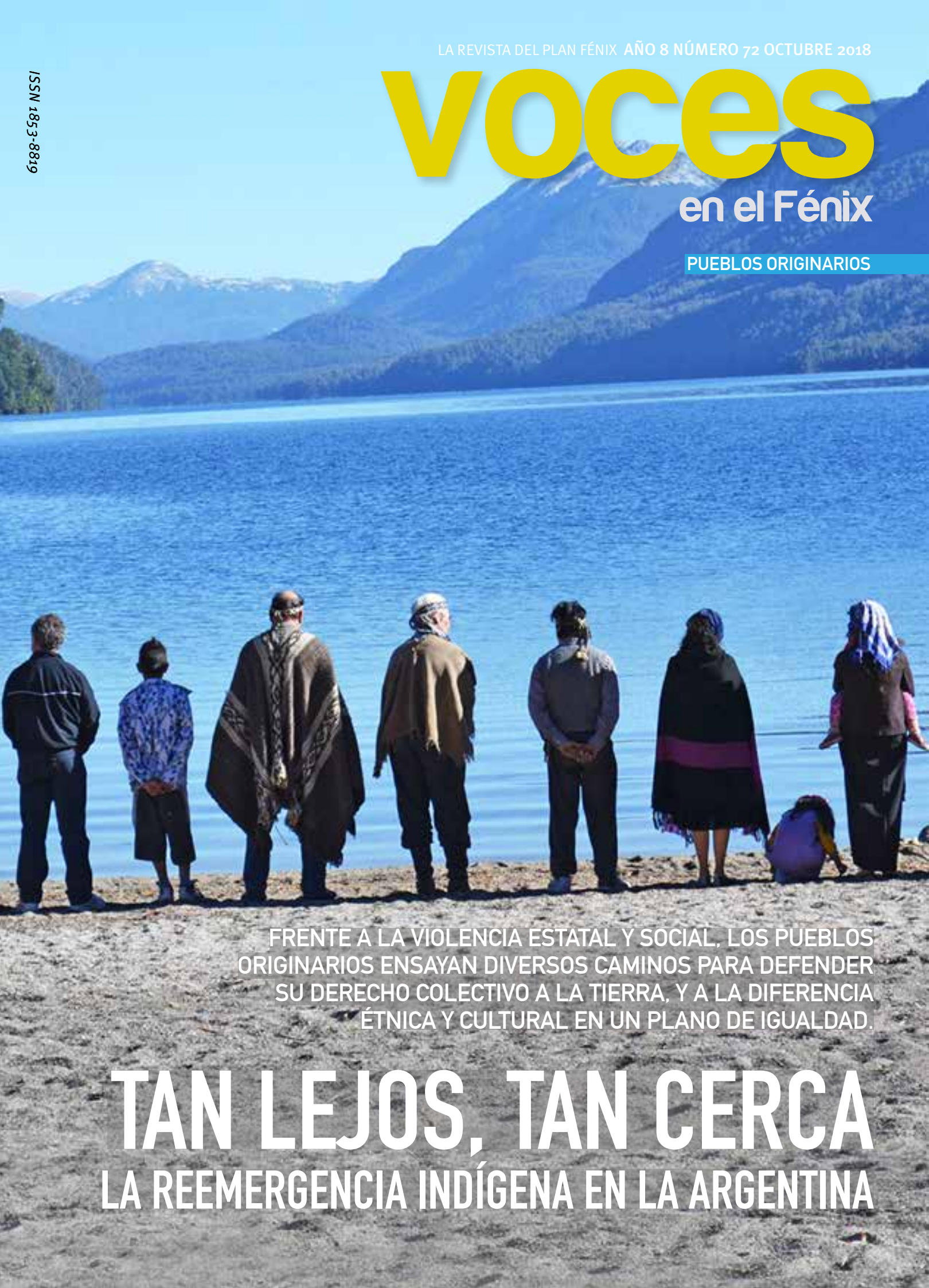


voices

en el Fénix

PUEBLOS ORIGINARIOS



FRENTE A LA VIOLENCIA ESTATAL Y SOCIAL, LOS PUEBLOS
ORIGINARIOS ENSAYAN DIVERSOS CAMINOS PARA DEFENDER
SU DERECHO COLECTIVO A LA TIERRA, Y A LA DIFERENCIA
ÉTNICA Y CULTURAL EN UN PLANO DE IGUALDAD.

TAN LEJOS, TAN CERCA

LA REEMERGENCIA INDÍGENA EN LA ARGENTINA

sumario

n°72

octubre

2018

editorial

PUEBLOS ORIGINARIOS.
DERECHOS SOCIALES,
CULTURA Y TERRITORIO

Abraham Leonardo Gak

AXEL LAZZARI Presentación 6 **AXEL LAZZARI** La reemergencia indígena en la Argentina: coordenadas y horizontes 12 **C. CASTELLANOS, P. LANUSSE, L. RODRÍGUEZ, M. V. SABIO COLLADO Y A. VILLAGRÁN** Los Valle Calchaquies y los diaguitas 22 **DÉBORA FERREYRA Y MARIANELA STAGNARO** Un reclamo indígena en la ciudad de Córdoba 30 **CAROLINA CRESPO** “Estamos vivos” 38 **PEDRO MUNARETTO** Malvinas indígenas 46 **CARLOS MASOTTA** Represión, imágenes y silencios 54 **CELINA SAN MARTÍN** Ceferino, el sustituto 60 **MERCEDES BIOCCA** Entre la inclusión y la exclusión 66 **NATALIA CASTELNUOVO BIRABEN Y EDUARDO SORIA** Una mirada sobre la relación entre las políticas de desarrollo y los pueblos indígenas en el norte argentino 76 **ANA RAMOS** Contrapuntos mapuche del ejercicio político 84 **CÉSAR CERIANI CERNADAS** Espiritualidad, ancestralidad y territorio 92 **PÍA LEAVY** “La lucha por la tierra es también una lucha por la salud” 98 **MORITA CARRASCO** Justicia para indígenas 106 **ANABELLA VERÓNICA DENUNCIO** Mujeres indígenas 112 **SILVIA HIRSCH** Jóvenes indígenas y profesionalización 118 **ADRIANA SERRUDO** Pueblos indígenas y políticas educativas 124 **DARÍO RODRÍGUEZ DUCH** El proceso de consulta para el tratamiento del Proyecto de Ley de Propiedad Comunitaria Indígena en el Congreso de la Nación 132 **ANEXO 1:** Pueblos indígenas en la Constitución Nacional y en el Derecho Internacional 140 **ANEXO 2:** Pueblos indígenas según el Censo 2010 142

Voces en el Fénix
es una publicación
del Plan Fénix

ISSN 1853-8819
Registro de
la propiedad
intelectual en
trámite.



Los artículos
firmados expresan
las opiniones
de los autores
y no reflejan
necesariamente
la opinión del
Plan Fénix ni de
la Universidad de
Buenos Aires.

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS

Decano

César Humberto Albornoz

Vicedecano

José Luis Franza

Secretario General

Gustavo Montanini

Secretario Académico

Pablo Rota

Secretaria de Hacienda y Administración

Carolina Alessandro

Secretario de Investigación

Adrián Ramos

Secretario de Bienestar Estudiantil

Marcelo Conti

Secretario de Graduados

Rubén Arena

Secretario de Posgrado y Relaciones Institucionales

Catalino Nuñez

Secretario de Transferencia de Gestión Tecnológica

Omar Quiroga

Secretario de Relaciones Académicas Internacionales

Humberto Luis Pérez Van
Morlegan

Secretaria de Doctorado y Posdoctorado

María Teresa Casparri

CONSEJO DIRECTIVO DE LA FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS

Claustro de Graduados

TITULARES

Gabriela Verónica Russo

Luis Alberto Cowes

Rubén Arena

María Jose Canals

SUPLENTES

Roberto Darío Pons

Daniel Roberto González

Juan Manuel Oro

Adrián Zappia

Claustro de Alumnos

TITULARES

Mauro Roberto Sartori

Carla Joana Kranevitter

Antonio Benito Ambrune

Ena Ailin Andrada

SUPLENTES

Julian Gabriel Leone

Jonatan Rafael Barros,

Antonella Cesare

Ignacio David

staff

DIRECTOR

Abraham L. Gak

COMITE EDITORIAL

Eduardo Basualdo

Oscar Oszlak

Fernando Porta

Alejandro Rofman

Ricardo Aronskind

COORDINACIÓN TEMÁTICA

Axel Lazzari

SECRETARIO DE REDACCIÓN

María Sol Porta

PRODUCCIÓN

Paola Severino

Erica Sermukslis

Tomás Villar

CORRECCIÓN

Claudio M. Díaz

DISEÑO EDITORIAL

Martín Marpons

DESARROLLO Y DISEÑO DEL SITIO

Leandro M. Rossotti

Carlos Pissaco

Córdoba 2122, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Teléfono 5285-6819. www.vocesenelfenix.com / voces@vocesenelfenix.com

PUEBLOS ORIGINARIOS. DERECHOS SOCIALES, CULTURA Y TERRITORIO

Cuando hablamos de pueblos originarios en la Argentina, nos referimos a los descendientes directos de aquellos/as pobladores/as que habitaron históricamente el territorio.

Esta afirmación legitima la lucha por la recuperación de derechos y tierras por parte de las comunidades originarias que fueron despojadas a través de los siglos por fuerzas militares, eclesiásticas y grupos económicos interesados. La reforma constitucional de 1994 abrió la posibilidad de encaminar la recuperación de derechos. No obstante, pese a la legitimidad de sus reclamos, aún estamos muy lejos de poder afirmar que los pueblos indígenas habitan nuestro país en igualdad de oportunidades, y en reconocimiento de su derecho a la diferencia.

La lucha indígena ha intentado avanzar de diversas maneras en cuanto a la recuperación de territorios y el reconocimiento social de sus culturas. Frente a esta reemergencia ha surgido una reacción conservadora y de grupos de interés que, en muchos casos, permea el accionar de los agentes estatales. Ciertos conflictos fueron invisibilizados durante mucho tiempo, otros son dados a conocer a la opinión pública a través de visiones estereotipadas y sesgadas. En algunos casos, como veremos en este número, es la propia institución judicial la que dificulta el pleno ejercicio de los derechos.

En su reclamo por la tierra, los pueblos originarios se enfrentan a grandes intereses económicos ligados al extractivismo y a la explotación de los recursos naturales, muchas veces con rentas extraordinarias. Estos sectores avasallan a las comunidades con la complicidad de las elites políticas y las instancias judiciales, destruyendo no solo derechos patrimoniales sino también culturales.

Dentro de este panorama desfavorable, los y las representantes indígenas se han ido fortaleciendo en su lucha, y en esa tarea nos interpelan. Como sociedad y, en este caso particular, como científicos. Así lo demuestra la actividad constante de investigadores, con sus trabajos de campo, sus producciones y una sensibilidad especial para pensar –pero también para pensarse– críticamente. Los artículos que componen este número son una buena prueba de ello.

Los y las militantes de las comunidades plantean diversas herramientas para consolidar su resistencia, incluso teniendo que rechazar ciertas valoraciones negativas hacia los pueblos originarios que distorsionan sus reclamos. ¿Cuál debe ser nuestro rol? ¿Cómo ayudar en la deconstrucción de esta hegemonía histórica que, en muchos casos, nos ha consagrado en el papel de los “ganadores” y ha condenado a tantos pueblos a la segregación?

Uno de los dilemas a resolver es cómo hacemos para lograr, por un lado, la asunción de una identidad colectiva de país por parte de todos/as sus habitantes y, por el otro, los derechos colectivos de los pueblos originarios a vivir en libertad su cultura, su cosmovisión, sus prácticas y –aspecto fundamental para todo lo anterior– su tierra.

Es el propio Estado el responsable de ampliar y garantizar esta integración con justicia y equidad.

