argentino y chileno que desarrollaron dos campañas militares paralelas contra el Pueblo Mapuche: la Campaña del Desierto y la Pacificación de la Araucanía. Desde ese momento la política del estado argentino, que incluyó la usurpación y redistribución de las tierras y la asimilación política, fue sustentada por una ideología hegemónica que se basó en la extinción y la asimilación. Este planteo ideológico favoreció la negación discursiva de la presencia mapuche y el desarrollo de estrategias invisibilizadoras y de des-marcación de la identidad por parte de los afectados en contextos altamente represivos y discriminatorios.

A partir de mediados de la década de 1980, en el marco del importante movimiento por la defensa de los derechos humanos que denunció las atrocidades cometidas por la última dictadura militar en el país, la cuestión indígena comenzó a hacerse visible. Como resultado de un complejo proceso de organización política indígena en interacción con diferentes agencias –muchas de ellas vinculadas con la defensa de los derechos humanos– se consiguió una serie de reconocimientos

jurídicos para los Pueblos Indígenas cuyo hito fundamental fue la reforma constitucional de 1994.

En esta ponencia la intención es partir de una reseña breve de ese proceso poniendo el foco en el surgimiento de organizaciones mapuche autónomas en las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut durante las décadas del ochenta y noventa para luego analizar las nuevas propuestas llevadas adelante por jóvenes mapuche a partir del año 2001. Por último, intentaré delinear las características que hacen que estas propuestas generen un discurso generacional en la arena del activismo mapuche.

#### **Acerca del marco.**

Antes de comenzar parece necesario explicitar que este trabajo se enmarca, por un lado, en la investigación de doctorado sobre procesos identitarios entre jóvenes mapuche en las provincias de Neuquén y Río Negro (Norte de la Patagonia) que se nutre de la discusión teórica llevada adelante por el Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT) dirigido por la Dra. Claudia Briones; y, por otro, en el activismo que realizo en la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ –estamos resurgiendo–, conformada

por jóvenes mapuche. En ese marco, la discusión está planteada desde un doble posicionamiento: en el campo académico y en el activismo político.

El ámbito académico provee el marco conceptual a partir del cual abordo la problemática. Resumidamente, parto de concebir al estado no como una estructura abstracta que se diferencia tajantemente de la sociedad civil, sino como el resultado de prácticas históricas concretas. “[El estado] debe ser examinado no como una estructura, sino como un poderoso efecto metafísico de prácticas que hacen que esas estructuras aparenten existir” (Mitchell, 1991: 94). En este sentido, un punto de partida central del análisis es la conceptualización de Ana Alonso, quien piensa al estado como una construcción histórica, (re)creada en prácticas cotidianas que son a la vez su forma material. De esta manera, el estado no es meramente ideacional sino que tiene una materialidad. El elemento clave que conecta los significados hegemónicos con la experiencia de los actores sociales es la inscripción cultural, que se asegura a través de la organización simbólica y material del espacio social. Para esta autora, la nación se presenta como sujeto colectivo, superorgánico, con una esencia biocultural única. En su discurso se articulan los tropos del espacio territorializado con los tropos de substancia que refieren al “cuerpo” nacional (Alonso, 1994).

Desde esta perspectiva, el concepto de aboriginalidad refiere al proceso por el cual, en la creación de la matriz estado-nación-territorio, se construye lo indígena como un otro interno con distintos grados y formas de inclusión/exclusión en el “nosotros” nacional. A diferencia de otras construcciones de alteridad —que se caracterizan también por interpelaciones étnicas y raciales— la aboriginalidad se basa en la presunción de autoctonía de sujetos colectivos (Beckett, 1988; Briones, 1998). Partiendo de este lugar, el activismo mapuche implica no solamente una serie de reivindicaciones de derechos en relación al acceso a bienes materiales como la tierra, sino una disputa metacultural por definir su propio status de aboriginalidad<sup>1</sup>. En ese proceso la cultura misma se vuelve tópico de los planteamientos políticos y es por ello que, retomando a Briones, defino su práctica política como “activismo cultural” (Briones, 1999).

En este artículo el objetivo es analizar la emergencia de un discurso generacional mapuche a partir del año 2001 entendiendo que esta emergencia debe ser interpretada a partir de su interacción con las interpelaciones tanto del discurso hegemónico en torno a la cuestión indígena en los diferentes niveles de organización estatal, como de los planteos de las organizaciones mapuche que surgieron en la arena pública en las décadas de 1980 y 1990.

Comenzaré haciendo una breve referencia al proceso de larga duración de conformación de la matriz estado-nación-territorio para delinear los planteos ideológicos a partir de los cuales el estado nacional ha construido históricamente a sus otros internos. Luego presentaré brevemente las discusiones planteadas por las organizaciones surgidas en las décadas de 1980 y 1990 que dialogan con el discurso hegemónico. Para dar cuenta de ese diálogo prestaremos atención no solamente a los procesos que construyen aboriginalidad en relación al estado nacional sino, principalmente, a los procesos que otorgan particularidades al activismo mapuche en relación a la constitución de los diferentes estados provinciales en los que el estado organizó la administración del territorio una vez ocupado. En especial, me interesa rastrear comparativamente las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut en las que más fuertemente se manifiestan proyectos de activismo mapuche que tienen, a pesar de considerarse parte de un mismo Pueblo, características específicas producto de su interacción con distintos estados provinciales. Para terminar, expondré los planteos de lo que considero un discurso generacional emergente dentro del campo del activismo mapuche.

### **Conquista, redistribución e invisibilización.**

La matriz estado-nación-territorio se fue consolidando en la Argentina hacia fines del siglo XIX cuando se ocuparon militarmente territorios en los cuales todavía había pueblos indígenas autónomos: Chaco, Pampa y Patagonia. El territorio patagónico fue apropiado violentamente por dos estados, el argentino y el chileno, que desarrollaron dos campañas militares paralelas: la Campaña del Desierto y la Pacificación de la Araucanía. El 1° de enero de 1885 se rindió al estado argentino el cacique Valentín Sayhueque y la conquista militar argentina se dio por terminada. A partir de ese momento el gobierno aplicó diferentes políticas de radicación de los indígenas que se pueden agrupar en tres tipos: la propiedad individual, la ocupación precaria de tierras fiscales y la creación de colonias colectivas (Briones y Delrio, 2002).

Las negociaciones con el estado para obtener tierras para asentarse implicaron la reestructuración de las relaciones políticas en función de articularse en torno a un cacique referente que fuera reconocido como interlocutor por el estado. Estas rearticulaciones se producían en lugares de confinamiento (muchos de ellos ubicados en los márgenes del Río Negro) donde se reunían las familias desplazadas por la avanzada militar. Del resultado de esas negociaciones –que se producían en una trama de relaciones atravesada por políticas estatales y también eclesiásticas– dependía el destino geográfico final de los caciques “y su gente” que conformarían, a partir de ese proceso, entidades políticas y sociales reconocidas por el estado (Delrio, 2001).

La política de usurpación y redistribución de las tierras y la asimilación fueron sustentadas por una ideología hegemónica que se basó en la condena a la extinción y en la negación de la presencia indígena. Paralelamente a la conquista militar y a la lenta reubicación de la población indígena, se consolidaba el proyecto nacional de la denominada generación del '80 que, basándose en la doctrina sarmientina de civilización o barbarie, fomentaba la inmigración europea para "mejorar la sangre" de los criollos (ver, entre otros, Svampa, 1994). Este planteo ideológico favoreció la negación discursiva de la presencia indígena en general y el desarrollo de estrategias invisibilizadoras y de des-marcación de la identidad por parte de los afectados.

En el caso mapuche, el discurso hegemónico nacional ha construido la idea de que se trata de invasores chilenos a través del concepto de araucanización de las pampas que refiere a la supuesta expansión de los indios chilenos (araucanos agricultores) sobre territorio argentino a partir del siglo XVI, generando la aculturación de los indios argentinos (pampas o tehuelche cazadores y recolectores) y degenerándose a su vez para adoptar el caballo y dedicarse al saqueo de los pueblos y las estancias de la Pampa. Este concepto tiene su origen en producciones intelectuales vinculadas a la construcción de una narrativa nacional y fue usado para justificar la conquista militar de los territorios de Pampa y Patagonia.

La araucanización de las pampas como construcción intelectual tiene consecuencias complejas y diversas. Una de esas consecuencias es la desvinculación de las personas y el territorio. Al ser concebidos como extranjeros, se relaciona a los mapuche con otro territorio y no con aquel que le interesa ocupar al estado argentino. Esto tiene que ver con que el fundamento económico que impulsó la conquista militar fue el de obtener la tierra y la mano de obra por separado. Mientras la fuerza de trabajo estaba destinada a emprendimientos económicos de otras regiones, como los ingenios de Tucumán o los viñedos de Cuyo, la tierra debía estar desierta para entrar en el nuevo capitalismo agrario que los terratenientes criollos deseaban (Masés, 1998). En este sentido la conquista militar operó como una Campaña de construcción del desierto en términos materiales pero también ideológicos.

El estado argentino comenzó a reconocer la presencia de los Pueblos Indígenas en su territorio recién en la década de 1990. Hasta la reforma constitucional de 1994, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas (art. 75 inc. 17), la única mención a los indígenas en la carta magna recomendaba mantener un trato pacífico con ellos y promover su conversión al catolicismo. Esas reformas coincidieron con la emergencia de un activismo mapuche con características específicas y un nivel de visibilidad pública que no se habían dado con anterioridad.

### **Activismo mapuche en las décadas de 1980 y 1990.**

La década de 1990 estuvo marcada por una fuerte movilización de los Pueblos Indígenas en Latinoamérica. Durante esa década ganaron visibilidad en la arena internacional y se desarrollaron nuevos instrumentos legales. En este sentido, en Argentina se destacaron la adhesión al Convenio 169 de la OIT en 1992 y la reforma constitucional de 1994. Estas, entre otras acciones, dieron nuevo impulso a la discusión sobre el status jurídico de los pueblos indígenas (ver, entre otros, GELIND, 2000)<sup>4</sup>. Acompañando estos procesos, las organizaciones indígenas también ganaron visibilidad y derechos políticos generando un cuestionamiento sistemático a las prácticas de inclusión/exclusión de la sociedad política y civil y una exigencia de reforma del estado que supondría replantear sus principios fundantes (ver, entre otros, Briones y Carrasco, 2000).

Como explicamos antes, el proceso argentino de construcción de la nación se basó en la idea de extinción de los indios argentinos y las demandas indígenas de las décadas de 1980 y 1990 implicaron una disputa política con esta forma particular de construcción de alteridad. Aunque las organizaciones han ganado espacio y legitimado algunas de sus demandas, todavía tienen que lidiar con un discurso hegemónico

negador y derogatorio. En el Norte de la Patagonia específicamente, esta relación histórica entre los mapuche y la sociedad no mapuche fue modificada durante los noventa, dando nacimiento a nuevos discursos políticos y políticas culturales, así como a nuevos perfiles organizacionales (Briones, 1999).

En 1983, la dictadura militar iniciada en 1976 llegó a su fin. Desde el final de la dictadura y, sobre todo, en el comienzo del gobierno democrático, cobró un lugar central en la arena pública la cuestión de la defensa de los derechos humanos en general y de las minorías marginales en particular, entre ellas, los indígenas. En las provincias de Neuquén y Río Negro, el surgimiento de las organizaciones mapuche autónomas y supracomunitarias que encontramos ocupando lugares importantes en el presente estuvo íntimamente relacionado con los organismos de Derechos Humanos y con la iglesia católica (Mombello, 1991; Radovich, 1992; Fuentes, 1999).

Uno de los precedentes más importantes de este perfil organizacional supracomunitario y autónomo fue la creación, en 1972, de la Confederación Indígena Neuquina (CIN). Sin embargo, su creación estuvo fuertemente articulada con el Movimiento Popular Neuquino (MPN), partido provincial de tinte populista que se mantiene en el gobierno hasta el presente. Hacia fines de la década de 1980, el modelo económico provincial comenzó a sufrir transformaciones orientadas a

generar formas capitalistas de acumulación flexible que lo pusieron a tono con el proceso nacional llevado adelante por el menemismo (Briones y Díaz, 2000). Paralelamente, comenzaron a hacerse públicos los reclamos de las organizaciones mapuche que tuvieron su génesis al amparo del movimiento de defensa de los derechos humanos –que en Neuquén logró un alto grado de movilización alrededor de la figura del obispo Jaime De Nevares (Mombello, 2000). Estas organizaciones (una de las más importantes fue Nehuén Mapu) fueron generando espacios de autonomía política hasta separarse de la iglesia y los organismos de derechos humanos e incluso confrontar en algunas instancias. En esa disputa, la misma CIN pasó a ser denominada Confederación Mapuche Neuquina y se desprendió del dominio del MPN.

Una de las diferencias substanciales con la provincia de Río Negro es la inexistencia allí de un partido provincial con las características del MPN. De hecho, la emergencia misma de políticas estatales orientadas específicamente a la población indígena es comparativamente más tardía. Fue ante las presiones del movimiento generado en la década de 1980 que el estado provincial se vio obligado a sancionar una ley orientada a reconocer derechos indígenas. En este proceso de demanda política se conformó el Consejo Asesor Indígena (CAI), una organización indígena que, sin embargo, también nuclea y representa a los pequeños productores<sup>6</sup> no mapuche, y estuvo, en sus comienzos, estrechamente vinculada al obispado (Mombello, 1991)<sup>7</sup>. Paralelamente a la conformación del CAI, se fueron organizando Centros Mapuche en

las ciudades de la provincia. Estos Centros se diferencian del CAI porque anclan su demanda en el derecho a la diferencia cultural más que en una articulación en tanto campesinos.

Luego de tres años de negociaciones, la Ley 2.287 se sancionó en 1988 como resultado de un proceso conflictivo entre el estado, la iglesia y el CAI (Mombello, 1991; Menni, 1996). Luego de esta fuerte disputa en la que el CAI se fortaleció como organización –recibiendo el respaldo tanto de partidos políticos como de sindicatos, entre otras agrupaciones– se logró que la Ley incluyera la perspectiva de la organización.

En la misma Ley se dispone la creación del Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (CODECI) que debe encargarse de ejecutar la Ley y debe estar compuesto por representantes del CAI y del Poder Ejecutivo provincial. De esta manera, el CODECI se convirtió en una de las primeras instancias estatales de participación indígena en la aplicación de políticas en la Argentina.

Durante la planificación del contra festejo de los 500 años de la llegada de Colón a América, distintas organizaciones confluyeron en una propuesta orientada a representar la demanda de todo el Pueblo Mapuche de Puelmapu (territorio ocupado por el estado argentino) independientemente de las administraciones provinciales. Esta propuesta reunió a las organizaciones Nehuén Mapu (Neuquén) y

Newentuyaiñ (Buenos Aires) y al Centro Mapuche Bariloche (Río Negro), y logró también integrar a la Confederación Mapuche Neuquina. Estas organizaciones, que tenían en común una serie de planteos centrados en la recuperación cultural y en la demanda del respeto por la diferencia, confluyeron en la Taiñ Kiñe Getuam (TKG) –para volver a ser uno. El programa de la TKG se basó, según el análisis de Briones, en tres objetivos fundamentales: (1) consolidar el Pueblo-Nación Originario Mapuche como una entidad preexistente a los estados provinciales y nacionales que hoy ocupan su territorio; (2) exigir el reconocimiento estatal del derecho al Territorio; y (3) generar espacios donde poner en práctica el derecho a la Autodeterminación y la Autonomía (Briones, s/f).

El desarrollo del programa implicó un proceso de producción cultural orientado, por un lado, a la construcción de una idea de comunidad para unificar la dispersión y, por otra parte, a explicar la distintividad ante la sociedad no mapuche. En este sentido, uno de los objetivos fundamentales de la TKG fue la recuperación cultural que se centró en la recuperación de rituales, lenguaje y kimvn (conocimiento) (Briones, 1999). Según Briones, la ritualización en ese contexto debe interpretarse en clave política pero también en términos de disputa de sentidos y de toma de decisiones desde modos históricos y míticos de conciencia. Se trató de un proceso de fuerte reflexión que generó prácticas metapragmáticas y metaculturales con un dinamismo propio.

Hacia fines de 1995 la TKG comenzó a desmembrarse y las organizaciones que la conformaron iniciaron la etapa de provincialización de las demandas (Briones, s/f). Nehuen Mapu y la CMN permanecieron integradas en la Coordinación de Organizaciones Mapuche (COM) de Neuquén, mientras que el Centro Mapuche Bariloche participó de la creación de la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro que reúne representantes de comunidades rurales, Centros Mapuche urbanos y del CAI. A partir de su creación, la Coordinadora es la que envía representantes al CODECI y el CAI dejó de ser la única organización considerada representativa en la provincia.

La TKG no contó, entre sus integrantes, con ninguna organización de la provincia de Chubut. Comparativamente, esa provincia fue la que más tardíamente generó políticas orientadas a la población indígena, siendo los primeros programas de promoción social generados en 1987 y la primera ley dictada en 1991. A diferencia de Neuquén y Río Negro, el estado no generó espacios institucionales de diálogo con el Pueblo Mapuche como la Confederación Mapuche Neuquina y la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro (Delrio y Ramos, s/f). Asimismo, la emergencia pública de organizaciones mapuche urbanas es, comparativamente, tardía. Recién durante las acciones promovidas por el contra festejo de los 500 años los mapuche de la ciudad comenzaron a generar una organización en función de responder a las situaciones apremiantes que atravesaba la gente del

campo reuniendo reclamos dispersos y brindando asesoramiento, apoyo y difusión (Ramos, 2004).

Otra de las características específicas de la provincia del Chubut es que la demanda no se plantea desde una articulación exclusiva como mapuche sino como Mapuche-Tehuelche. Es así que la primera organización supracomunitaria en ganar visibilidad se denominó Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre.