ABRAHAM LEONARDO GAK
(DIRECTOR)







por AXEL LAZZARI. *Ph.D. en Antropología por la Universidad de Columbia, Master en Antropología Social por el Museu Nacional, UFRJ y Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigador Adjunto en el CONICET y docente de grado y posgrado en el Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad de San Martín. Es director del Centro de Estudios Socioterritoriales, en Identidades y Ambiente (CESIA) y co-coordinador del Núcleo de Estudios sobre Pueblos Indígenas (NESPI)*

PRESENTACIÓN: VARIACIONES SOBRE LA POLITICIDAD DE LO INDÍGENA EN LA NUEVA COYUNTURA

EN UN MARCO DE RECRUDECIMIENTO DE LA VIOLENCIA ESTATAL-NACIONAL Y DE REGRESIVIDAD EN CUANTO A DERECHOS Y CIUDADANÍA, PROPONEMOS AQUÍ UNA SERIE DE REFLEXIONES ACERCA DE LA SITUACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA ARGENTINA ACTUAL. DIVERSAS MIRADAS REACTUALIZAN Y AMPLÍAN DE ESTE MODO LA SENDA PLANTEADA POR EL NÚMERO 25 DE VOCES, PUBLICADO EN 2013.



El amedrentamiento y la persecución a distintos colectivos y activistas indígenas que se suceden con preocupante frecuencia desde las represiones de grupos mapuche en Chubut y Río Negro en 2017, hechos que significaron respectivamente las muertes –aún lejos de resolverse– de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel, va configurando un escenario poco favorable y hasta de peligrosidad para profundizar la demanda de cumplimiento de los derechos indígenas ya establecidos en las leyes argentinas. Estos hechos de violencia no son, por supuesto, privativos de la actual gestión de gobierno pero, en tanto han sido ejecutados por fuerzas de seguridad del Estado nacional con la explícita venia de las más altas autoridades, encontrando a su vez una inmensa caja de resonancia en los medios de comunicación monopolizados en pocas manos, así como en las redes sociales fuertemente manipuladas, nos advierten de que se trata de algo más que casos puntuales. Si comparamos esta demostración de violencia estatal-nacional con el desmonte paulatino de las políticas públicas dirigidas hacia los pueblos indígenas entre 2006 y 2015 que, aun contabilizando sus límites, contradicciones e *impasses*, habían creado cierto consenso de legitimidad con respecto a principios normativos, procedimientos y actores de la política indígena, está claro que en los tiempos que corren no está garantizada la continuidad ni de la más mínima “reparación histórica” hacia los indígenas. Como académicos e investigadores independientes que venimos investigando y acompañando la reemergencia indígena en la Argentina en las últimas décadas, la situación actual nos interpela para redoblar las intervenciones en el espacio público más allá

de la cátedra y el texto escolar. A riesgo de pecar de exageración, nos atrevemos a plantear la coyuntura de este modo: hoy vuelve a ponerse en entredicho la más básica legitimidad, construida trabajosamente a lo largo de los últimos treinta años, en torno a la ciudadanía indígena en la Argentina. Son las viejas imágenes que piensan al “indio” como depositario de “ayuda” y merecedor de “pena” o, por el contrario, de represión y discriminación racista, las que buscan por todos los medios reinstalarse –pues siempre estuvieron agazapadas– en ese proverbial “argentino medio”. Vuelve con toda su fuerza seductora ese poderoso discurso que pendula entre la “civilización clemente” que prometiera Lucio Victorio Mansilla y la “civilización de las matanzas” que denunciara José Hernández para desplazar algo más inquietante todavía: *la acción política de los pueblos indígenas*. Se trata de una política que implica una comprensión (y autocomprensión) de sus prácticas no solo como una táctica negociadora en un toma y daca sobre “lo que hay o lo que sobra” sino, ante todo, como un poder de instituir realidades nuevas, circuitos de comunidad novedosos, incluso ideales colectivos renovados. Si hay algo que los disparos mortíferos escondidos por un sistema de complicidades buscan matar de toda muerte en aquellos que reclaman por derechos es precisamente eso. Los autores que contribuyen a este número lo saben y por eso en los casos y temas tratados en sus artículos asoma la voz y la acción de la gente indígena buscando modular de otra manera las duras realidades que viven. Son textos de escucha, unas veces de personas concretas, y otras tantas, de historias y situaciones que denuncian verdades para quien quiera oír las.

Como académicos e investigadores independientes que venimos investigando y acompañando la reemergencia indígena en la Argentina en las últimas décadas, la situación actual nos interpela para redoblar las intervenciones en el espacio público más allá de la cátedra y el texto escolar.

Hoja de ruta

En el primer artículo, de mi autoría, me propongo situar a un lector en las coordenadas de conceptos que en la actualidad son de uso común para pensar las cuestiones que atañen a los pueblos indígenas. ¿Qué significa “pueblo indígena”?; ¿qué es la “reemergencia indígena”?; ¿cómo entender el concepto de “cultura” tan usado en relación a los indígenas?, son algunas de las preguntas a las que intentamos responder.

Siguen dos textos que ponen en evidencia las controversias que suscita la reemergencia indígena cuando aquellos colectivos que reclaman derechos se nombran con términos supuestamente del pasado e incluso parecen estar “fuera de lugar”. En un escrito que polemiza con un artículo publicado en un diario nacional, Cecilia Castellanos, Paula Lanusse, Lorena Rodríguez, María Victoria Sabio Collado y Andrea Villagrán refutan las acusaciones de impostura que se lanzan contra los diaguitas. Así, las autoras plantean que el proceso de reemergencia diaguita en la zona de los Valles Calchaquíes (Salta, Catamarca, Tucumán y La Rioja) debe entenderse en el marco de largos procesos históricos de despojo territorial y relaciones de peonazgo que llegan hasta hoy con la “puesta en valor” de los Valles con fines turísticos y productivos. Aquellas supuestas evidencias de no indianidad esgrimidas por el sentido común tales como apellidos no indígenas, uso de la lengua castellana, autoridades “truchas”, etc., desconocen tanto la perduración de una memoria de la explotación como “indios”, como el carácter creativo de las personas en los marcos culturales. En una línea similar se inscribe el artículo de Débora Ferreyra y Marianela Stagnaro sobre los comechingones,

pero este caso destaca por tratarse de una re-indigenización urbana que tiene lugar en la propia ciudad de Córdoba. Como si estas marcas de ilegitimidad no bastaran –nuevamente a los ojos de la conciencia espontánea–, los indígenas aludidos no son inmigrantes sino que reclaman provenir de los nativos que habitaban allí antes de la fundación de la ciudad. En este contexto, las autoras enfatizan el trabajo de autoidentificación como *camichingones* (sic) que llevan adelante los indígenas en torno a la casona habitada por el último cacique de La Toma. Los temas anteriores se prolongan en un conjunto de artículos que aborda las delicadas aristas que asoman cuando las prácticas y sentidos elaborados por los pueblos indígenas son vinculados a ciertas versiones estereotipadas de las ideas de “cultura”, “historia”, “memoria” y “origen”. El texto de Carolina Crespo plantea varios de los problemas de las políticas oficiales de patrimonialización, es decir, el régimen de propiedad de los Estados nacionales sobre las “ruinas” y “restos humanos” que sigue y acompaña al genocidio indígena. La autora destaca que, más allá de los intentos recientes de los museos por dejar de exhibir restos humanos o culturas cristalizadas, es preciso admitir que son los propios pueblos indígenas los que deben decidir sobre sí mismos y sobre lo que consideran propio. De ahí que surja cierta auto-patrimonialización que apunta a establecer la presencia viva en el presente, reparando heridas y discontinuidades. En un sentido parecido, Carlos Masotta nos advierte de las expropiaciones de las que son objeto los indígenas en el acto mismo de “celebrar” su cultura. Así identifica un “elogio negativo” del que son objeto los indígenas que atraviesa desde la Constitución nacional hasta los museos, pasando por el comentario circunstancial acerca de los indios aceptables e inaceptables. Los mismos indígenas reelaboran –como nosotros– sus identidades colectivas y subjetividades con los retazos del pasado. De eso trata lo que cuenta Juan Chico acerca de la mirada indígena sobre la guerra de Malvinas en la entrevista que le da a Pedro Munaretto. Este historiador que pone el dedo en la llaga al recuperar los testimonios de los veteranos de guerra que tensionan la narrativa patriótica (la defensa del ejército contra el enemigo externo) con la memoria del genocidio indígena perpetrado por ese mismo ejército. Tensiones más escondidas pero no menos turbadoras nos trae la “stampita de Ceferino”. De esta “prótesis” fabricada por los salesianos para redimir a los mapuche nos habla Celina San Martín. La autora sugiere pensar que, tras la stampita, los salesianos y Ceferino hay un constante regreso al infinito y, por ende, una imposibilidad de llegar al origen de todo. De ahí que la memoria y los ritos en torno al santito constantemente demarquen una frontera entre el pasado irredento y el futuro redimido de los mapuche, siempre vigilada por la figura de un padre o de la patria.



En otro orden temático, Mercedes Biocca, por una parte, y Natalia Castelnuovo y Eduardo Soria, por la otra, nos traen noticias del encuentro entre los pueblos indígenas y “el desarrollo”. En el primer caso, centrado en los qom de una localidad de Chaco, Biocca pone de relieve la contradicción de las últimas décadas entre las políticas de inclusión de los pueblos indígenas, a través de la ampliación de derechos, y las restricciones estructurales generadas por los incentivos a una economía extractiva y de agronegocios. El escrito de Natalia Castelnuovo y Eduardo Soria nos da la oportunidad de ponderar el papel de los mediadores en las llamadas “políticas de desarrollo” dirigidas a los pueblos indígenas. Basado en las experiencias de Soria en distintos ámbitos de liderazgo y participación en el norte de Salta, los autores valoran positivamente que en los últimos tiempos hayan sido los propios indígenas, y ya no las ONG, los mediadores-clave de tales políticas, sin dejar de advertir por ello que el propio concepto de “desarrollo” deba ser revisado y adecuado a las lógicas de organización y los ideales indígenas.

Ana Ramos realiza un sugerente contrapunto entre la política pensada y *actuada* desde la cosmovisión mapuche y la política en su acepción ideal en Occidente. En ambos casos resuena una idea en común: la necesidad de mediar por la palabra los desacuerdos entre los muchos actores. Los actuales hechos de represión y persecución de los mapuche por parte del Estado nacional deben entenderse como verdaderos actos de “corrupción”, no sólo porque traicionan la lógica mapuche del parlamento sino, fundamentalmente, porque reniegan de la tradición occidental de la delegación del poder al clausurar los espacios “inter-políticos”.

La misma sensibilidad a las realidades emergentes caracteriza el abordaje de César Ceriani Cernadas a la hora de ofrecernos un sucinto pero amplio panorama de las religiosidades indígenas en la actualidad. Reconociendo las lógicas de dominación y resistencia que atraviesan la instauración de catolicismos, protestantismos y espiritualidades de estilo “Nueva Era” en el mundo indígena, el autor nos permite apreciar la capacidad indígena para apropiarse, modular y crear estilos propios de prácticas religiosas. Variando el eje de los problemas, los artículos de Pía Leavy, Morita Carrasco, Anabella Denuncio y Silvia Hirsch tematizan en distintos escenarios concretos las dificultades de acceso a los derechos indígenas ya consagrados en el ámbito de la salud, la seguridad, la participación y la educación. Las contrariedades que experimentan los ava-guaraní en Salta al intentar asegurarse servicios básicos de salud es el tema de Pía Leavy. Lejos de quedarse con la formulación oficial del problema de la salud indígena como una cuestión de mera traducción cultural, la autora pone el foco en el arrinconamiento territorial y el empeoramiento de las condiciones de vida que este conlleva, como la causa principal no solo de

los riesgos sanitarios que afectan a los indígenas sino también de la dificultad en revertirlos. El artículo firmado por Morita Carrasco trata de la desidia judicial a la hora de hacer cumplir los derechos indígenas en la provincia de Misiones. Reponiendo el caso no resuelto de la muerte violenta de un niño mbya-guaraní, la autora destaca el cúmulo de irregularidades en los procedimientos cuya única explicación remite a la identidad indígena de las víctimas, revelando así el racismo del sistema judicial. Anabella Denuncio, por su parte, nos cuenta de los procesos de empoderamiento de género de un grupo de mujeres qom en Chaco. A partir de sus testimonios quedan registradas las violencias de las que son víctimas como mujeres tanto en el espacio público como en el espacio doméstico, pero se advierte que no es posible proyectar simplemente discursos feministas sobre igualdad de género entre los qom, sin dar cuenta de las múltiples diferencias y contextos en que las violencias hacia las mujeres (y su reparación) tienen lugar. En su texto, Silvia Hirsch decide enfocar un proceso que, por lo general, pasa inadvertido, tal como es la profesionalización de los indígenas que logran graduarse en los sistemas de educación terciaria y superior. Sin desconocer los graves obstáculos aún vigentes que van desde la falta de financiamiento e infraestructura hasta la perduración de imaginarios “culturalistas” sobre los indígenas, la autora enfatiza los logros que se registran desde hace más de una década –sobre todo en el ámbito de la docencia– a partir de la implementación de la educación bilingüe e intercultural.