Según Delrio y Ramos, esta organización plantea sus demandas promoviendo la visibilidad de conflictos puntuales que constituyen casos que se proyectan públicamente como paradigmáticos de los términos en que el estado, los terratenientes y las multinacionales generan la subordinación de los mapuche. Otro de los referentes públicos que articula demandas comunitarias mapuche en Chubut es la comunidad Pillán Mahuiza surgida de la recuperación de tierras llevada adelante por activistas mapuche urbanos (Delrio y Ramos, s/f). Esta comunidad hizo efectivo uno de los mandatos más fuertes del activismo mapuche en Chubut: la necesidad de retornar a la tierra.

**Neuquén, Río Negro y Chubut en el presente.**

A partir de las modificaciones en el escenario nacional generadas por la crisis que estalló en diciembre del año 2001 provocando la caída del presidente De la Rúa, las demandas y políticas públicas específicas sobre derechos indígenas parecieron pasar a un segundo plano ante la preponderancia de las disputas en torno al acceso a políticas de asistencia social. Sin embargo, la demanda indígena por el reconocimiento a nivel nacional comenzó a rearticularse con tres tendencias claras. Por un lado, encontramos intentos de crear instancias de representatividad de alcance nacional (es el caso de la Organización Nacional de Pueblos Indígenas Argentinos, ONPIA) que se orientan a participar en la aplicación de políticas indígenas estatales a través de consejos consultivos o instancias ejecutivas puntuales. También se observa la tendencia a la creación de espacios de negociación directa entre dirigentes indígenas y agencias multilaterales, en los que se acuerdan proyectos de desarrollo y capacitación en comunidades indígenas sin mediar en la negociación agencias estatales (es el caso del Componente de Atención a la Población Indígena financiado por el BID y del proyecto de Desarrollo en Comunidades Indígenas del Banco Mundial). Por último, se manifiesta la emergencia de prácticas de alianza de ciertas organizaciones con movimientos sociales, sindicatos y partidos políticos a partir de la discusión de agendas más amplias que involucran a indígenas y no indígenas (Briones et al., 2003).

Algunas organizaciones mapuche vinculadas a las tres provincias

que estamos presentando se enmarcan en estas tendencias. Por un lado, la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro forma parte de la ONPIA (que, a su vez, dialoga con el Banco Interamericano de Desarrollo) y, junto con la COM de Neuquén, participa del proceso consultivo denominado Parlamento de los Pueblos Indígenas de Argentina 2004 orientado a incluir los Derechos Indígenas en la agenda pública del gobierno del presidente Kirchner.

Por otro lado, la COM participa activamente en el proyecto de Desarrollo en Comunidades Indígenas del Banco Mundial.

Finalmente, las organizaciones de la provincia de Chubut convocan a marchas y movilizaciones con consignas englobadoras de varias demandas detrás de las cuales se articulan movimientos independientes, organizaciones piqueteras y sindicales. En el mismo sentido –y siguiendo una tendencia histórica de articulación de clase que algunos autores denominaron como campesinista (Valverde, 2003; s/f)– el CAI de Río Negro incluye, entre sus principales planteos, la oposición al ALCA y la denuncia a las políticas de los organismos multilaterales en la región. Desde ese lugar articula con otros movimientos campesinos y urbanos participando en instancias de discusión, apoyando sus acciones y convocándolos a algunas de sus asambleas.

A pesar de que en Neuquén hay varias organizaciones mapuche,

es la COM la que logra mayor visibilidad en la esfera pública provincial, nacional e internacional. La COM orienta sus reclamos hacia las demandas territoriales en términos de crear antecedentes que permitan instalar la noción de territorio indígena protegido en base a una idea Mapuche de desarrollo. Para ello han logrado financiamiento e instancias de diálogo directo con agencias multilaterales como el Banco Mundial (Briones, s/f). A partir de sus demandas de autonomía y respeto a la diferencia, generan instancias de discusión en la arena jurídica y educacional, entre otras. Es en esos ámbitos donde introducen los conceptos elaborados por el activismo cultural de la TKG: Pueblo, Territorio, Autonomía, Comunidad, etc., logrando importantes niveles de aceptación en instancias nacionales y transnacionales mientras que el gobierno provincial continúa siendo un interlocutor ante el que se plantea la confrontación. Es así que algunos de sus dirigentes participan activamente de procesos consultivos nacionales y de proyectos de agencias multilaterales.

En Río Negro, a diferencia de Neuquén, las demandas no se centran en la reforma del marco legal sino en la necesidad de que el marco legal vigente sea aplicado, y esto se debe al proceso específico de relación entre las organizaciones mapuche rionegrinas y el estado provincial (Briones, s/f). Otra de las especificidades provinciales es que la demanda mapuche se encuentra fuertemente articulada con la de los sectores rurales pobres independientemente de su adscripción étnica. La tercera característica que es importante destacar es que el estado

provincial rionegrino es uno de los que más tempranamente generó un marco jurídico propio y espacios de participación indígena. Sin embargo, es también el que más fragmentación en el activismo mapuche evidencia y menos resultados concretos presenta, al menos en lo que hace a la regularización del dominio de las tierras fiscales, que es una de las principales demandas del movimiento mapuche. Esta es, quizás, una de las paradojas más interesantes, tanto para la comparación con otros estados provinciales como para la evaluación del funcionamiento de los espacios de participación en las políticas sobre la cuestión indígena en Argentina (Cañuqueo et al., s/f).

Según Ramos, una de las características más significativas del activismo mapuche-tehuelche en la provincia de Chubut es la tendencia a generar articulaciones amplias con otros sectores que tienen demandas contra el poder político. En estas articulaciones, los mapuche-tehuelche operan como productores de significantes detrás de los cuales se nuclean demandas diferentes que van desde la oposición a la explotación minera y a los desalojos en las áreas rurales, hasta los cuestionamientos a algunos funcionarios provinciales y la lucha contra los terratenientes (Ramos, 2004).

Con su lógica de proyección pública de casos conflictivos, la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre es la que está logrando instalar la demanda mapuche a nivel nacional en

el presente. De hecho, el 15 de julio de 2004 la organización presentó una Proclama del Pueblo Mapuche-Tehuelche del Chubut en el Congreso de la Nación. Esta presentación se hizo posible por el fuerte impacto público (que incluso llegó a los medios nacionales) del conflicto entre la familia Curiñanco Nahuelquir y la empresa multinacional Benetton Group SPA que posee alrededor de 1 millón de hectáreas en la Patagonia. Según Ramos, este caso opera como señal metacultural de un llamado al retorno a las áreas rurales que implica –desde la perspectiva de la organización– desandar la historia. Se trata de un caso construido públicamente como “una luz para la gente que está desesperanzada en los barrios” (Ramos, s/f).

El activismo mapuche de las décadas de 1980 y 1990 en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut debió discutir con el discurso hegemónico argentino negador que presentamos en los primeros acápites. Ante la invisibilización, los mapuche debieron manifestar una presencia y para ello –la TKG y las organizaciones de Chubut– apelaron al esencialismo estratégico en función de marcar la diferencia cultural. En Río Negro, la articulación con la demanda de los pequeños productores lanares generó la ruralización de la presencia mapuche que es, también, uno de los resultados del esencialismo estratégico (que en Chubut se concreta en el llamado al “retorno” al campo). Además de discutir con la invisibilización, los mapuche debieron argumentar contra el discurso que los construye como chilenos invasores, y esto otorgó centralidad, en la argumentación política, a la

idea de que constituyen un solo Pueblo Nación Originario preexistente a los dos estados nacionales que ocuparon militarmente su Territorio. El discurso generacional emergente que analizaré a continuación toma como base los planteamientos del activismo que describimos aquí para luego cuestionar algunos de los elementos que caracterizan su discurso así como ciertas estrategias políticas.

### **Una nueva generación de activismo mapuche.**

Cuando nos referimos a la emergencia de un discurso generacional en el marco del activismo mapuche, estamos tomando en cuenta ciertas voces que aparecen en la esfera pública articulando sus planteos desde un posicionamiento que combina el clivaje étnico con el etario. Parto, para ello, de considerar que las categorías etarias, igual que las étnicas, son productos culturales que, en todo caso, apelan a retóricas biologicistas para legitimarse<sup>13</sup>. El concepto de juventud implica considerar la edad no como trayectoria sino como identidad agentiva, cambiante y flexible (Bucholtz, 2002). Desde la articulación etaria, que fundamenta los discursos generacionales, se construyen alteridades e interlocutores que la etnografía situada puede reconstruir y que, en este caso, intervienen en la arena de discusión del activismo mapuche. Las actuales generaciones de jóvenes mapuche son fuertemente interpeladas, tanto por prácticas internacionales, nacionales y provinciales

de alterización, como por la praxis política mapuche y los diferentes perfiles organizacionales que tomaron forma en los ochenta y noventa. Ante estas interpelaciones el activismo de los jóvenes genera cuestionamientos que se orientan, principalmente, a dos aspectos interrelacionados que forman parte de la construcción hegemónica de alteridad y que son recreados en las prácticas del activismo: la ruralización de la presencia mapuche y las consecuencias del esencialismo estratégico. A estos cuestionamientos se suma la crítica a algunas estrategias de las organizaciones, principalmente a los criterios de representatividad y a la participación en espacios de aplicación de políticas generados por el estado y las agencias multilaterales. Estos discursos se construyen desde un claro posicionamiento etario generacional en tanto sus autores se autodenominan jóvenes y son reconocidos como tales. Desde ese posicionamiento entran en diálogo con las prácticas de las organizaciones que continúan con un alto grado de intervención pública y de visibilidad. La generación emergente se construye como tal en la arena pública sin desplazar los planteos de lo que consideran “generaciones anteriores” pero apelando a nuevos códigos, estéticas y circuitos de circulación que extienden la performance mapuche a nuevos escenarios (Kropff, 2004).

Estas discusiones comenzaron a darse cuando el estado argentino incorporó por primera vez en el Censo Nacional del año 2001 la temática indígena. A diferencia de instancias anteriores en las que se definió la categoría de indígena a partir de características socioeconómicas,

culturalistas y biologicistas, el criterio en el que se basó el Censo de 2001 fue el de la autoidentificación (Fernández Bravo et al., 2000). Uno de los dieciocho pueblos incluidos en el cuestionario fue el Pueblo Mapuche y tanto la ruralización como el esencialismo fueron discursos problemáticos contra los que hubo que argumentar al momento de intentar estrategias para generar autorreconocimiento.

A partir de mi involucramiento como asesora en la Campaña de Autoafirmación Mapuche ante el Censo Nacional 2001 llevada adelante por el equipo de producción radial de Fiske Menuko y el Equipo de Comunicación Werkvlzugun, entré en relación con una red de jóvenes mapuche<sup>15</sup>. Esta red se basa en relaciones de parentesco o de amistad y en algunos casos se sustenta por experiencias previas compartidas de activismo barrial o estudiantil. La red desarrolla sus actividades en las ciudades de Bariloche, El Bolsón y Gral. Roca, en la provincia de Río Negro, y mantiene un contacto fluido con organizaciones de la misma provincia y también de Chubut y Neuquén, además de algunos proyectos en conjunto con equipos de trabajo de la zona de Temuco, en Chile.

Los proyectos de trabajo en torno a los cuales las relaciones de esta red se activan son, principalmente, de arte y comunicación, y sus objetivos explícitos están orientados, fundamentalmente, hacia el fortalecimiento de la conciencia colectiva mapuche y no hacia la demanda de derechos. El trabajo de fortalecimiento va acompañado, sin

embargo, de una fuerte discusión y evaluación de la práctica política mapuche en general y de las políticas de los diferentes niveles estatales: nacional (argentino y chileno), provincial y municipal. Estas discusiones se centran en la necesidad de incorporar las diversas y heterogéneas manifestaciones de la realidad mapuche actual dentro del discurso político mapuche, en función de ampliar el sentido de categorías como Pueblo y Territorio que fueran instaladas en la arena pública por las organizaciones. Esta discusión se ve reflejada en las producciones emergentes: obras de teatro, periódicos gráficos y murales, fanzines, programas de radio, etcétera. A la vez, el trabajo de esta red provoca el surgimiento de nuevos grupos de jóvenes que sí enfocan su activismo en la demanda pública hacia el estado y hacia agencias transnacionales. Lo que resulta más innovador en estos planteos no es tanto el contenido puntual de las producciones, sino la heterogeneidad de formas, estilos, estéticas y espacios en los que circulan. Es en el marco de esta red que emergen las argumentaciones que me interesa enfocar en este artículo.

La primera de esas argumentaciones es la que cuestiona la ruralización de la presencia mapuche. Tanto en Río Negro como en Neuquén y Chubut, la construcción hegemónica asocia a los mapuche directamente con la ocupación de ámbitos rurales, y la migración hacia las ciudades se conceptualiza a partir de la idea de aculturación y pérdida de la pureza (cultural y biológica), ideas relacionadas con el

fuerte supuesto que condena a los mapuche a la extinción (Kropff, Rodríguez y Vivaldi, 2003; Briones y Díaz, 2000; Delrio y Ramos, s/f).

Si bien las organizaciones que surgieron en las décadas de 1980 y 1990 estaban conformadas en gran parte por mapuche que vivían en las ciudades, sus objetivos políticos estaban orientados a las zonas rurales. De hecho, algunas organizaciones –como las de Chubut– plantean que la población urbana debe volver al campo para poder realizarse enteramente como mapuche.

Una de las características fundamentales de las áreas rurales es que son expulsoras de población. El clima en la zona es muy árido y solamente permite la cría de ganado lanar como estrategia de subsistencia. Esto, sumado a las condiciones precarias de tenencia de la tierra y al constante avance de los terratenientes latifundistas, genera el desplazamiento de las familias a los barrios periféricos de las ciudades (Radovich, 1992; Briones, 1999) lo que hace que en esos barrios se concentre una gran masa de población mapuche que no se encuentra articulada con las demandas de derechos indígenas sino que se articula en torno al acceso a políticas de asistencia social.

En una entrevista periodística de Hernán Scandizzo a Lorena Cañuqueo, una joven mapuche que participa de un proyecto de comunicación, se produjo el siguiente diálogo:

“–Vos formás parte del Equipo de Comunicación Mapuche ‘Mapurbe’ y editan un fanzine con ese nombre. ¿Por qué lo eligieron?  
–Lo usamos como una forma de llegar a los jóvenes mapuche que están en los diferentes barrios, tanto en Furilofche (Bariloche), Fiske Menuko (Gral. Roca), como cualquier ciudad. Pretendemos, esperamos que funcione, trasladar la posibilidad de que vos por más que estés viviendo en el barrio Villa Obrera de Fiske Menuko, sos mapuche, tenés una identidad y un origen inmediato en este lugar. Tenés tus raíces acá nomás. Eso trae aparejado un montón de cosas, tus viejos no se vinieron acá porque son gente que bajan los brazos de movida, porque no hizo nunca nada para pelear en ningún lugar [...] Te empezás a dar cuenta de que tus viejos no son unos cagones: ‘Si le pasó al otro y al de aquel barrio también... ¿Qué pasa acá?’. Empezás a cuestionar un montón de cosas y decís: ‘No empezó ahora, que nos empezamos a juntar acá, empezó hace muchísimo tiempo atrás’. Entonces reivindicás esas historias de resistencia que continuamente nos ocultan y que nos sirvieron muchísimo para poder hablar con firmeza de nuestra identidad” (Scandizzo, 2004).

El planteo de la presencia mapuche en la ciudad alrededor de nuevas categorías identitarias, como mapurbe, implica también un cuestionamiento a la narrativa de la derrota normalmente asociada a la migración

desde áreas rurales. Esta re-interpretación incluye una relectura sobre la experiencia social y la agencia de los viejos, que ya no los coloca en el lugar de sumisión sino en el de resistencia. En los circuitos nocturnos de estos jóvenes, es frecuente asistir a recitales donde la temática mapuche es incorporada en diversos géneros musicales, desde el folclore andino hasta el heavy metal. Una de las canciones considerada con más mística es Amutuy de los hermanos Berbel. Sin embargo, hay una parte de la canción que siempre trae controversia y es la que dice: “vámonos que el alambre y el fiscal pueden más, amutuy sin mendigar”. En esas ocasiones se escuchan comentarios aislados en el público mapurbe como “¡amutuy las pelotas!” (amutuy es una palabra que proviene de la que en mapuzugun se traduce ‘vámonos’) o “ningún vámonos: ¡recuperación!”.



“—Ustedes en el fanzine hablan de mapunkies, amapucheavies. ¿Qué es un mapunky? ¿Es una moda? ¿Es un producto de la vida en la ciudad?

—Son cuestiones que nos sirvieron para identificarnos, para juntarnos en determinado momento y que hasta ahora sirven para juntarnos. La mayoría de los que hacemos Mapurbe o los que estamos planteando estas cuestiones desde las ciudades no nos conocimos así. No nos conocimos en lo que podría ser un ámbito natural mapuche: ni en organizaciones, ni en kamarikun

[ceremonia] ni en nada de eso, nos juntábamos en la esquina o en la garita, en los recitales. Cuando se armaban las grandes trifulcas porque nuestros viejos habían quedado todos sin laburo. [...] Ya te digo, muchos hasta hoy andaríamos sueltos por ahí, sin juntarnos, si no hubiese sido por estos espacios que se crearon, que supuestamente no eran mapuche. ‘El recital no tiene nada que ver con los mapuche’, y no sé si no tiene nada que ver, a partir de ahí nosotros pudimos rearmar nuestra identidad. Había indicios fuertes de que nosotros indios éramos, y eso si en la escuela se podía, lo negabas y en el recital, lo resaltabas: ¡Eh, indio! Indio significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente. Esos lugares nos permitieron volver a juntarnos y negarlos sería no permitir a los que están volviendo a través de esa vía plantear sus cuestiones, necesidades, inquietudes” (Cañuqueo en Scandizzo, 2004).