Por último, los artículos de Adriana Serrudo y Darío Rodríguez Duch revelan la dialéctica entre sociedad y Estado, pues el “problema indígena”, en la medida en que es gestionado por las agencias del poder ejecutivo y asumido como materia legislativa por el poder legislativo, también modifica organigramas y sistemas de alianzas al interior de la administración. Así, Serrudo muestra de qué manera la construcción de una política de educación intercultural y bilingüe en el Ministerio de Educación de Nación fue creando nuevos elencos administrativos, saberes específicos y tensiones internas, en la que también tiene incidencia como órgano de consulta el Consejo Educativo Autónomo de los Pueblos Indígenas (CEAPI). Esto mismo podría aplicarse al crecimiento de las estructuras administrativas –nacionales y provinciales– de los “asuntos indígenas” (como el INAI, el IPPIS, el IDACH, etc.), así como al surgimiento de diversos órganos de consulta como, por ejemplo, el Consejo de Participación Indígena. La cuestión de la consulta también se verifica claramente en el proceso legislativo sobre la Propiedad Comunitaria Indígena que se desarrolla actualmente en el Congreso nacional. El estado actual del proyecto de ley, como Rodríguez Duch señala, es el producto de la incorporación de pareceres y enmiendas que han surgido de las rondas de consulta que se vienen realizando entre los diversos actores interesados. En ambos casos podemos observar que la



Vuelve con toda su fuerza seductora ese poderoso discurso que pendula entre la “civilización clemente” que prometiera Lucio Victorio Mansilla y la “civilización de las matanzas” que denunciara José Hernández para desplazar algo más inquietante todavía: la acción política de los pueblos indígenas.

interculturalidad y los mecanismos de democratización y participación en las decisiones son desafíos inherentes a la producción de políticas y leyes acerca de los pueblos indígenas. El texto de Rodríguez Duch, además, trae a escena la necesidad candente de una legislación específica que defina claramente para el sistema legal y judicial las características y los alcances de la propiedad comunitaria indígena pues de ello depende, entre otros factores, la seguridad jurídica de los territorios indígenas que han sido verificados en la última década a través del Programa de Relevamiento de Territorios y Comunidades Indígenas (ReTeCI), así como de otros tantos territorios por incorporar.

Una advertencia final. Los autores convocados han asumido con responsabilidad esta oportunidad de publicación con el fin de poner a disposición de los lectores de *Voces en el Fénix* información y reflexión sobre los diferentes aspectos de la situación de los pueblos indígenas en la Argentina al día de hoy. Y enfatizamos el momento actual porque no es la primera vez que el tema es considerado relevante por los editores de esta revista. Ya en 2013 Silvina Ramírez editó un número que abordaba la misma cuestión centrándose en la dimensión jurídica y las luchas por el territorio. Conscientes de ello, nuestro trabajo editorial apuntó a complementar estos asuntos con otros que también merecen atención. Por esta razón recomendamos vivamente leer ambos números en conjunto con el fin de ir delineando el cuadro complejo y pleno en matices que da cuenta de la presencia y acciones de reivindicación protagonizadas por los pueblos indígenas en la Argentina.

LA REEMERGENCIA INDÍGENA EN LA ARGENTINA: COORDENADAS Y HORIZONTES

PARTIENDO DESDE LA TRADICIONAL CONCEPCIÓN DE “LO INDIO” COMO PARTE SUBORDINADA Y ASIMILABLE EN EL PUEBLO, ESTE NUEVO FENÓMENO POLÍTICO Y CULTURAL BUSCA CONCEBIR “LO INDÍGENA” COMO LA POSIBILIDAD DE UNA DIFERENCIA EN UN PLANO DE IGUALDAD.

por **AXEL LAZZARI**. Ph.D. en Antropología por la Universidad de Columbia, Master en Antropología Social por el Museu Nacional, UFRJ y Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigador Adjunto en el CONICET y docente de grado y posgrado en el Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad de San Martín. Es director del Centro de Estudios Socioterritoriales, en Identidades y Ambiente (CESIA) y co-coordinador del Núcleo de Estudios sobre Pueblos Indígenas (NESPI)





Los hechos de violencia estatal que se han registrado últimamente en contra de los legítimos reclamos mapuche revelan que para los poderosos (y sus clientelas pasivas e indiferentes) los asuntos indígenas amenazan con “pasarse de la raya”. Esta necesidad de denunciar como desborde, falta de respeto y desafío cierto modo nuevo de actuar y verse como indígenas, originarios o aborígenes pone de manifiesto un proceso histórico más profundo de movilización política y cultural de los pueblos indígenas que se viene gestando desde hace décadas. Se trata de una verdadera reemergencia cuyos signos abarcan el protagonismo creciente de los indígenas en esferas sociales que antes les eran vedadas, la inclusión de más voces de mujeres y de hombres construyendo su propia imagen de indígenas como “diferentes e iguales” al resto de la nación, la consolidación de organizaciones culturales y políticas, todo ello sostenido en los (no tan) nuevos derechos culturales y étnicos que, a pesar de ser cumplidos mínimamente por el Estado, aportan horizontes de acción y pensamiento a los movimientos indígenas. En este trabajo brindaremos algunas coordenadas básicas para comprender la reemergencia indígena contemporánea en la Argentina.

Hoy en día se sigue hablando de “indios” pero han crecido los lenguajes que hablan de “indígenas” y “pueblos indígenas” (u originarios) como consecuencia directa del retorno de los pueblos originarios a la escena.



De “indio” a “indígena”: conquista, colonia y nación

La reemergencia de los pueblos indígenas se extiende a lo largo y ancho de América latina, activando procesos organizativos, redefiniendo las políticas de Estado y desafiando en paralelo los estereotipos negativos arraigados en el imaginario cultural. Estos hechos revelan la crisis de los ideales de modernidad occidental en los que se fundaron los Estados nacionales y las sociedades americanas. A la sombra de estos ideales, los “indios” aparecían como poblaciones a “domesticar”, “instruir” y “blanquear” o, en el peor de los casos, como pueblos destinados al exterminio o a vegetar. No olvidemos que la expresión “indio” es un verdadero fetiche: abre una y otra vez la herida más profunda y duradera de la conciencia americana, la marca a fuego de su carácter colonizado. Sabemos que el origen de esa palabra se funda en un malentendido, relacionado con la creencia que tuvieron los primeros españoles que llegaron a nuestro continente, de haber arribado a la India en su navegación hacia el oeste. Este error en la nominación encierra simbólicamente la dificultad que desde el inicio tuvieron los conquistadores europeos para reconocer la singularidad de este “mundo” que era “nuevo” únicamente para ellos. Ya decía el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla que “al indio lo crea el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior”. Esta herida siguió supurando tras las independencias de las naciones americanas que, lanzadas al progreso tras la emancipación (luego llamado modernización y desarrollo), reprodujeron en lo esencial al “indio” como etiqueta ubicua para detectar a los que, por causa de su diferencia, suponían un obstáculo y un peligro a domeñar en pos de la ansiada realización de valores eurocéntricos.

El espejismo de Europa –al que luego se añadió el de los Estados Unidos– y en el que la Argentina y Latinoamérica parecen ensoñarse desde siempre, hoy se ha astillado de tal modo que deja ver, si no “el otro lado del espejo”, al menos las tendencias históricas que ponen en cuestión el modo de la modernidad latinoamericana. Esta crisis del imaginario se correlaciona con transformaciones históricas en la relación entre sociedad, economía y Estado, por una parte, y en el modo de vincular nación, pueblo y Estado, por la otra. Se puede hablar así de una crisis del Estado de Bienestar y una crisis de lo nacional-popular, respectivamente, que, al conectarse, explican a grandes rasgos los tiempos que vivimos, uno de cuyos signos es, justamente, la reemergencia indígena.

El llamado Estado de Bienestar fue una forma histórica que moderó las desigualdades económicas, privilegiando el interés de la nación sobre las clases, siendo la nación concebida como una comunidad política con una fuerte base étnica y cultural en el llamado “pueblo”. En la Argentina, durante casi todo el siglo XX, predominó un modo de imaginar este pueblo como una mezcla étnica homogénea, o sea, como una combinación de partes diferentes que se funden en una misma y única sustancia. Las figuras del “conquistador” (español), “el gaucho” (criollo), “el inmigrante” (sobre todo europeo meridional) y “el indio” conformaron esos cuatro “ingredientes” que, en diversas proporciones, daban el estilo argentino de pueblo y nacionalidad. Mientras la figura del conquistador traía a la memoria un legado civilizatorio de la vieja España, el gaucho –o, más ampliamente, el nativo criollo– refería a una cultura tradicional consolidada en los primeros tiempos de la patria; los inmigrantes, por su parte, eran vistos como colectividades que venían de afuera a traer el progreso de la nueva Europa y, por último, los indígenas eran considerados las sociedades y culturas que estaban aquí desde antiguo pero condenadas a desaparecer. Justamente estos dos últimos colectivos –inmigrantes e indios– fueron los que el Estado consideró que había que convertir urgentemente en argentinos, lo cual se creyó posible por dos vías discursivas. A los inmigrantes les cabía el esquema del “crisol de razas” en el que todos los “pueblos del mundo” se fundían respetando ciertas tradiciones hispánicas del conquistador –la lengua castellana y la religión católica– y la tradición criolla simbolizada, sobre todo, en el gaucho a caballo. A su turno, a los indígenas les correspondía ser absorbidos en la tradición criolla del paisano. Existía un tercer contingente mayoritario conformado por el “pueblo criollo” (no confundir con el símbolo del gaucho) que no era una minoría étnica sino un modo de vida, producto de los primeros mestizajes entre indígenas y europeos, que con el tiempo llegó a adquirir connotaciones regionales, raciales y hasta políticas bajo la denominación de “cabecita negra”. En muchos sentidos, los criollos también fueron argentinizados en el espejo del gaucho e incluso en la imagen del inmigrante europeo que aportaba a dicho modo de vida tradicional los valores del “trabajo” y la “blancura”. Asomaba entonces como ideal del pueblo argentino lo “criollo en general” con un fuerte componente “blanco” (sobre todo en la ciudad de Buenos Aires y en el Litoral) y, por ende, desindianizado. En efecto, “lo indio” siempre ha sido la parte maldita de la sociedad argentina, incluso para los diversos nacionalismos, elitistas o populistas. Es por esto que muchos criollos continúan

rechazando el espejo del indio pues se les revela allí el temor a conservar *todavía el malón y la vincha*. Pero también otros que se consideran descendientes de europeos se alejan con similar inquietud de lo indio porque les recuerda que ellos mismos *aún no han logrado ser modernos* y que, por lo tanto, siguen siendo subdesarrollados. Esta compleja máquina mezcladora del pueblo argentino productora de subjetividades, afectos y deseos, de la cual acabamos de esbozar sus operaciones principales, se completaba con el discurso de la civilización y el progreso cuyos modelos, como vimos, eran Europa y luego Estados Unidos. La articulación histórica de Estado de Bienestar e identidad nacional-popular produjo en la Argentina cierta nivelación socioeconómica entre las clases, el sentimiento de pertenecer a un mismo pueblo e inclusive un estilo de participación política perdurable a través de movilizaciones populares. Desde el punto de vista de las experiencias indígenas, sin embargo, estos procesos significaron una fuerte aculturación y la desaparición de su diferencia étnica, sin por ello alterar su lugar de subordinación estructural. Aquí se inserta el papel del llamado indigenismo latinoamericano, política de Estado tendiente a desarrollar acciones de “reparación histórica” hacia el sector indígena marginado, que tuvo por meta la integración subordinada de los “indios” a los ámbitos económicos, sociales y políticos de la nación, fomentando además su mestizaje o acriollamiento. En la Argentina, el indigenismo no adquirió la fuerza y amplitud de sus pares mexicano, peruano e inclusive brasileño, restringiéndose a regular las colonias, reducciones y misiones (en manos de órdenes religiosas) que existían en las zonas algodoneras y forestales del Chaco y en las regiones ovejeras de Pampa y Patagonia.

Hoy en día se sigue hablando de “indios” pero han crecido los lenguajes que hablan de “indígenas” y “pueblos indígenas” (u ori-

ginarios) como consecuencia directa del retorno de los pueblos originarios a la escena. ¿Cómo se dio este proceso y cuáles son algunos de sus rasgos y sentidos? La demanda histórica de los indígenas comenzó a escucharse en otra clave hacia fines de los años ochenta del siglo XX cuando se inicia en América latina una ola de “retornos democráticos” tras el fin de las distintas dictaduras militares que asolaron el continente. Sociedades civiles reorganizadas inauguraron entonces, junto a los movimientos internacionales y nacionales de defensa de los derechos humanos, nuevas oportunidades para reconstruir los reclamos indígenas. El principal factor que aceleró las condiciones de la reemergencia indígena fue el proceso de reforma del Estado, entendido este como una nueva ola de modernización restrictiva. En la Argentina y en algunos países latinoamericanos los ajustes estructurales de los años noventa casi desmantelaron el Estado de Bienestar y sus políticas proteccionistas, al tiempo que se aceleraba la internacionalización de la economía de libre mercado y el predominio del capitalismo financiero. Los programas de ajuste en tiempos de globalización concentraron la riqueza social en pocas manos, generando en consecuencia una expansión geométrica de la pobreza y la exclusión social. El consenso que los Estados nacionales esperaban de sus ciudadanos y el pueblo se vio amenazado y recortado, no solo por el resquebrajamiento del lazo social sino también por una revolución en las telecomunicaciones que permitió y permite la conexión de los ciudadanos en redes virtuales transnacionales, dando lugar a la creación, a un ritmo vertiginoso, de nuevos pensamientos y deseos tan cosmopolitas como individualistas. En este trance se fueron liberando y mostrando diferencias de estilos culturales, particularismos étnicos y nacionalismos defensivos que estaban latentes o acaso ni existían.

La llamada visibilización de la diferencia indígena se vio envuel-

En este presente los derechos colectivos que combinan el reconocimiento de la diferencia indígena con la redistribución equitativa de bienes y servicios sociales y económicos se cumplen a medias muy tímidamente o directamente se incumplen.

ta entonces en la paradoja de una “democracia neoliberal” –que hoy busca retornar con toda su fuerza– que mientras, por una parte, incentivaba proyectos de participación, descentralización y autonomía a lo largo y a lo ancho de la sociedad, por la otra, cercenaba la distribución de recursos sociales y económicos entre la población. En este contexto, los indígenas presenciaban el aumento del despojo de sus tierras, la expulsión de la población rural a las ciudades y la explosión de las “villas miseria”. Fue entonces cuando algunos grupos de indígenas salieron al encuentro de los nuevos lenguajes del pluralismo étnico y cultural que abrían la posibilidad de reconocer las identidades silenciadas o subvaloradas y, partiendo de su reivindicación, agruparse y defenderse de la pauperización y la marginación que los afectaban. Las nuevas organizaciones indígenas retomaron las viejas banderas de los sindicatos, las cooperativas, los partidos y los movimientos políticos populares en cuyo seno muchos indígenas ya habían participado de la vida nacional durante buena parte del siglo XX, aunque en una posición subordinada y al precio de disolver su diferencia étnica en el “pueblo criollo”, pero la novedad fue apostar a la construcción de una agenda autónoma de demandas dentro de esos movimientos sociales.

La reemergencia indígena constituye un fenómeno político y cultural complejo en una coyuntura histórica que, partiendo desde “lo indio” como parte subordinada y asimilable en el pueblo, llega a concebir “lo indígena” como la posibilidad de una diferencia en un plano de igualdad. De ahí que el porvenir de los movimientos indígenas y de las políticas públicas que los reconocen como tales, así como de la sociedad toda, dependa de ir más allá de la noción homogénea de “pueblo”, subrayando la pluralización interna de la nacionalidad, y generando y haciendo cumplir a la vez derechos que promuevan la igualdad socioeconómica dentro del común.



Indígena y pueblo indígena

Resulta necesario detenernos en la palabra “indígena” como nueva consigna de los tiempos. La idea nos lleva a pensar en algo o alguien que es propio del lugar, un nativo. En este sentido, todos seríamos indígenas porque todos somos nacidos en algún lugar. Pero “indígena” refiere, sobre todo en el ámbito jurídico y político, a un sujeto colectivo y es por esta razón que se habla de “pueblos indígenas” u “originarios” para referirse a aquellos pueblos que han surgido en un determinado territorio (que puede ser muy amplio) hace mucho tiempo atrás. Pero el criterio fundamental para determinar el sujeto “pueblo indígena” pone de relieve el hecho histórico de la conquista. Son pueblos indígenas aquellos colectivos humanos que están en condiciones de remontar su historia a poblaciones que fueron conquistadas, colonizadas y nacionalizadas por otras que provenían de tierras lejanas. En este sentido, existen en el mundo muchos pueblos indígenas y, solo por nombrar algunos, pueden encontrarse en Europa (los sami o lapones), en la India (los adivasi) o en Japón (los ainu). En nuestras sociedades americanas, originadas a partir de hechos de conquista, colonización y nacionalización, los pueblos indígenas son, justamente, el conjunto de colectivos diferenciados que han sido históricamente englobados como “indios”. Por lo tanto, la diferencia esencial entre “indio”, categoría colonial por excelencia, y “pueblo indígena”, categoría poscolonial, reside en que esta última invierte el valor jurídico y moral de la conquista, la que de ser un derecho del vencedor pasa a fundar un derecho del vencido. En nuestras sociedades, en las que la historia se narra como un “antes” y un “después” de Colón y del “25 de mayo de 1810”, queda claro que los pueblos indígenas son aquellos que remontan sus orígenes a los “tiempos precolombinos” y/o los “tiempos pre-nacionales”, distinguiéndose así de los descendientes de los europeos coloniales, los esclavos africanos y las diversas colectividades de inmigrantes.

¿Cómo entender la idea de que los pueblos indígenas actuales son la continuidad de aquellos que habitaban “aquí”, “antes” de la conquista, la colonización y la emancipación nacional? La idea de “antes” refiere al tiempo inmemorial (no necesariamente *historizable*) que transcurrió previamente al momento de la conquista y la nacionalización. La noción de “aquí” también es difusa y hay que entenderla en un sentido igualmente amplio (no necesariamente *geografizable*) como un espacio vital y cultural variable que puede oscilar entre el continente americano, el territorio histórico de un pueblo y el lugar de habitación actual. ¿Se dirá que resulta arbitrario considerar como “aquí” a América

en su totalidad y como “corte histórico” la fecha simbólica de 1492, o para el caso, a “Argentina” y la marca de “1810”? Si así lo fuera, ello se debe a las propias historias nacionales (y coloniales) que consideran que en esos espacios y en esos momentos comienzan épocas no solo diferentes sino “nuevos inicios”. El trasegado argumento de que los indígenas americanos, por provenir de inmigraciones asiáticas prehistóricas, no serían realmente “originarios”, desconoce el hecho de que fueron los propios conquistadores, colonizadores y luego los patriotas criollos los que crearon esas divisorias espaciales y temporales. ¿Qué sucedería si “América en 1492” perdiera su fuerza simbólica? Análogamente, ¿qué sucedería si dejara de tener sentido para los argentinos el 25 de mayo de 1810 y el mapa del país? Es en relación a esas intersecciones espaciales y temporales que hay que entender lo que abarca el “antes” y el “aquí” que determinan la categoría “pueblo indígena”. Aquellos que niegan la existencia de los pueblos indígenas, y los derechos que derivan de tal condición, desconocen porfiadamente los hechos de violencia en los que se funda nuestra historia. Al contrario, la Constitución nacional de 1994 implícitamente reconoce tal violencia pues deriva el reconocimiento de los derechos de los “pueblos indígenas argentinos” de su condición de “preexistencia” a la nación argentina. En síntesis, hoy al hablar de “indígenas” nos referimos a personas que manifiestan alguna conciencia de que la marginalidad y la exclusión que las afectan responden a que sus ancestros estaban *aquí-antes* que los argentinos y fueron conquistados por esos “que vinieron de afuera”. Esta manera de comprender a los pueblos indígenas deja abierta a redefiniciones la cuestión de los “contenidos” culturales y demográficos de cada pueblo indígena. Vale decir, es necesario relativizar la fácil ecuación entre “pueblo indígena” y “cultura” (o “etnia” o “raza”) indígena. Por ejemplo, el pueblo indígena qom, *realmente existente*, coincide solo en parte con lo que la educación y la ideología nos ha enseñado como “cultura qom tradicional”. Por ello resulta fructífero pensar a los pueblos indígenas en la reemergencia actual como un *sujeto en construcción* que va ampliando su capacidad de actuar y posicionarse sobre la base de intereses comunes, valores y metas compartidas. Retomando el ejemplo, en la actual construcción del pueblo qom, *en la que están comprometidos los propios qom*, resulta imprescindible apelar a la imagen de un tiempo de los antiguos en el que predominaban relaciones de reciprocidad entre los seres humanos y la naturaleza, pero ello no necesariamente implica un retorno nostálgico a una condición más auténtica, a “su cultura verdadera”.

Diferenciación e igualación: más allá de la subordinación y la otrificación

Los discursos de la *diferencia cultural* y la *igualdad social* permean los derechos y las demandas de los pueblos indígenas. Decimos que los indígenas son diferentes y esto supone una relación, vale decir, son diferentes en relación a la sociedad nacional. Pero esta diferencia no es neutra y conlleva una carga valorativa, por lo general negativa, fuertemente condicionada por la idea de “indio”. En este sentido, el reconocimiento de que los indígenas son parte de “culturas diferentes” está siempre amenazado por dos riesgos; el primero, concebirlos como “culturalmente diferentes a” en el sentido de “culturalmente inferiores a”, y el segundo, pensarlos directamente como “los otros” por excelencia, fuera de toda relación. Si en el caso de la *diferencia como inferioridad cultural* nos enfrentamos con la vieja idea de los indígenas como subordinados a la nacionalidad, en el caso de la *diferencia como exterioridad*, nos deslizamos hacia la otrificación absoluta.

A la inversa, ¿será que se puede hacer justicia a los pueblos indígenas si se los concibe como “un sector *más* de la población” necesitado de un “desarrollo” con un mínimo de gestos hacia la “diferencia cultural”? Los pueblos indígenas suelen ser un ejemplo recurrente a la hora de denunciar la extrema desigualdad en el acceso a los recursos básicos de la vida. Las estadísticas asocian a las poblaciones indígenas con los mayores índices de desigualdad estructural en América latina y es fácil correlacionar esa “extrema desigualdad material” con el racismo hacia ellas. En consecuencia, se diseñan diversos tipos de políticas de “igualación social y económica” del sector indígena con el resto de la sociedad. Pero llevada al extremo esta lógica resulta paradójica. En el supuesto de que se revirtieran las condiciones de injusticia material en la vida de los indígenas, entonces estos pasarían a formar parte indistinguible de una población culturalmente homogénea. Quizás una política “distributiva” acabaría con el racismo y la desigualdad social y económica, pero con ello desaparecería también la diferencia indígena. ¿Queremos que desaparezca “lo indígena”, incluso en la panacea de la riqueza y el bienestar? Quizá lo que debemos intentar es conciliar diferencia e igualdad al plantear la cuestión indígena (que es la cuestión de todos). Para ello deberíamos evitar pensar la diferencia en los cómodos moldes del relativismo cultural o del todavía más fácil exotismo, pero al mismo tiempo, deberíamos precavernos contra la simple (di)solución de lo indígena en una igualdad universal y abstracta sin anclajes históricos. Sin lugar a dudas, existen urgencias prácticas y necesidades perentorias por las que reclamar, pero es justamente durante este *andando* que notamos desafíos que la reemergencia indígena trae, una vez más, para el pensamiento occidental, que todavía no ha podido concebir la idea de diferenciación junto con la idea de igualación. ¿Cómo pensar en ese andando de los reclamos y organizaciones la diferencia indígena *junto con* la igualación social? ¿Hay claves para abordar estas paradojas en las formas y estilos de pensamiento *de los indígenas*?