El planteo de la presencia mapuncky incluye un cuestionamiento al supuesto de que únicamente ciertos espacios (ceremonias y organizaciones) son naturalmente mapuche. El hecho de que las organizaciones constituyan un ámbito de recreación de lo mapuche que ha sido legitimado en el discurso público es una elaboración de la generación previa de activismo político cultural. Queda claro que para los autodenominados jóvenes mapuche este es un piso, un punto de partida que no se cuestiona. Es a partir de ese piso que ellos plantean la legitimación de nuevos espacios como lugares cotidianos mapuche: la esquina,

la garita, los recitales. Estos nuevos espacios tienen una marca etaria porque son los lugares donde los jóvenes establecen sus vínculos sociales. A la vez, tienen una marca de clase porque son aquellos que no tienen recursos para ocupar otros ámbitos los que acaban en la calle o la garita, e implican, además, cierta pertenencia barrial. Y son considerados también espacios de emergencia identitaria mapuche los reclamos públicos de los viejos que están desocupados. Estos espacios se contrastan con lugares como la escuela que claramente impiden la identificación étnica.

Por último, estos espacios llevan también marcas estéticas politizadas: son recitales heavy-punk. Las marcaciones estéticas de estos géneros y de las ideologías políticas con las que están articulados se encuentran en los contenidos de los discursos pero también en su forma. Los fanzines mapuche utilizan recurrentemente elementos estilísticos que provienen de esos géneros como la letra “k”, que a su vez constituye un diacrítico étnico porque el grafemario que se utiliza para escribir el mapuzugun reemplaza la letra “c” por la letra “k”.

“La Opresión y las korridas histórikas ke hemos sufrido nos han llevado a asentarnos en las Periferias de las ciudades ke ha kreado el Wigka16, de este Proceso hemos surgido Muchos de Nosotros, kreciendo Nuestras Raíces desde el cemento, desde el barrio, Allí nos hemos kriado y hemos vivido La Opresión desde

este lugar, Aquí hemos encontrado también en algún momento de Nuestras Jóvenes Vidas, expresiones y Alternativas que nos han hecho sentir Identificados, es el caso de la KontraKultura PUNK y el Guerrero HEAVY METAL, estas expresiones nacidas en el seno de los Suburbios como manera de Ataque al Sistema impuesto son las que en un primer momento nos han hecho tomar conciencia de la Realidad en la que estamos inmersos, estas formas de Expresión se han caracterizado desde su Nacimiento por su postura crítica al Sistema y su Actitud de Ataque a toda forma de Opresión, Aquí pues es donde existe el Punto de Unión entre Nuestra Lucha Ancestral y estos Movimientos nacidos en la Actualidad. [...] Al mismo tiempo que tratamos de Volver a las Raíces Se nos ponen Los Pelos de Punta cuando una viola se distorsiona y pela un Rif, cuando escuchamos el loco Ritmo del PUNK, y más cuando las letras de las canciones nos Reflejan gritando la cruda Realidad, son Armas que tomamos y Utilizamos, como lo hicieron Nuestros Mayores al adoptar el kawel [caballo], como lo hacía V-8 al entonar Brigadas Metalikas, o La Polla cuando decía Nada nos Mueve, No hay Esperanza, venganza.

Transgredir, Destruir, Romper, Vengarze, es lo que Nos Mueve, Para Aportar a la ReKonstrucción de Nuestro Pueblo, y a la Konstrucción de una Humanidad más Humana” (Warriacewala F.W., 2003).

En la disputa metacultural planteada en los noventa, la apelación al esencialismo estratégico en función de construir la imagen de un colectivo social diferenciado operó cristalizando identidades que se asociaban a un patrimonio cultural también cosificado (Briones, s/f).

Esta estrategia, que continúa vigente, empieza a ser colocada en discusión desde el discurso mapurbe.

“Lo que pasa con la mayoría de los pibes es que se reniegan terriblemente con su familia, con su origen, con sus raíces, con su historia y encima le quieren hacer creer que vos, que estás viviendo en el pueblo, sos cualquier cosa: ‘Hermano vos no podés ser mapuche, tu tiempo ya pasó, desde el momento que te viniste para acá se cortaron todos tus lazos con tu pueblo...’

Nosotros lo que pretendemos hacer es usar algún código mínimo, una forma de entendernos siendo jóvenes, estando en la ciudad y teniendo un montón de otras características en cada barrio, en cada mapuche, en cada wentru (hombre), en cada zomo (mujer), ultrazomo (mujer joven) que esté acá, porque seguimos teniendo identidad (Cañuqueo en Scandizzo, 2004).

“Le quieren hacer creer” remite a una serie de usinas productoras de sentido en torno a la cuestión indígena. Por un lado, está el discurso de las instituciones del estado (la escuela fundamentalmente), los medios de comunicación, etcétera. Pero por otro lado están también los activistas de la generación anterior que construyeron definiciones esencialistas que se tornan, según los jóvenes, demasiado restrictivas. Es desde esa crítica que el discurso mapuche comienza a ampliar el significado de la identidad y de los conceptos que fueron construidos como parte del discurso político mapuche, principalmente Pueblo y Territorio. Desde una definición centrada en el derecho a la diferencia cultural se pasa sutilmente a una lectura historizada no sólo ya en el sentido de destacar la subordinación, sino también en el de reconocer los variados efectos de esa historia como igualmente legítimos. “‘Vos no podés ser mapuche y andar con cresta y borcegos’, ‘No podés ser mapuche y andar con la campera llena de cosas brillantes, tachas’. Es como que hay algo que no cuaja, pero volvemos al tema este de qué es lo puramente mapuche. Esto es mapuche, esto no. Yo sé que le puede costar a mucha gente nuestra, a los mayores, inclusive que le produce un choque. Pero también entiendo que uno no se puede plantear ninguna reconstrucción sería como Pueblo si no se pone a ver mínimamente cómo quedamos después de todo el despelote que se significó la invasión del estado chileno y el estado argentino” (Cañuqueo en Scandizzo, 2004).

Los criterios de representatividad manejados por las organizaciones de los ochenta y noventa también son fuertemente criticados. En este sentido, los planteos públicos de los jóvenes en el II Parlamento Mapuche de Chubut sostuvieron que ningún mapuche tiene derecho a hablar por otro. Al mismo tiempo que sostienen esto, los jóvenes aclaran que hablan por sí mismos como individuos y que eso es suficientemente legítimo como para que su voz sea respetada. Los objetivos políticos son también diferentes, y las prioridades por lograr reconocimiento por parte del estado, así como las prácticas de participación en instancias estatales de aplicación de políticas, son fuertemente cuestionadas: “Somos Mapuche. Las leyes no son mapuche, son wigka. Y por qué nosotros gastamos tanto tiempo y tanta energía en ver que si las leyes... que si el Pacto 169... que si presionamos o no presionamos. Históricamente, desde que llegó el estado, con o sin leyes el despojo se fue implementando y se sigue perpetuando. Entonces yo creo que desde acá tenemos que plantearnos como mapuche. [...] ¿Hace cuántos años que los Pueblos Originarios vienen peleando por las leyes? Antes se peleaba para que haya leyes para los Pueblos Originarios. Se logró eso ¿o no? Y ahora se gastó energía en tratar que esas leyes se cumplan, ¿y cuál es el resultado?: que cada vez lo poco que tenemos se nos quiere sacar. [...] Yo creo que nuestra propia fuerza está en la lucha porque esa es la única garantía de que nosotros podamos defendernos. Ahí está la solución, no hay vuelta que darle”

(Azkintuwe, 2003: 17).

### **La discusión programática.**

La Taiñ Kiñe Getuan elaboró en 1995, a partir de varios seminarios de discusión, una serie de documentos donde desarrolló conceptos que constituirían la base de su posicionamiento ante la sociedad no mapuche y ante el estado. En esos documentos definieron las nociones de Territorio, Comunidad e Identidad a partir de lo que ellos denominan el mapuce kimvn (conocimiento mapuche). Tanto las categorías como las fórmulas discursivas y las definiciones de estos documentos se encuentran, en la actualidad, entextualizados en los comunicados de prensa y documentos públicos de casi todas las organizaciones mapuche de Argentina, incluso de aquellas que en un primer momento no participaron de la discusión y cuestionaron la perspectiva por considerarla de tendencia culturalista (es el caso del CAI).