La cultura en la cosa, la acción y la conciencia

¿Por qué “lo cultural” es uno de los discursos predominantes a la hora de referirse a los pueblos indígenas en las leyes, las políticas de gobierno, y el imaginario social más amplio? La noción de “cultura” se consagra en el siglo XX como un discurso crítico a las ideas de religión y raza, apuntando, en su acepción antropológica, a una valoración más positiva de la diferencia indígena. Sin embargo, el discurso de cultura no deja de ser problemático, como ya señalamos. Por ejemplo, cuando se espera que al hablar de una “cultura aborígen” se presente al que escucha o lee un “museo”, “lista” o “patrimonio” de costumbres y obras diversas que exhiban un modo de ser peculiar, se está presuponiendo una cultura que alberga un núcleo más o menos estable de identidad y estilo. A esta actitud se la denomina “culturalista”. Pero las culturas no son únicamente conjuntos de objetos y pautas producidos por hábitos sino también repertorios de habilidades que se adaptan a distintas circunstancias. En otras palabras, lo que llamamos cultura es la capacidad de aprender otros hábitos y habilidades de otras culturas. Se comprende mejor la idea de cultura si se la aborda, pues, como el *continuo movimiento entre la acción, el pensamiento y las obras que estos producen, por una parte, y el hábito, la habilidad y el aprendizaje para producirlas, por la otra*. Esto conlleva importantes consecuencias para apreciar cabalmente el lugar de la cultura en la reemergencia indígena. Asumiendo que los hábitos culturales nos atraviesan sin nosotros saberlo del todo, pues somos seres regulados por las rutinas, “la cultura” –o “la costumbre” o la “palabra de los antiguos” como se la denomina en otros pueblos– suele hacerse presente en la conciencia como algo en lo que se piensa o de lo que se está hablando. Justamente, uno de los rasgos clave del resurgimiento indígena es la toma de conciencia de la cultura (hábitos, objetos, etc.) por parte de amplios contingentes de indígenas para hacer de ella “su cultura”, es decir, para reafirmar o reconstruir una identidad cultural propia. Ciertamente la cultura, puesta en acción más o menos intencionalmente por los indígenas, vuelve a reaparecer bajo la forma de un “museo” o un patrimonio de costumbres tradicionales que fija límites a una forma de ser. Pero no siempre se opta por el tradicionalismo. *Mapurbe*, por ejemplo, es un movimiento de jóvenes mapuches urbanos que pretenden recrear en un estilo punk el sentir mapuche, lo cual levanta críticas tanto entre los no-mapuches como entre los mapuches tradicionalistas. En cualquier caso, “museo” o “contramuseo” cultural, se trata siempre de estabilizar una “identidad” en el gran “río cultural” que nos atraviesa. Tal vez la pregunta que nos debemos hacer entre dos “museos” de una misma cultura aborígen sea política: “¿quién lo hace?”, “¿con qué fines?”, “¿qué posibilidades comunitarias se abren y se cierran?”.

La reemergencia de los pueblos indígenas se extiende a lo largo y ancho de América latina, activando procesos organizativos, redefiniendo las políticas de Estado y desafiando en paralelo los estereotipos negativos arraigados en el imaginario cultural.

Continuidad y discontinuidad cultural: variantes de la reemergencia indígena

Según un criterio que tenga en cuenta las condiciones de creatividad cultural que se dan en el marco de la reemergencia, los pueblos indígenas en la Argentina pueden agruparse en dos grandes tipos de situaciones:

- a) Pueblos con conciencia de continuidad cultural.
- b) Pueblos con conciencia de discontinuidad cultural.

Esta distinción merece algunos comentarios. En primer lugar, es importante advertir que la discontinuidad no es lo contrario de la continuidad sino una forma de continuidad accidentada que reconoce la persistencia de un hilo, por más fino y frágil que sea, a través de baches, interrupciones y enmarañamientos. Por lo tanto, todos los pueblos indígenas –y sobre todo sus líderes y organizaciones– son conscientes de una continuidad identitaria, más o menos intensa, vinculada con su pasado. La clave del problema no está en cómo se experimenta la continuidad sino en que las instituciones, la opinión pública y los mismos indígenas reclaman “pruebas” culturales –incluyendo las lingüísticas– de dicha continuidad. En otras palabras, se requiere a los indígenas que cumplan con la expectativa general de ser “otros”, de ocupar el lugar de la diferencia cultural o exotista que les reserva el pueblo y la nación. Probablemente en aquellos casos en que la tradición cultural está relativamente más viva es más fácil para propios y extraños reconocer continuidad cultural. Los pueblos indígenas de la región chaqueña y los mbyá-guaraní en la provincia de Misiones ejemplifican estas situaciones y no es mera coincidencia que estos colectivos sean objeto de mayores cargas de racismo y discriminación acompañadas de

condiciones generalizadas de inequidad material. Vale decir, ¡a mayor continuidad cultural, mayor exposición a la discriminación! Y, sin embargo, las alarmas que vigilan la identidad indígena se encienden cuando los indígenas no se muestran lo suficientemente diferentes. Es como si dijeran: “Fuimos muy otros, comenzamos a parecernos y hoy *casi* somos como ustedes, pero esta semejanza se debe a que fuimos colonizados e integrados compulsivamente”. ¿Acaso se trata de poblaciones indígenas acriolladas que ahora reclaman con pocas pruebas ser indígenas? Pero reflexionemos: ¿quiénes querrían “fingir” una identidad indígena (como si esto fuera posible todo el tiempo) cuando los beneficios que se prometen se dan en cuentagotas y los perjuicios que acarrea “recuperar la identidad” son inmensamente mayores? Los procesos de reemergencia indígena revelan claramente que no es indígena aquel o aquella que simplemente desea serlo, sino el o la que lo viene siendo, aun subrepticia y equívocamente, por tradición familiar y comunitaria o simplemente por “amar lo indígena”. Puede *convertirse* en indígena aquel o aquella que, por ejemplo, solía escuchar que se hablaba de “cosas de indios” en su familia hasta que un día, superando muchos miedos y dudas, decide acercarse y preguntar a la “abuelita” por ese “secreto a voces”. Puede *convertirse* en indígena aquel o aquella que le gustaba el folklore, que andaba de mochilera, que buscaba un sendero para dar un espacio a sus impulsos “contraculturales”. Aun con diferentes intensidades, en ambos casos intervienen procesos de creatividad cultural para reforzar y engordar el hilo de la memoria y el proyecto indígena, afirmándose así que “lo indígena” ya no es una cuestión exclusivamente de pasados y legados culturales (y mucho menos de razas), sino de presentes y porvenires.



Derechos y demandas

En este presente los derechos colectivos que combinan el reconocimiento de la diferencia indígena con la redistribución equitativa de bienes y servicios sociales y económicos se cumplen a medias muy tímidamente o directamente se incumplen. Mencionemos las principales demandas, todas ellas interconectadas, que vienen articulando los movimientos indígenas en la Argentina. En primer lugar se reclama el cumplimiento del *derecho a la identidad*, lo que implica el poder de autodefinirse como indígenas, individual y grupalmente. Este derecho a la identidad se expresa como *derecho a la identidad cultural*, que conlleva, como vimos, un modo de vida diferente –en el pasado y en el futuro–. El *derecho a la tierra y al territorio* expresa la más fundamental de las demandas indígenas y hace referencia tanto a las reivindicaciones de equidad material como a las de reconocimiento cultural. El territorio no se restringe a la aceptación de “tierra” como un medio o un objeto de producción (“suelo y recursos naturales”) que haga viable la reproducción física, sino que incluye a todos los seres (vivos y muertos) y las fuerzas que lo habitan conformando un entramado de pertenencias que debe mantenerse para la continuidad del grupo indígena y la vida. El reclamo de territorios indígenas busca, además, construir niveles de *autonomía en el manejo de esos recursos y fuerzas*. La *participación* ciudadana efectiva es otra demanda central que se orienta a ampliar la toma de decisiones sobre asuntos de vital importancia que afectan a estos pueblos. La participación ha desembocado en la actualidad en la creación de organizaciones indígenas numerosas, de niveles variados (locales, regionales, nacionales, internacionales), así como en la aparición de nuevas dirigencias. En relación con la participación está el *derecho a la autodeterminación*. Esta exigencia es problemática para casi todos los gobiernos nacionales, ya que se plantearía con ella la existencia de un sujeto jurídico de derecho internacional equivalente a los Estados. Sin embargo, las organizaciones indígenas en la Argentina suelen interpretar la autodeterminación como la *autonomía en esferas de gobierno* propio dentro del Estado nacional. En este plexo de derechos se insertan otros en referencia a la salud intercultural y la educación intercultural y bilingüe cuya efectivización requiere de ingentes esfuerzos de negociación y presión con las autoridades de gobierno. El trilema de la subordinación cultural, la otrificación exotista y la igualación social solo podrá ser resuelto por la palabra *diferente e igualadora* de los propios movimientos indígenas.

Para el presente artículo se consultaron, entre otros, los trabajos *La emergencia indígena en América Latina*, de José Bengoa (2000) y *Pueblos Indígenas en la Argentina. Interculturalidad, educación y diferencias*, de Silvia Hirsch y Axel Lazzari (2016).

RECIENTEMENTE, DESDE UN MEDIO NACIONAL MASIVO SE ACUSÓ DE IMPOSTURA A LOS COLECTIVOS PROTAGONISTAS DE LA REEMERGENCIA DIAGUITA. ADEMÁS DE NUMEROSAS INCONSISTENCIAS Y DE LA REPRODUCCIÓN ACRÍTICA DE ESTEREOTIPOS, ESTA POSICIÓN IGNORA EL TRASFONDO HISTÓRICO, ECONÓMICO Y SOCIAL DE LOS RECLAMOS.

LOS VALLES CALCHAQUÍES Y LOS DIAGUITAS: PROCESOS HISTÓRICOS, DESIGUALDADES Y DISPUTAS IDENTITARIAS

por CECILIA CASTELLANOS. *Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Córdoba y arqueóloga por la Universidad Nacional de Tucumán. Es becaria posdoctoral del CONICET*

por PAULA LANUSSE. *Licenciada y Profesora en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires y Doctoranda en Antropología Social por la misma universidad. Es docente de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Integra el Centro de Estudios Socioterritoriales, en Identidades y Ambiente (CESIA)*

por LORENA RODRÍGUEZ. *Doctora en Antropología Social y Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigadora Adjunta del CONICET y docente de grado en antropología en la Universidad de Buenos Aires*

por MARÍA VICTORIA SABIO COLLADO. *Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Salta y Doctoranda en Antropología Social en la Universidad de Buenos Aires. Es docente de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta*

por ANDREA VILLAGRÁN. *Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires y Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Salta. Es investigadora asistente de CONICET*





Red Calchaquí. El Divisadero, Cafayate. Estructuras agrícolas prehispánicas y emprendimientos vitivinícolas.

El 2017 fue un año aciago para los pueblos indígenas del país, pues sufrieron ataques desde varios frentes. El 11 y el 12 de enero, Gendarmería Nacional y Policía de la Provincia de Chubut ingresaron violentamente a la Pu Lof en Resistencia de Cushamen y reprimieron a hombres, mujeres y niños en el contexto de una histórica disputa territorial de la comunidad mapuche con el magnate Luciano Benetton. Unos meses después (el 1º de agosto), una nueva represión en la zona resultaría en la desaparición y muerte de Santiago Maldonado. El día de su entierro (25 de noviembre), otro asesinato se produciría en la zona. Rafael Nahuel, un joven mapuche de la comunidad LafkenWinkul Mapu, era ejecutado por la espalda por la Prefectura en medio de un desalojo. Estos sucesos se dieron además en el marco del pedido de renovación de la ley 26.160, norma que no solo declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas, sino que suspende todos los desalojos de comunidades indígenas del país (fue renovada como ley 27.400 hasta noviembre de 2021, luego de una amplia movilización de las organizaciones indígenas). Los hechos fueron de la mano de una campaña mediática en la que viejos prejuicios que ya creíamos si no totalmente invalidados al menos sí morigerados, volvían a aparecer con fuerza, dejando a los pueblos indígenas de todo el país expuestos a una situación extremadamente delicada. Sin ir más lejos, el 9 de abril de 2017 se publicó en el diario *Clarín* una nota titulada “El fantasma de los diaguitas, y una disputa absurda y cruel en los Valles Calchaquies”, en la que el autor (Gabriel Levinas) arremetía contra el pueblo diaguita de Salta, desacreditando su identidad y sus reivindicaciones e inaugurando así una seguidilla de notas de prensa y programas televisivos que irían representando y mapeando a este y otros pueblos indígenas del país: en la Patagonia “indios terroristas”, en el Noroeste “indios truchos”. Bajo esta concepción, en la nota citada sobre los diaguitas (https://www.clarin.com/opinion/fantasma-diaguitas-disputa-absurda-cruel-valles-calchaquies_0_r1UFd1Pal.html), el autor presentaba como novedad procesos sociales que, si bien en los últimos años han cobrado cierta relevancia y visibilidad, desde las ciencias sociales se vienen estudiando desde hace tiempo; incluso se acuñaron conceptos específicos para su abordaje como “resurgimiento indígena”, “reemergencias étnicas” o “re-etnizaciones”. A través de ellos se busca dar cuenta de la vitalidad que cobraron las identificaciones indígenas en las últimas décadas, fenómeno que se advierte no solo en nuestro país y en la totalidad del continente americano, sino también en muchas otras partes del mundo como Noruega, China, Rusia y Austra-

lia. Desde entornos urbanos y espacios rurales, diversos sujetos buscan dar continuidad o recrear colectivos sociales (“Pueblos”) articulados primordialmente en torno a filosofías o cosmovisiones indígenas u “originarias”, lo que no en pocos casos supone la laboriosa tarea de recomponer tradiciones desde los retazos dejados por las experiencias históricas vividas, tales como los procesos de colonización, expropiación territorial y desplazamiento forzado. Lo que es indiscutible para cualquier investigadora o investigador que ha seguido de cerca estos procesos es que no se autoidentifica como “indígena”, “indio” o “miembro de un pueblo originario” quien simplemente tiene ganas de hacerlo, sino aquel que jamás ha podido borrar su huella de indianidad, ya sea en el cuerpo o en la cultura; porque no nos olvidemos: ser indio siempre ha sido un estigma. También se reconocen como tales, por supuesto, personas que habiendo tenido mayor éxito en pasar inadvertidos como indígenas, hoy rescatan en un sentido público o comunitario genealogías que los ligan a “pueblos originarios”. Si en la actualidad muchas personas recorren este camino de va-

Los registros estadísticos disponibles ilustran que, lejos de encontrarnos frente a disputas entre actores en paridad, asistimos a una ampliación de la desigualdad social, donde empresarios o titulares de grandes o medianas superficies se enfrentan a pequeños grupos y familias, a comunidades que necesitan de la tierra para vivir.

lorización y resignificación de filiaciones indígenas, sin duda tiene que ver con el nuevo contexto trazado, principalmente, por la legislación internacional que, desde fines de la década de 1980 (con antecedentes desde los años 1940), reconoce importantes derechos –territoriales, culturales, políticos– a los pueblos indígenas. Muchos de esos derechos fueron además incorporados a las cartas constitucionales de países como el nuestro y muchos otros en el mundo, como a su vez lo hicieron varias provincias argentinas. Esos derechos son también consagrados en un conjunto relativamente nuevo de leyes nacionales y provinciales –surgidas a lo largo de los últimos treinta años– que, pese a su escasísimo nivel de cumplimiento, sobre todo en lo que respecta a reconocimientos territoriales y la global participación en la definición de las políticas que los afectan, sin duda han permitido que “lo indígena” cobre un nuevo valor y visibilidad en la sociedad argentina que, evidentemente, no todos los sectores entienden como una oportunidad para ampliar los sentidos de la democracia o la justicia social, más allá de permitirnos reparar algunas de nuestras violencias fundacionales –como las políticas de exterminio contra los pueblos originarios que constituyen la matriz del Estado nación argentino–.

El histórico problema del acceso a la tierra renovado a la luz de las reconversiones económicas recientes

La nota de Levinas llamó especialmente nuestra atención al momento de ser publicada por referirse a un área en la que desde hace años desarrollamos distintas investigaciones. Nuestros conocimientos arqueológicos, históricos y etnográficos sobre la zona enseguida nos permitieron advertir importantes inconsistencias, desconocimientos u omisión de datos que, de ser tenidos en cuenta, presentarían un panorama distinto sobre los conflictos, los actores involucrados y los intereses que allí se ponen en juego. Sin ir más lejos, el autor presenta los Valles Calchaquíes como una bella geografía habitada por pequeños productores agrícolas, que en la actualidad disputan entre sí las pocas tierras irrigadas en base a pretendidas identidades indígenas. No hace ninguna mención al hecho de que históricamente la región se caracterizó, y aún hoy lo hace, por la presencia de inmensos latifundios, que hasta bien avanzado el siglo XX guardaron similitud con las formas de explotación económica y las relaciones de poder del período colonial. Esto es, haciendo uso de la mano de obra proporcionada por personas consideradas descendientes



de poblaciones prehispánicas, que no contando con un acceso autónomo a la tierra desde la conformación de las haciendas vallistas hacia fines del siglo XVII, se asentaron en las mismas en calidad de “arrenderos” u otras figuras, pagando un canon en trabajo o productos agrícolas. De hecho, la actual presencia de un número importante de pequeños propietarios rurales en los Valles Calchaquíes salteños responde, fundamentalmente, a una serie de expropiaciones ejecutadas por el Estado provincial, aunque también apoyadas, o directamente impulsadas, por distintos gobiernos nacionales desde fines de la década de 1940, que intentaron dar respuesta a conflictos derivados de aquellas viejas formas de explotación de las fincas o haciendas. Claro está que también se da el caso de antiguos arrenderos o sus descendientes que alcanzaron a comprar pequeñas parcelas y convertirlas en unidades agrícolas, aunque esta situación es más bien excepcional, no sólo por la dificultad para capitalizarse, sino también por las escasas oportunidades abiertas en tal sentido. Sobre todo en lo que respecta al norte de esta región, las tierras de propiedad fiscal son sumamente escasas y principalmente destinadas al funcionamiento de instituciones estatales (escuelas, hospitales, municipalidad, etc.), mientras la mayoría de las tierras productivas forman parte de grandes propiedades agrarias que atravesaron escasos procesos de fraccionamiento, hasta pocos años atrás. En efecto, advertimos que los conflictos territoriales fueron recrudeciendo paulatinamente en los últimos veinte años en la región, no como producto de la nueva legislación indígena

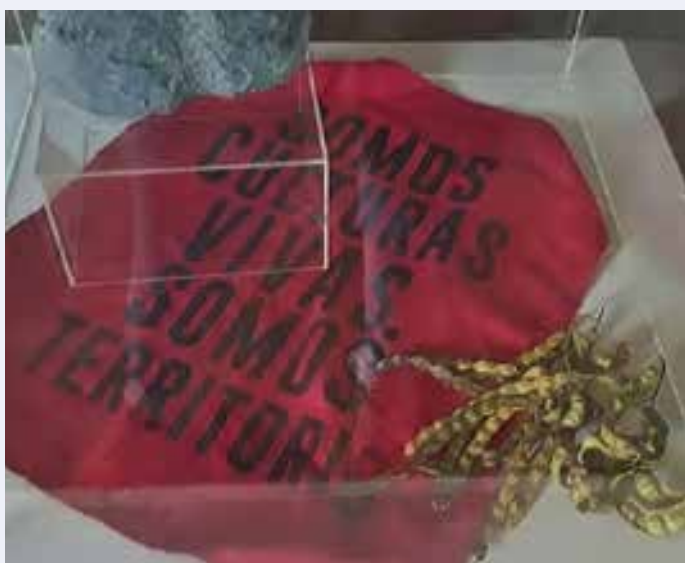
—como suelen sostener periodistas, empresarios y otros actores locales y no locales—, sino más bien por los movimientos que se dieron en la propiedad de la tierra a partir de cierta reactivación y transformación económica. En tal sentido, el turismo junto a la vitivinicultura son fenómenos directamente implicados en la intensificación de los problemas antes referidos. Un ejemplo significativo es el impacto de la denominada “ruta del vino” que conecta bodegas y atractivos turísticos localizados en los extremos norte y sur de los Valles Calchaquíes salteños. Alrededor de esta iniciativa de gran envergadura —que tiene como centro de promoción al Museo de la Vid y el Vino ubicado en Cafayate y que conecta directamente con el mundialmente conocido y exquisito Museo de Arte James Turrell y la Bodega y Estancia Colomé del millonario suizo Donald Hess— se nuclearon organismos internacionales de crédito, dependencias gubernamentales y empresarios, condensando tensiones y contradicciones propias de la reconversión vitivinícola y su articulación con el mercado inmobiliario y el turismo. Tras múltiples intentos de obtener el reconocimiento como “patrimonio” cultural y natural, por entidades nacionales e internacionales, Cachi ha logrado la reciente inclusión en el Programa Nacional de Pueblos Auténticos, impulsado por el Ministerio de Cultura y el Ministerio de Turismo de la Nación, con el propósito de promover su desarrollo turístico teniendo como base el aprovechamiento de su “cultura”, “historia” e “identidad”. Desde grupos y asociaciones locales autodefinidos como custodios del “patrimonio”, cuyos

Desde hace varias décadas existe consenso entre los científicos sociales en entender la identidad étnica no como una suma de diferencias culturales objetivas e inmutables sino de aquellas a las que los propios actores sociales, en su interrelación con “otros”, otorgan sentido, convirtiéndolas en marcas de diferenciación.

miembros son viejos terratenientes y nuevos propietarios de tierras vinculados al poder local y con influencias en el ambiente político nacional, se viene pregonando y accionando en el rescate y preservación del “pasado colonial” –reglamentando el estilo arquitectónico y las fachadas que deben predominar en el casco histórico del pueblo– o, en su defecto, de un pasado indígena espectacularizado y situado en un tiempo lo suficientemente lejano como para que no se establezca relación alguna con los pueblos indígenas del presente. Un ejemplo significativo al respecto es el proyecto *Qapaq Ñam* –el “sistema vial andino”– en torno al cual el legado y herencia incaicos adquieren mayor importancia y valor que los otros pasados.

Estos emprendimientos que apuntan a la activación económica de la región por la vía del turismo van a la par de la adquisición de grandes extensiones de tierra por un puñado de inversionistas extranjeros y/o empresarios salteños y de Buenos Aires que mediante innovaciones técnicas encaran transformaciones en la producción vitivinícola. Uno de los aspectos en donde esta situación impacta notablemente es en las dinámicas de ocupación del suelo, ya que se avanza sobre áreas antes consideradas inutilizables para este tipo de actividad (por la imposibilidad del acceso al riego) pero las cuales, sin embargo, históricamente han sido aprovechadas de modo sostenido para la economía de autosubsistencia. Como puede advertirse en este contexto, antiguos acuerdos y modalidades de acceso a la tierra (yerbaje, mediería, arriendo) pierden vigencia con el arribo de nuevos pro-

pietarios y, ante los movimientos que inciden directamente en la valorización de la tierra, se avivan los conflictos. Los registros estadísticos disponibles ilustran que, lejos de encontrarnos frente a disputas entre actores en paridad, asistimos a una ampliación de la desigualdad social, donde empresarios o titulares de grandes o medianas superficies se enfrentan a pequeños grupos y familias, a comunidades que necesitan de la tierra para vivir. Ahora bien, aunque la nueva legislación indígena no sea la causa del recrudecimiento de los conflictos territoriales en los Valles Calchaquíes, es importante considerarla en relación con estos procesos. Es posible afirmar que la reconversión económica mencionada (que afecta a los pobladores locales, muchos de ellos autoadscriptos o marcados por otros en determinadas circunstancias como indígenas) ha podido ser resistida –en parte– gracias a los marcos jurídicos y legislativos que constituyeron un verdadero paraguas para resistir los embates asociados a esas transformaciones. Así, la reforma constitucional de 1994 (art. 75, inc. 17) –que por primera vez otorgaría derechos especiales a los indígenas derivados del reconocimiento de su preexistencia étnica–, sumada a leyes nacionales o provinciales específicas, conformaron –como ya mencionamos– un campo propicio que habilitó tanto la posibilidad de hacer reclamos materiales (como por ejemplo el fundamental recurso de la tierra) como también de índole simbólica. Desde ese nuevo esquema histórico y cultural, no solo se disputaron territorios o bienes patrimoniales, sino que se recuperaron, reconstruyeron o reconfiguraron memorias y saberes, o formas colectivas de organización socioeconómicas y políticas, poniendo en jaque viejos sentidos estigmatizantes en torno a los indígenas como racialmente inferiores, relictos del pasado, ociosos que ponen freno al progreso de la nación, o bien, simplemente, actores pasivos o víctimas a las que hay que tutelar. De tal manera, a la par de los procesos de reconversión económica se fueron gestando experiencias contrahegemónicas que resignifican el turismo, el patrimonio y la misma producción de vid. En Cachi, por ejemplo, la organización que nuclea a gran parte de las comunidades diaguitas de la provincia construyó la “Red de Turismo Diaguita Calchaquí”, una propuesta turística alternativa que, fundada en el intercambio y revalorización cultural, brega por “el respeto a los territorios” y sus ancestrales poseedores. De igual modo, en octubre de 2017, a partir de convenios con el Museo y la Municipalidad, la comunidad de Fuerte Alto logró ser reconocida como la administradora del “Sitio Sagrado” y el “Espacio de Memoria” “El Tero”. Por último, en articulación con la Secretaría de Agricultura Familiar, en noviembre de 2016 se lanzó al mercado *Kallchak*, un vino casero producido solidariamente por las familias que integran las comunidades aledañas.