Ante la identificación de la recurrencia de estos conceptos y sus definiciones, el activismo de la nueva generación comenzó a revisar críticamente el programa político. En esta revisión, los discursos que circulan en las producciones de arte y comunicación comenzaron a ser sistematizados desde el análisis. A partir de un posicionamiento como joven urbana, Lorena Cañuqueo retoma esos documentos y

reformula algunos conceptos basándose para ello en la recuperación del nguxam –un género discursivo tradicional mapuche– para cuestionar algunas concepciones demasiado vinculadas al esencialismo estratégico. De hecho, el artículo parte de considerar como discursos hegemónicos tanto a los que sustentan las políticas del estado argentino como a los que son producto de las organizaciones mapuche y que están legitimados al interior del movimiento. Los nguxam son relatos que hablan de los tiempos antiguos y expresan y actualizan momentos de la historia mapuche. El que analiza Cañuqueo refiere al proceso por el cual, luego de la guerra, personas de una familia determinada se articulan detrás de un cacique para negociar un asentamiento en un paraje rural de Neuquén y luego derivar hacia las ciudades. El nguxam se convierte en una lectura mapuche del proceso de redistribución de tierras y familias como consecuencia de la conquista militar.

La primera idea de la Taiñ Kiñe Getuan con la que Cañuqueo discute a partir del nguxam es la de comunidad como Lof, es decir, el planteo de comunidad basado en una unidad territorial discreta con autoridades tradicionales y valores culturales ancestrales. Ante esto Cañuqueo se pregunta:

“¿Qué sucede con estas definiciones luego del proceso de transformación de todas las estructuras mapuche de pensamiento y

acción que fueron provocadas por la invasión de los estados argentino y chileno? Trasladémonos a la situación de los jóvenes mapuche que, desde las ciudades, están tratando de reconstruir su identidad y afirmar su pertenencia al Pueblo Mapuche. Las historias de estos jóvenes provienen de un proceso que significó el desarraigo de los territorios y el desmembramiento de las familias, sumado a una descalificación de la cultura de nuestro pueblo y a su represión, discriminación, ocultamiento y negación. Los jóvenes wariache [gente de la ciudad] somos producto de ese proceso. Entonces, ¿cómo construir o reconstituir nuestra identidad en este presente desde la visión de identidad que habla de un Lof, un Tuwun [origen personal vinculado al Lof] y un Kvpalme [origen social vinculado al Lof]?” (Cañuqueo, 2004: 4). A la definición hegemónica de comunidad, Cañuqueo opone la del nguxam, esto es, una comunidad basada en la construcción de sentidos de pertenencia en la narración misma del proceso de desarraigo. Estos sentidos de pertenencia se actualizan desde el momento en que se plantea que somos gente de un cacique determinado alrededor del cual las familias desterradas se reunieron para negociar un nuevo lugar de asentamiento. Esta idea de comunidad permite, fundamentalmente, nuclear a la población urbana e incorporarla en un sentido de devenir.

Otra operación del nguxam que Cañuqueo expone es la de redefinir el concepto de Territorio Mapuche basado en lugares concretos y

acotados para pensar una territorialidad macro que atraviesa mensuras y fronteras impuestas por el estado y llega a incluir a las ciudades dentro del Territorio<sup>17</sup>. De esta manera, los mapuche de la ciudad no están afuera, exiliados o en la diáspora, sino adentro.

“[...] el lugar de donde uno viene deja de ser un lugar único geográfico y se convierte en un lugar en la historia que el propio discurso del Ngutram va construyendo, o sea, un lugar que construye y forma parte del Territorio Mapuche. Cada vez que un Ngutram o un relato de una parte de nuestra historia es contado, podemos entender que el Territorio se amplía mucho más y no se limita al espacio de las comunidades al modo en que se las entiende usualmente. [...] No hay renuncia al territorio, sino una historia de avasallamientos, desplazamientos, conflictos y negociaciones que, puesta en evidencia, nos permite dar fundamentos y legitimidad, desde el discurso y la memoria oral mapuche, a la reivindicación de territorio y la preexistencia a las formaciones estatales” (Cañuqueo, 2004: 7).

El objetivo más concreto de esta reelaboración programática es, sin duda, la inclusión de la gran cantidad de población mapuche urbana en relatos de pertenencia que fortalezcan el tejido social y permitan articulaciones políticas. Es por eso que la ruralización y el esencialismo se convierten en foco de discusión.

## Una reflexión

Este discurso generacional mapuche emergente construye como lugar de contraste a la generación anterior de activismo produciendo un relato de devenir que los coloca en un lugar precedente. Al mismo tiempo que el discurso reconoce y entextualiza planteos y fórmulas de la generación anterior, critica algunas definiciones y prácticas legitimando su crítica en un posicionamiento etario. En este proceso, la categoría “mapuche” es reflexivamente cargada de nuevos sentidos. Los activistas se proponen explícitamente redefinir su significado para incorporar su propia experiencia social. Sin embargo, la categoría jóvenes aparece más naturalizada. Así, es la experiencia social como jóvenes urbanos la que parece fundamentar la necesidad de reinterpretar la categoría étnica. Sin embargo, se trata de una experiencia social etaria específica que da cuenta de ciertas trayectorias biográficas que se universalizan en el planteo. Esto significa que podrían emerger discursos generacionales que den cuenta de otras trayectorias y que entren en disputa pero, por el momento, el planteo mapurbe es hegemónico.

La construcción de este discurso generacional dentro del campo del activismo mapuche actual se manifiesta tanto en códigos, lenguajes, medios y circuitos de circulación, como en discusiones de tipo programático. Esta emergencia coexiste con la continuidad de estrategias y planteos generados en las décadas anteriores incorporando nue-

vas ideas y nuevas subjetividades en la escena para acabar complejizando el proceso de construcción de aboriginalidad.

Acompañando la discusión, los jóvenes desarrollan prácticas políticas de articulación, sobre todo con aquellas organizaciones que plantean sus estrategias en términos de confrontación con el estado y las transnacionales. Esas prácticas pueden manifestarse tanto en la participación en situaciones concretas de confrontación y denuncia (cortes de ruta, recuperaciones de tierras, manifestaciones públicas) y en ámbitos de discusión –asambleas y parlamentos– como en proyectos específicos de colaboración que incluyen tareas de investigación y comunicación. Las articulaciones más evidentes se observan en el apoyo a los reclamos y demandas de la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre, la comunidad Pillan Mahuiza y el Consejo Asesor Indígena. Sin embargo, se participa también de instancias de discusión con otras organizaciones y es de destacar la presencia constante de todas las organizaciones en las actividades generadas por los “jóvenes”<sup>18</sup>. El planteo generacional opera (por el momento) de tal manera que permite la discusión sin ingresar en el juego político de fragmentación y disputa.

## **LA RED Y LOS PUEBLOS INDIGENAS DE AMERICA LATINA**

La globalización continúa con la histórica exclusión de los indígenas. Y aunque para muchos parezca extraño el uso de Internet es justamente un medio para llevar adelante la lucha de este sector contra las injusticias.

El hecho haber convertido el 12 de Octubre como un día festivo es una de ellas. En América Latina los grupos indígenas se organizan para afrontar este tipo de temas, aún por fuera de la repercusión mediática y de las grandes iniciativas internacionales. Así como las tecnologías amparadas en la globalización significan grandes oportunidades para algunos sectores y estratos sociales es cierto que pertenece a un sistema que reproduce las desigualdades y las amplifica infinitamente.

Las nuevas tecnologías y el fenómeno de la globalización excluye a los indígenas. No los excluye por serlo. No podría ya que los desconoce. Los excluye porque las poblaciones indígenas se encuentran entre los pobres.

Por eso hoy, a grandes rasgos, se puede decir que en Latinoamérica la línea que divide y que excluye es la de los incluidos en la globalización y los excluidos por ella.

Con esto no se quiere dejar asentado que la desprotección y la desigualdad haya cambiado de actores sino que el mecanismo por el cual se excluye tiene senderos más intrincados, y también más omnipresentes y, sobre todo, menos frontales y visibles.

Para las poblaciones indígenas, la aparición de la globalización ha acentuado las condiciones de vida en la pobreza. A través de la privatización de los servicios públicos, por ejemplo, la ya problemática cuestión del acceso a servicios básicos, los educativos o sanitarios.

Por eso el uso de las nuevas tecnologías, con Internet al frente, es un medio para luchar contra la situación de pobreza en las poblaciones que tienen acceso a una más equitativa distribución de los recursos y fortalecer la participación de estos colectivos en los procesos de toma de decisión.

Es un instrumento para cristalizar sus objetivos. Sea que el propio acceso a las nuevas tecnologías y a sus oportunidades está vedado por distintas causas (niveles de analfabetismo elevados, ausencia de electricidad. O de líneas telefónicas y del agua potable) las que, en última instancia, son las mismas por las cuales luchan. Frente a esto nace la necesidad de crear medios de comunicación alternativos que expresen sus demandas.

## **Diversidades**

El caso de los zapatistas que utilizaron ya en 1994 Internet para denunciar las injusticias sobre los indígenas de Chiapas es un ejemplo claro, que por su repercusión, es modelo.

Por la Red el mundo entero pudo enterarse de sus mayores y urgentes demandas al gobierno mexicano. La "Red de Información indígena" sirvió para la creación de un lugar de comunicación para todas las organizaciones Indígenas latinoamericanas que estuvieran interesadas en difundir información a través de Internet.