Red Calchaquí.
Espacio de Memoria El Tero (Cachi)

Sobre la identidad, los apellidos, el idioma y los caciques: rebatiendo al guardián de la autenticidad

Uno de los principales desafíos que enfrentan los movimientos indígenas (incluido el de los Valles Calchaquíes) es el de romper con esas antiguas imágenes negativas. Sin ir más lejos, el artículo periodístico de Levinas reproduce en abundancia varios estereotipos y opiniones de sentido común que han sido ampliamente rebatidos desde el campo académico-científico y los movimientos indígenas. En tal sentido, el eje que articula la nota está centrado en el debate (o puesta en cuestión) acerca de la “verdadera” identidad de quienes hoy se autoadscriben como parte del pueblo diaguita. Desde hace varias décadas existe consenso entre los científicos sociales en entender la identidad étnica no como una suma de diferencias culturales objetivas e inmutables sino de aquellas a las que los propios actores sociales, en su interrelación con “otros”, otorgan sentido, convirtiéndolas en marcas de diferenciación. Por eso decimos que la identidad étnica se define siempre en contraste con un otro y está en permanente transformación. De ahí que “mestizajes” y “fusiones” no extingan necesariamente una identidad o una etnia y que exista la posibilidad de reconfigurarlas a diferentes escalas (comunidades, pueblos), incluso a partir de despojos e imposiciones varias (como por ejemplo la del etnónimo “diaguita” asignado en la colonia temprana por los españoles a todas las poblaciones de los Valles Calchaquíes para marcar su condición de rebeldía). Desconociendo completamente los debates teóricos sobre la identidad étnica y los aportes histórico-antropológicos del ámbito local (también malinterpretándolos, como en el caso de la cita que se realiza del arqueólogo Alberto Rex González), el autor selecciona una serie de rasgos a partir de los cuales valora y mide la autenticidad de los diaguitas. Entre esos rasgos se encuentra la cuestión de los apellidos y del idioma: solo quien lleve un apellido de origen kakano o quien hable esa lengua podrá ser reconocido como diaguita. Sobre los apellidos no está “todo dicho” tal como se menciona en la nota. Hoy sabemos que en los Valles Calchaquíes un apellido de origen europeo (o que suena a europeo) no anula la posibilidad de tener una ascendencia indígena y mucho menos de autoadscribirse como tal. Si pudiéramos recorrer cualquier archivo parroquial del período colonial podríamos ver no solo cómo poco a poco se impuso a los indígenas una nueva forma de nominación y transmisión a la usanza española (nombre y apellido), sino también cómo los nombres de raíz indígena devenidos a la fuerza en apellidos fueron con el tiempo desapareciendo de los registros. Hacia fines de la colo-

nia, la frecuencia de estos apellidos se redujo drásticamente en la mayoría de los casos como consecuencia de la imposición de los apellidos españoles (muchos indígenas recibieron el apellido del encomendero bajo el cual habían quedado sometidos) o bien como resultado de su castellanización debido al poco prestigio que la sociedad colonial les otorgaba.

Asimismo, hay que considerar que llevar un apellido de origen aymara tampoco deslegitima necesariamente el reconocerse como parte del pueblo diaguita. Desde tiempos prehispánicos hubo en el sur andino, por diversos motivos, movimientos de población que se sostuvieron a pesar de la conquista española. A eso hay que agregar también que durante la colonia poblaciones enteras y sujetos en forma individual fueron despojados de sus tierras y forzados a trasladarse para cumplir con las obligaciones estatales o para los sectores privados. Así, el mapa étnico de la región se vio constantemente reconfigurado. Es decir, ya sea por continuar con antiguas prácticas económico-sociales o huir de las presiones coloniales (tributo, mita), ya sea por haber sido trasladados compulsivamente, la circulación de personas “originarias” de otras zonas, ayllus o etnias fue una constante, así como su integración dentro de los límites (siempre porosos y laxos) de los que eran los antiguos pueblos de indios locales, incluso ocupando cargos o funciones de liderazgo. Por supuesto, estas incorporaciones eran –en la mayoría de los casos– consensuadas estratégicamente a través de aceitados mecanismos que, según cada coyuntura, abrían nuevas posibilidades para reconstituirse o reconfigurarse colectivamente.

Seguramente, muchas de estas situaciones históricas descritas –aunque obviamente transformadas– podrían ser extendidas en el tiempo, incluso hasta nuestros días, para comprender que el planteo acerca de identidades étnicas “verdaderas” versus “falsas” es resultado de miradas prejuiciosas, a-históricas y, en el mejor de los casos, desinformadas. Así, hablar de “caciques truchos” que convencen personas para “diaguitizarse” repentinamente es desconocer no solo la capacidad de acción política y las trayectorias históricas de quienes hoy lideran o forman parte del movimiento indígena, sino también ignorar que existen procedimientos para elegir representantes políticos y autoridades étnicas basados en el consenso de sus pares y, a su vez, desplegados en el marco de lo que actualmente exige el Estado argentino a las comunidades cuando las reconoce como personas jurídicas. Vale tener en cuenta, por lo tanto, que los dirigentes que no gozan de suficiente legitimidad suelen ser cada vez más rápidamente cuestionados en primer lugar por los propios representados.



Conclusión: pensar en contexto

Dicho todo esto, pensamos que es más fructífero plantear el debate no en términos de cuán verdadera o falsa es tal identidad étnica o qué grado de indianidad es posible medir a partir de un conjunto de rasgos discretos e inmutables, sino más bien dar cuenta de cuáles son los contextos y los discursos hegemónicos que habilitan o deshabilitan ciertas pertenencias y reclamos. En tal sentido, no está de más insistir en que la nota periodística aquí referida –y otras que la anticiparon y sucedieron– se enmarcó, como ya señalamos, en el debate por el pedido de prórroga de la ley 26.160. En un espacio como los Valles Calchaquíes que, como hemos visto, viene atravesando un marcado proceso de reconversión económica, donde se combinan turismo y vitivinicultura, las tierras se valorizan enormemente y en torno a ellas se disparan o reviven antiguos conflictos aplacados, aunque no completamente, en el marco de esta ley. La extensión del plazo de su aplicación nos pone en alerta acerca del curso que tomará esta cuestión en los tiempos por venir. En todo caso, los planteos aquí vertidos nos orientan a pensar que es necesario rebatir antiguos prejuicios y estereotipos, explicarlos a la luz de procesos históricos, coyunturas actuales e intereses en juego, con el objeto no solo de reconocer y valorar las diferencias étnicas y reparar así viejas injusticias, sino también para proyectar un país más justo, democrático e inclusivo.

Una versión anterior de este artículo fue publicada el 3 de mayo de 2017 en vove.com.ar, portal de noticias de la Cooperativa Coyuyo, de Salta. Se consultó la siguiente bibliografía: *Resistencias, conflictos y negociaciones. El Valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*, compilación de Lorena Rodríguez (2011), y *Memorias del Vino, Paisajes de Bodegas. Transformaciones sociales en Cafayate*, bajo coordinación de Estela Vázquez y Sonia Álvarez Leguizamón (2015).

UN RECLAMO INDÍGENA EN LA CIUDAD DE CÓRDOBA: LA CASONA CAMICHINGONA DE LA TOMA



por **DÉBORA FERREYRA**. Profesora de Educación Secundaria en Antropología y miembro de la Coordinadora por la Devolución de la Casona Camichingona

por **MARIANELA STAGNARO**. Licenciada en Comunicación Social y Magister en Antropología por la Universidad Nacional de Córdoba. Es docente en el Instituto de Culturas Aborígenes y forma parte de la Coordinadora por la Devolución de la Casona Camichingona

EL CONFLICTO EN TORNO A UN PEDIDO DE RESTITUCIÓN TERRITORIAL EN EL ACTUAL BARRIO ALBERDI EVIDENCIA ALGUNAS DE LAS DIFICULTADES QUE ENFRENTAN LOS PROCESOS DE REEMERGENCIA INDÍGENA. LA VISIÓN ESTEREOTIPADA PREDOMINANTE ACERCA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS OBSTACULIZA SU RECONOCIMIENTO SOCIAL.



Reunión bajo el Tacu. Foto: Eduardo Las Heras.



Pensar a los indígenas como urbanos implica romper con los esquemas estereotipados acerca de lo que los indígenas “son” o “debieran ser”, esto es, complejizar la presencia indígena en la actualidad quitándole rasgos esencialistas y románticos que los sitúan solamente en el campo y en el pasado.

Introducción

Pensar a los indígenas como urbanos implica romper con los esquemas estereotipados acerca de lo que los indígenas “son” o “debieran ser”, esto es, complejizar la presencia indígena en la actualidad quitándole rasgos esencialistas y románticos que los sitúan solamente en el campo y en el pasado. En este sentido, la autenticidad, y en verdad la duda acerca de la autenticidad, juega un papel fundamental en el proceso de reconocimiento social de los comechingones que no viven en comunidades rurales, no hablan lengua vernácula, no usan taparrabos ni arco y flecha, ni responden a un fenotipo diferencial. A ello se suma el pleno convencimiento social acerca de la extinción de la población originaria local en tiempos de la colonia –porque así lo asegura(ba) la historia oficial de Córdoba a través de la academia y el discurso de sus gobernantes–. Estos son algunos de los obstáculos que la gente que se encuentra transitando procesos de identificación como comechingones y sanavirones en la actualidad deben superar, interpelándonos con su presencia, sus procesos organizativos y la reivindicación de sus derechos.

Aquí presentamos la lucha actual que están llevando adelante miembros de la Comunidad Comechingona Pueblo de La Toma en la ciudad de Córdoba, por la devolución de una casona histórica perteneciente a Belisario Villafañe, el curaca (autoridad) de la comunidad a principios del siglo XX. Presentamos primero un breve recorrido por la historia del territorio y sus habitantes para comprender mejor la realidad y el reclamo actual; luego ponemos el foco en lo que significa para la comunidad la restitución territorial para pensar la vinculación identidad-territorialidad en un contexto urbano como clave en la construcción de las memorias que nos hablan de “estar” y de “seguir siendo”.



Una comunidad originaria de la ciudad y en la ciudad

A fines del siglo XVI los originarios de la ciudad –contemporáneos a la conquista– aparecen denominados en el registro histórico como “Quisquisacate” y sometidos como “pueblo de indios”. Los pueblos de indios eran unidades sociales y territoriales, con usufructo de tierras comunitarias de propiedad de la Corona, autoridades propias y un sistema tributario. Uno de aquellos pueblos de indios pertenecientes a la Gobernación del Tucumán era La Toma o El Pueblito.

Tras la fundación y con la expansión del núcleo urbano de Córdoba, los originarios de Quisquisacate (las crónicas coloniales se refieren con este nombre tanto al territorio como a la población local) son trasladados desde lo que es hoy el centro, su lugar de asentamiento original, hacia el oeste de la planta urbana, cruzando la Cañada cordobesa, asentándolos en el lugar que sería luego conocido como La Toma y hoy es Barrio Alberdi y aledaños. La ciudad había sido fundada en la margen norte del río Suquía ya que al otro lado el territorio estaba habitado por “naturales” y las cédulas reales prohibían fundar ciudades allí donde hubiese población instalada; no obstante, algunos meses después los conquistadores ejecutaron varias acciones para comenzar a correr a los indígenas hacia el oeste o las serranías, y así tener un mejor acceso al agua y tierras más fértiles.