Los pueblos indígenas mexicanos son los que mayor uso han dado a las nuevas tecnologías de información y comunicación a través de las organizaciones. La Página Ya Basta!, que no es una publicación oficial del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que fue registrada con la autorización de la dirigencia del EZLN, es un buen ejemplo. De hecho los comunicados vía Internet del Subcomandante Marcos, líder del EZLN, han llegado a todo el mundo.

En el archivo de comunicados se puede encontrar por ejemplo, un comunicado de 1997 al dirigirse a los Pueblos Indígenas en los Estados Unidos de Norteamérica decía: "...Nosotros estamos alzados en armas contra el mal gobierno mexicano porque las demandas de los pueblos indios no han sido resueltas. Los pueblos indios, para el gobierno mexicano y el gran Poder que lo sustenta no son más que objeto turístico, productores de artesanías e incómoda molestia para la modernización neoliberal. Para los poderosos de México los indígenas no son seres humanos con derechos y aspiraciones legítimas, sólo son objeto de museo y de leyendas e historias la mayoría de las veces pasadas de moda y utilizadas especialmente para la explotación de la industria turística.

Pero nuestros pueblos indios quieren una vida justa y digna, una vida donde puedan seguir siendo indígenas sin que esto signifique la miseria y la muerte, una vida donde se mantengan su cultura y sus formas justas de gobierno, en fin, una vida con respeto. Por esto nos declaramos rebeldes y por eso hemos dicho "Ya Basta!" al olvido con el que pretenden aniquilarnos... Les pedimos a ustedes que nos apoyen con su intermediación.

Nosotros no queremos la guerra, ni la conquista de lo que no nos pertenece, tampoco la destrucción o la esclavitud.

Nosotros queremos la paz, queremos conquistar nuestro derecho a ser mejores seres humanos, queremos construir nuestro mundo y ser respetados en él, queremos la libertad. nosotros les pedimos a ustedes, grandes jefes de los pueblos indios de Norteamérica, que intercedan ante el poderoso que gobierna en estos momentos los Estados Unidos de América y que le digan que ya no apoye la guerra en contra de nuestra raza ni la persecución en contra de nuestro ideales".

Por todo y pese a todo las comunidades indígenas tienen hoy un (pequeñísimo) lugar en el ciberespacio. Muchas comunidades están luchando para propiciar el Acceso A Las Infraestructuras y, lo más importante, la educación y el aprendizaje digital.

Una de las más avanzadas iniciativas para proveer acceso y formación de las nuevas tecnologías es la de la comunidad peruana de los Ashaninka (Ver Columna). Esta comunidad rural estaba en una situación de aislamiento.

En 1994 esta comunidad participó de un seminario para aprender a emplear el correo electrónico, diseñar páginas Web y mejorar en el uso de las nuevas tecnologías.

Esta experiencia permitió la construcción de una red autónoma que conecta a decenas de comunidades indígenas y sirvió de ejemplo para desarrollos parecidos, como la de la Organización Regional de los Pueblos Indígenas en Venezuela, que envía mensajes de alarma para luchar contra la biopiratería en pos del equilibrio del ecosistema en la región.

Otro caso es el del pueblo indígena quichua de Cacha-Ecuador, de la ciudad de Riobamba, provincia de Chimborazo. En 1981 los pobladores de Cacha empezaron a

introducir tecnologías de información, y como primer paso se instaló una cabina central de comunicación e información a través de altavoces. Luego se estableció un sistema de comunicación a través de una línea telefónica satelital. En 1990 se consiguieron dos computadoras usadas muy elementales pero todavía no llegaron a formar parte de la Red. Este ejemplo demuestra que la introducción de las nuevas tecnologías en los pueblos indígenas es realmente muy lenta y quizá esté mostrando también que una larga e histórica serie de prejuicios existe para con estos pueblos, ya que muchos ni siquiera conciben como remota idea al menos que los indígenas puedan manejar una computadora y mejorar considerablemente tanto su situación social como así también la económica.

#### CINCO SIGLOS IGUAL

Si las políticas nacionales de planificación de los medios en América Latina fuesen moneda corriente -y que en realidad no lo son- es posible que, aún así, no se pensarán en proyectos específicos para todos los pueblos indígenas y que el derecho a los servicios de infraestructura, a la comunicación e información en los diferentes medios, se concentre en otros sectores de la población.

Por eso, los movimientos organizados bregan por crear medios alternativos y comunitarios para crear un espacio propio de expresión de sus protestas y su cultura. Sobre todo cuando la mayoría de las preocupaciones que emanan en el escenario internacional parecen preponderar una y otra vez otros temas siempre por arriba de la problemática indígena.

La Cumbre Mundial contra el Racismo (CMCR), que se celebró en Durban (Sudáfrica) en septiembre de 2001 tenía como propuesta inicial resolver viejas deudas históricas.

Pero solamente unos muy pocos días después de realizada la apertura, los debates sobre esclavitud contemporánea, discriminación de castas, derechos de los indígenas, y discriminación sexual fueron desplazados a un segundo plano por un polémico texto que declara a Israel como un "Estado racista y de apartheid" contra el pueblo palestino. La Cumbre fue un fracaso. EE.UU. e Israel anuncian su retirada de la reunión, igual que los líderes indígenas.

También otro aspecto del lugar en la Red de estos pueblos se patenta en que hoy se pueden encontrar en el ciberespacio CONTENIDOS INDÍGENAS realizados por ellos mismos o intermediados por las organizaciones no gubernamentales o instituciones estatales y también instituciones de áreas privadas que se centran en distintas problemáticas, como el de la marginación o la discriminación, la explotación, el genocidio, la miseria y hasta la desaparición -como es el caso de los indígenas argentinos.

También la expresión de sus culturas y costumbres (como la música, el arte, la pintura, sus lenguas nativas, sus artesanías) se registran en este tipo de páginas. Muchas de los sitios Web de los pueblos indígenas suelen poseer imágenes con objetos ancestrales; artesanías, etc. Desde distintas páginas de Internet tratan de involucrar y hacer entender al cibernauta ajeno a estos pueblos el valor de preservar la armonía con la naturaleza y de subrayar que estas comunidades fueron las primeras en instalarse en estas tierras.

Estos grupos encuentran en la presencia y acceso a la Red un instrumento más que importante para garantizar definitivamente la supervivencia de las costumbres

que se encuentran en las diversas poblaciones indígenas. La organización Consejo Indio de Sudamérica incluye en su propia página información sobre su cultura y también desde ella trabaja muy esforzadamente por los derechos humanos de todos los pueblos indígenas.

El programa para el Decenio Internacional de los pueblos indígenas está presente en este sitio.

El Centro Internacional de Información y Documentación de los Pueblos Indígenas (CIIDPI) es otra de las experiencias en la Red de los pueblos indígenas. y es el resultado de una idea producida en el primer Encuentro de Periodistas Indígenas que organizó Naciones Unidas y donde participaron periodistas indígenas convocados por el Alto Comisionado para los Derechos Humanos a finales de enero de 1998 en Madrid. En el taller se discutieron propuestas para la construcción de INKARRI-NET, una red telemática indígena que es parte importante dentro del programa del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas proclamado por la ONU, y que servirá de soporte a la comunicación, información y documentación de los pueblos indígenas según las nuevas tecnologías.

El objetivo principal es la "apropiación de tecnología telemática e informática por parte de las organizaciones indígenas para el año 2004.

A través de INKARRI-NET las organizaciones y pueblos indígenas estarían interconectados, en un constante intercambio de actividades, experiencias y búsqueda de soluciones a algunas de sus necesidades más urgentes. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE cuenta con una página web en la que

se tratan temas de organización política, social y cultural de los pueblos indígenas a los que representa.

En el interior de esa página se incluyen links a los sitios de las organizaciones nacionales que representan a los demás pueblos y todas las nacionalidades indígenas.

LAS TRANSNACIONALES son un tema común en estas páginas. Ocurre que son ellas las que, sobre tierras indígenas, se dedican a realizar actividades de extracción de los recursos naturales.

Se los acusa frontalmente de causar daños irreparables al entorno y a la biodiversidad. Un clarísimo ejemplo de ello es lo que ocurre por ejemplo en Guyana, y que es denunciado con suma firmeza por El Movimiento Mundial por los bosques Tropicales.

Un modo de aproximación indígena a la Red, por cierto llamativo, se encuentra en relación al COMERCIO ELECTRONICO

Pudieron ofrecer sus productos alrededor de todo el mundo, como fue el caso de la cooperativa "Samajel B'atz" fundada en Guatemala, sin presencia alguna de intermediadores que restrinjan obscenamente las ganancias. En la Red se pueden hallar tiendas virtuales como la de la organización indígena colombiana "Fundación de Artistas e Intelectuales por los Pueblos Indígenas de Iberoamérica" o la del "Consejo Mundial de Pueblos Indígenas" de Honduras.

Todos estos modos de acercamiento a las nuevas tecnologías y todas las experiencias de las comunidades indígenas en la Red -aquí mencionadas unos poquísimos casos sólo a nivel ilustrativo- podrían estar demostrando que existe grietas en el sistema, en el

orden establecido, por las cuales pueden escabullirse las resistencias. El mismo sistema -en este caso el tecnológico-, que funciona creando brechas -en este caso digitales-, puede presentar puentes que abran oportunidades.

Después de todo una brecha, siempre es un surco que no puede cerrarse porque dejaría de serlo. Y es por esos surcos donde se abren caminos alternativos. Igual que las venas de América Latina. Siguen abiertas.

Un ejemplo para quitar los prejuicios LOS ASHÁNINKA Y LA TECNOLOGÍA Los Asháninka son el pueblo amazónico más numeroso de Perú. Su población asciende a 60.000 habitantes (el 21,8% del total de indígenas) y está repartida por más de 400 comunidades nativas debido a las sucesivas visitas de diferentes colonos a lo largo de siglos.

Esta comunidad está situada en Perú, tras la cordillera de los Andes, en el margen derecho del río Perené. El lugar es considerado como el Amazonas peruano. Gerardo Castro es el líder de la comunidad indígena Asháninka de Marankiari Bajo, que en su lengua significa territorio de las serpientes.

La posibilidad de acceder a la Red les dio a los Asháninka la oportunidad de mejorar. Antes de la década de los 80, el pueblo Asháninka disfrutaba de una actividad económica buena pero a partir de esa fecha, la producción agrícola fue afectada por las enfermedades, y los precios en el mercado bajaron.

En 1995, Marankiari Bajo suscribió un acuerdo con la Sociedad Nacional de Informática (SIN) de 150 becas de estudio para la formación técnica en informática, sistemas de redes y computación. También consiguió acuerdos con instituciones que le

permitieron la formación de los jóvenes indígenas de nivel superior en todas las facultades.

Dos años después de suscribir estos acuerdos, con los resultados de la experiencia a la vista, la Red Científica Peruana ofreció a toda la comunidad tener su propio sitio web y desde ese preciso momento el mundo entero puede tener conocimiento de la primera comunidad milenaria indígena a través de la Red.

Entre mayo y octubre de 1999, un proyecto piloto satelital orientado para la Escuela Asháninka de primaria y secundaria permitió que todos los niños del poblado no tuvieran necesidad de ir hasta el interior de la ciudad para estudiar, lo que le reduce los gastos.

En marzo de 2001, se firmó el 'Convenio Asháninka' que acordaba "conformar un sistema de comunicación para integrar a las comunidades Asháninka y Yánesa del Perené a través de tres nodos mediante radio, telefonía, Internet y comunicación directa". Se instaló en la casa Cultural Asháninka un equipo básico de telecentro y una emisora comunal de FM para la comunicación alternativa y la elaboración de contenidos.

## **BIBLIOGRAFÍA**

**Alonso, Ana** 1994 "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity" in Annual Review of Anthropology (USA) N° 23.

**Azkintuwe**, Periódico Mapuche (Temuco: Kolektivo Periodístico Azkintuwe) noviembre/diciembre de 2003.

**Beckett, J.** (ed.) 1988 Past and Present. The construction of Aboriginality (Canberra: Aboriginal Studies Press).

**Briones, Claudia** 1998 La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia (Buenos Aires: Ediciones del Sol).

**Briones, Claudia** 1999 Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership (Michigan: Ann Arbor/University Microfilms International).

**Briones, Claudia** s/f "Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía

y liderazgo Mapuche” en *Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression* (EE.UU.: Duke University Press) en prensa.

**Briones, Claudia y Carrasco, Morita** 2000 *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)* (Buenos Aires: VinciGuerra) N° 29. Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas, Serie Documentos en Español.

**Briones, Claudia y Díaz, Raúl** 2000 “La nacionalización/provincialización del ‘desierto’. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de ‘otros internos’ en el Neuquén” en V Congreso Argentino de Antropología Social (La Plata: Entrecomillas Impresores) Parte 3.

**Briones, Claudia y Delrio, Walter** 2002 “Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)” en *Fronteras, Ciudades y Estados* (Córdoba: Alción Editora).

**Briones, Claudia et al.** 2003 *Aboriginalidad, provincia y nación* (Buenos

Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA) mimeo Proyecto de Investigación UBACyT.

**Bucholtz, M.** 2002 “Youth and cultural practice” in Annual Review of Anthropology (USA) N° 31.

**Cañuqueo, Lorena** 2004 Los Ngutram: Relatos de trayectorias y pertenencias mapuche. Tercer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche Wefkvletuyiñ (Chapazla, Newken, Puel Mapu), 2, 3 y 4 de abril.

**Cañuqueo, Lorena** et al. s/f “Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro” en Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad (Buenos Aires: Antropofagia) en prensa.

**Carrasco, Morita y Briones, Claudia** 1996 La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina (Buenos Aires: IWGIA/Copenhague) Serie de documentos en español, N° 18.

**Delrio, Walter** 2001 “Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)” en Cuadernos de Antropología Social (Buenos Aires) N° 13.

**Delrio, Walter y Ramos, Ana** s/f “Oposición mapuche y tehuelche en la Provincia de Chubut” en Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad (Buenos Aires: Antropofagia) en prensa.

**Fernández Bravo et al.** 2000 “La temática indígena en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001” en VI Congreso Argentino de Antropología Social (Mar del Plata), publicación en CD.

**Fuentes, Ricardo Daniel** 1999 “‘De a poco estamos siendo’. La construcción de la identidad de los mapuche urbanos” en Voces Recobradas (Buenos Aires).

**GELIND** (Grupo de Estudios en Legislación Indígena) 2000 “La producción legislativa entre 1984 y 1993” en Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina (Buenos Aires: VinciGuerra).

**Kropff, Laura** 2004 “Teatro mapuche: arte, ritual, identidad y política” en ILHA, Revista de Antropología (Florianópolis) Vol. 2, N° 5.

**Kropff, Laura; Rodríguez, Mariela y Vivaldi, Ana** 2003 “Mapas de alteridad

en la provincia de Río Negro” en II Congreso sobre Problemática Social Contemporánea (Santa Fe), publicación en CD.

**Lazzari, Axel y Lenton, Diana** 2000 “Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización” en Avá, Revista de Antropología (Posadas) N° 1, abril.

**Lenton, Diana** 1998 “Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista” en III Congreso Chileno de Antropología (Temuco).

**Masés, E.** 1998 “La cuestión social en Chile y Argentina: la incorporación de los indios sometidos 1878-1885” en Revista de Estudios Trasandinos (Santiago de Chile) N° 2.

**Menni, Ana M.** 1996 Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas (Neuquén). Proyecto Especial de Investigación y Extensión UNC/APDH.

**Mitchell, T.** 1991 “The limits of state: beyond statist approaches and other critics” in American Political Science Review, Vol. 85, N° 1, March.

**Mombello, Laura** 1991 El juego de identidades en la arena política.

Análisis textual y contextual de la ley integral del indígena de la provincia de Río Negro (Buenos Aires: FFyL, UBA) mimeo.

**Mombello, Laura** 2000 Las luchas políticas por la memoria en Neuquén. Programa del Social Science Research Council “Memoria colectiva y represión: Perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur de América Latina”, mimeo.

**Radovich, Juan Carlos** 1992 “Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche” en Cuadernos de Antropología (Luján: Universidad Nacional de Luján) Vol. 4.

**Radovich, Juan Carlos y Balazote, Alejandro** 1990 “Reproducción social y Migraciones de NaupaHuen, Pcia. de Río Negro” en Revista de Antropología, Año V, N° 9.

**Radovich, Juan Carlos y Balazote, Alejandro** 2000 “Mapuches en Neuquén: conflictos en el orden económico y simbólico” en El resignificado del desarrollo (Buenos Aires: UNIDA).

**Ramos, Ana** (s/f) Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso “Benetton contra mapuche”, mimeo.

**Ramos, Ana** 2004 “No reconocemos los límites trazados por las naciones”. La construcción del espacio en el Parlamento mapuchetehuelche (Las Vegas, Nevada) October 7-9. Prepared for delivery at the 2004 Meeting of the Latin American Studies Association.

**Reguillo Cruz, Rossana** 2000 Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto (Buenos Aires: Grupo Editorial Norma).

**Scandizzo, Hernán** 2004 ‘Indio’ significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente.

En Svampa, Maristella 1994 El dilema argentino: civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista (Buenos Aires: El Cielo por Asalto).

UNC/APDH 1996 Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas. Proyecto Especial de Investigación y Extensión, FDSC (Neuquén) Informe Final.

**Valverde, Sebastián** 2003 “Etnicidad y lucha política: Las organizaciones

indígenas de Río Negro” en I Jornadas de Jóvenes Investigadores en Antropología Social (Buenos Aires: Sección de Antropología Social, FFyL, UBA), publicación en CD.

**Valverde, Sebastián** s/f “La articulación entre agrupaciones indígenas del pueblo Mapuche y movimientos campesinos” en Movimientos Sociales y Nuevas Prácticas Políticas en Argentina (Buenos Aires: Libros en Red) en prensa.

**Warriacewala F. W.** 2003 HEAVY-PUNK en la lucha mapuche desde la ciudad (Río Negro).