Entre 1576 y 1577, el Cabildo decide poner al servicio de la construcción de la acequia a más de tres mil indios, y en 1592 ya hay una toma de agua en la ciudad –tal como señalan los investigadores del Instituto de Culturas Aborígenes (CIICA)– un siglo antes del traslado de calchaquíes y pampas a esta zona. Esto cuestiona la versión oficial de la historia que sostiene que los orígenes del Pueblo de La Toma se remontan a la llegada de indígenas de otras regiones del país, o sea, con posterioridad a la instalación de los españoles (La Toma o El Pueblito también

albergaba indígenas oriundos de otras zonas como “quilme”, “malfín”, “abaucan” y “pampas”. Los primeros fueron trasladados desde los Valles Calchaquíes y los últimos desde el sur, siempre a pedido del Cabildo de la ciudad, con el fin de prestar todo tipo de labores manuales, durante los siglos XVII y XVIII). Como indican en su estudio “El registro y la historia de los pueblos de indios de Córdoba entre los siglos XVI y XIX” (2011), Sonia Tell e Isabel Castro Olañeta descubrieron, en un documento del año 1650, una mención a La Toma como un “barrio de indios” cercano a la ciudad; es decir que durante ese período el pueblo de indios estaba habitado por los originarios de Quisquisacate desplazados desde el centro al oeste de la ciudad.

Durante los siglos XVIII y XIX, el conflicto por tierras es una constante en el pueblo de indios de La Toma. En el año 1784, el gobernador intendente de Córdoba, Marqués de Sobremonte, ordena realizar el reconocimiento del área; luego de la independencia, en 1820, se realiza una mensura que reduce notablemente el territorio de La Toma. En el año 1881, mediante la promulgación de dos leyes, el gobierno provincial conducido por Miguel Juárez Celman ejecuta una nueva mensura y división del territorio de La Toma expropiando los pastos comunes utilizados hasta el momento por los comuneros. En 1885, con la ley provincial 1002, expropia definitivamente las tierras a la comunidad, y las incorpora al mercado, poniendo fin a la figura jurídica de “pueblo de indios” de La Toma. Al desaparecer esta categoría colonial y el modo de organización de los indígenas (posesión de tierras en común y autoridades propias) que tuvo vigencia desde el siglo XVI hasta principios del XX, La Toma quedó invisibilizada como comunidad indígena. A partir de 1910, el territorio donde se ubicaba es rebautizado como Barrio Alberdi. No obstante, casi cien años más tarde este mismo barrio, uno de los más antiguos de Córdoba, es el escenario de la reemergencia comechingona en la actualidad.

La reemergencia indígena en la ciudad de Córdoba

Hoy en día, gran parte de la población originaria en (y originaria de) Córdoba se encuentra organizada en comunidades o activando procesos de comunalización; esto es, organizándose bajo formas comunitarias. Algunas de ellas han tramitado la personería jurídica como comunidad indígena y otras se encuentran más allá (y más acá) del reconocimiento jurídico que el Estado otorga, pero todas se hallan en un arduo y constante trabajo cotidiano de autoidentificación, visibilizando sus historias, memorias y presencias en la Córdoba de hoy.

Nombrados inicialmente por los cronistas españoles como “comechingones”, los pobladores de estas tierras al momento de la conquista pertenecían a una diversidad de pueblos con una territorialidad en común que podría nombrarse como “camiare: gente de la sierra”; era una identidad política y cultural unificada que no desconocía diversidades geográficas, lingüísticas y organizacionales, entre otras.

En el presente se identifican como “camiare”, “comechingón” o “camichingón” (es el caso de La Toma) según el proceso que cada comunidad, familia o grupo de comunidades y familias atraviesan en la reconstrucción de su ser comunitario indígena. La reemergencia, en este sentido, implica autorreconocimiento y “visibilización social” tras épocas de ocultamiento. De este modo, la histórica y oficial “verdad” que proponía y promovía la extinción de los originarios locales casi desde iniciada la conquista y tras la fundación de la ciudad (1573), es interpelada ahora por otras verdades que nos hablan de continuidad y permanencia.

En el año 2007, un grupo de siete familias cordobesas residentes en Barrio Alberdi y alrededores, a pocos pasos del casco céntrico de la ciudad, se reúnen y se reconocen en los sentires y saberes de los otros, a través de memorias que hablaban de ancestros “indios”, de comechingones, de vergüenza y discriminación. Así, se organizan como Comunidad Comechingona del Pueblo de La Toma, tramitan la personería jurídica en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y comienzan a asumir firmemente el desafío de transmitir su historia y actualidad al resto de la sociedad. La reemergencia se va tornando realidad, lo íntimo irrumpe en el espacio público y la agenda política cordobesa comienza a ser interpelada por los reclamos de presencia indígena.

Una casona con memorias en su interior: crónica de un lunes en comunidad

Son las tres de la tarde, el estandarte rojo y negro ya está en la puerta de la casona de Alto Alberdi. La gente empieza a llegar mientras Hugo observa el fuego sagrado que encendió junto a sus hijos con las ramas secas que el *Tacu*, el árbol ancestral plantado en el centro del patio, le ofreció. A los visitantes que llegan por primera vez les cuenta la historia de su pueblo, de su vida y de la casona, y el sentido que tiene estar allí todos los lunes sin importar las condiciones de clima o salud. Una vez sentados en ronda, como si el fuego nos llamara, el mate empieza a circular. La sombra del algarrobo nos resguarda, observamos sus ramas que se expanden a lo ancho de la casona. Su copa encorvada y sus brazos rodean cada rincón del patio, de un modo realmente imponente. Mientras las horas pasan, las historias de la comunidad van aflorando. A veces se debate y no siempre se piensa igual, pero predomina el buen clima por sobre cualquier diferencia, aunque se valoran los disensos porque es desde allí que se puede construir. Comuneros, vecinos y amigos, todos alrededor de un mismo fuego.

Llegadas las siete de la tarde, el sol comienza a descender. Hugo se anuda su vincha negra y roja –los colores que representan a la comunidad camichingona–, aparta unas brasas, las pone en un cuenco de arcilla y se dispone a hacer el sahumo para “limpiar” el recinto: *“A los ancestros del sur, a los ancestros del norte, a los ancestros del este y a los ancestros del oeste, les pedimos que nos guíen en esta lucha, y les agradecemos por protegernos, a nuestro padre sol gracias por el calor la luz y la energía, gracias a nuestra madre pacha que nos contiene y que de ella obtenemos la vida, y a nuestro abuelo Tacu, gracias por habernos esperado durante todos estos años. A mis hermanos, a los amigos y vecinos que se acercaron hoy, a los que están y a los que no pudieron venir, gracias. Ahora les haré un sahumo y luego daremos tres vueltas alrededor del Tacu y tres vueltas alrededor del Fuego como modo de agradecimiento”*.

Terminada la ceremonia, nos saludamos entre todos y empezamos a partir. Este lunes puede parecerse a un lunes cualquiera, sin embargo para la comunidad siempre es especial.

Hugo Acevedo representa el curacazgo de su tía Argentina Acevedo y es referente de la lucha para recuperar esa porción del territorio ancestral: la casona camichingona. Está ubicada en la calle León Pinelo N° 32 de barrio Alto Alberdi y es conocida también como “ex comisaria 11”. Esta casona fue cedida en préstamo por el curaca Belisario Villafañe en los primeros años

del siglo XX al gobierno de turno para poner una posta policial y garantizar así la seguridad del barrio. Es la misma época que coincide con el cambio de nombre de la zona, que pasó de “Pueblito de La Toma” a “Pueblo de Alberdi” y con la desarticulación de la comunidad.

En el año 2016 la Comunidad del Pueblo de La Toma realiza una investigación que confirma su derecho a reclamar este espacio y el 4 de agosto del mismo año se solicita una audiencia al gobierno provincial. Al día siguiente la comunidad ingresa a la casona, reencontrándose con un árbol centenario, rodeado de celdas y escombros. Es el Tacu.

El Tacu resulta ser más añejo que Cristóbal Colón, con aproximadamente 600 años. Los europeos lo llamaron algarrobo, pero Tacu es su nombre originario y significa “árbol sagrado”. Es considerado por la comunidad como un ancestro que les recuerda la lucha de los antepasados en plena ciudad y la presencia y continuidad de la comunidad: *“Esta abuela o abuelo nos estuvo esperando por muchísimos años, sobreviviendo a vaya saber cuántas cosas. Cuánto habrá visto, desde antes que todo esto existiera y después siendo esto una comisaría”*, comenta Hugo. Sus palabras nos hacen notar que el Tacu es una entidad viva, llena de sabiduría y con gran presencia espiritual en su cosmovisión.

Desde que entraron por primera vez, todos los lunes la comunidad se hace presente en la casona reclamando su devolución. Porque como dice Hugo:

“Somos originarios urbanos, que vivimos en la ciudad, muchos de nosotros íbamos al colegio en tranvía, trabajábamos por esta zona, nacimos aquí y tenemos todo acá. Este territorio es importante que nos sea devuelto, para que así la comunidad tenga un espacio físico donde reunirse y también hacer talleres de tejido, charlas y todas esas cosas para recuperar nuestra identidad y que la gente del barrio venga y las personas que nos apoyan puedan también participar”.

Estos originarios de la ciudad y en la ciudad nos interpelan en la construcción estereotipada del indígena y nos revelan, junto con el Tacu, que son los habitantes ancestrales del territorio en el que “luego” se funda la ciudad.





Originarios urbanos: territorialidad e identidad

Si pensamos que en la Argentina actual 7 de cada 10 indígenas residen en las ciudades y no en el campo, resulta evidente que es un error pensar lo indígena como propio del espacio rural y cuestionar las identificaciones originarias en las ciudades. En su trabajo “Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión” (2013), Laura Weiss, Juan Engelman y Sebastián Valverde señalan que “los pueblos indígenas [...] también forman parte de la realidad cotidiana de las ciudades”. Esto tiene que ver, por un lado, con las migraciones campo/ciudad y, por otro, con el hecho mismo de que los indígenas habitaran ancestralmente el territorio donde se fundaron las ciudades coloniales, como es el caso de la Comunidad de La Toma. Estos originarios *de* la ciudad y *en* la ciudad nos interpelan en la construcción estereotipada del indígena y nos revelan, junto con el Tacu, que son los habitantes ancestrales del territorio en el que “luego” se funda la ciudad.

Durante la década de 1910 en que el curaca Villafañe prestó su casa al gobierno de turno, el territorio de La Toma transitó transformaciones socioculturales de magnitud. La comunidad originaria fue desarticulada, privatizando sus tierras y el Concejo Deliberante de la ciudad rebautizó la zona, como se dijo, con el nombre de Pueblo Alberdi, conmemorando a Juan Bautista Alberdi. Además, en esa época se instalaron escuelas, iglesias, el Hospital Nacional de Clínicas, la Cervecería Córdoba y el Club Atlético Belgrano que modificaron para siempre la fisonomía de un barrio ubicado a metros del centro. Con la llegada de migrantes italianos que se asentaron en esta zona y la convivencia histórica con afrodescendientes, se fueron conformando las identidades de un barrio populoso y extenso, con zonas diferenciadas y demarcadas, según la realidad socioeconómica de los vecinos.

En la actualidad muchos de estos espacios son considerados patrimonio histórico cultural del barrio, que con el correr de los años continuó incorporando sitios de memoria, pues fue

Hoy en día, gran parte de la población originaria en (y originaria de) Córdoba se encuentra organizada en comunidades o activando procesos de comunalización; esto es, organizándose bajo formas comunitarias.



escenario de hechos políticos de envergadura como la Reforma Universitaria y el Cordobazo. Diversas agrupaciones barriales y sociales resguardan la memoria y la permanencia de estos espacios frente un desarrollismo inmobiliario que avanza sobre Alberdi, cambiando historia por nuevos edificios, respaldado por un gobierno que ignora los reclamos de seguridad, infraestructura y servicios. En este contexto, la comunidad indígena de La Toma apuesta a recuperar un espacio que le pertenece; espacio que es parte de su territorio ancestral, territorio que guarda memorias e historias que buscan reflorar, lugar de ancestros que, como el Tacu, están presentes y de pie, guiando y acompañando a la comunidad. Ellos saben que sin territorio no hay vida y que desde él se construyen identidades. El sentido de pertenencia está intacto y el fortalecimiento de las identidades camichingonas, en proceso. Como dice un miembro de la comunidad: *"Nosotros somos indígenas urbanos, pero no porque nos vinimos a la ciudad, sino porque ¡nunca nos fuimos!"*. Por eso la lucha por el territorio.

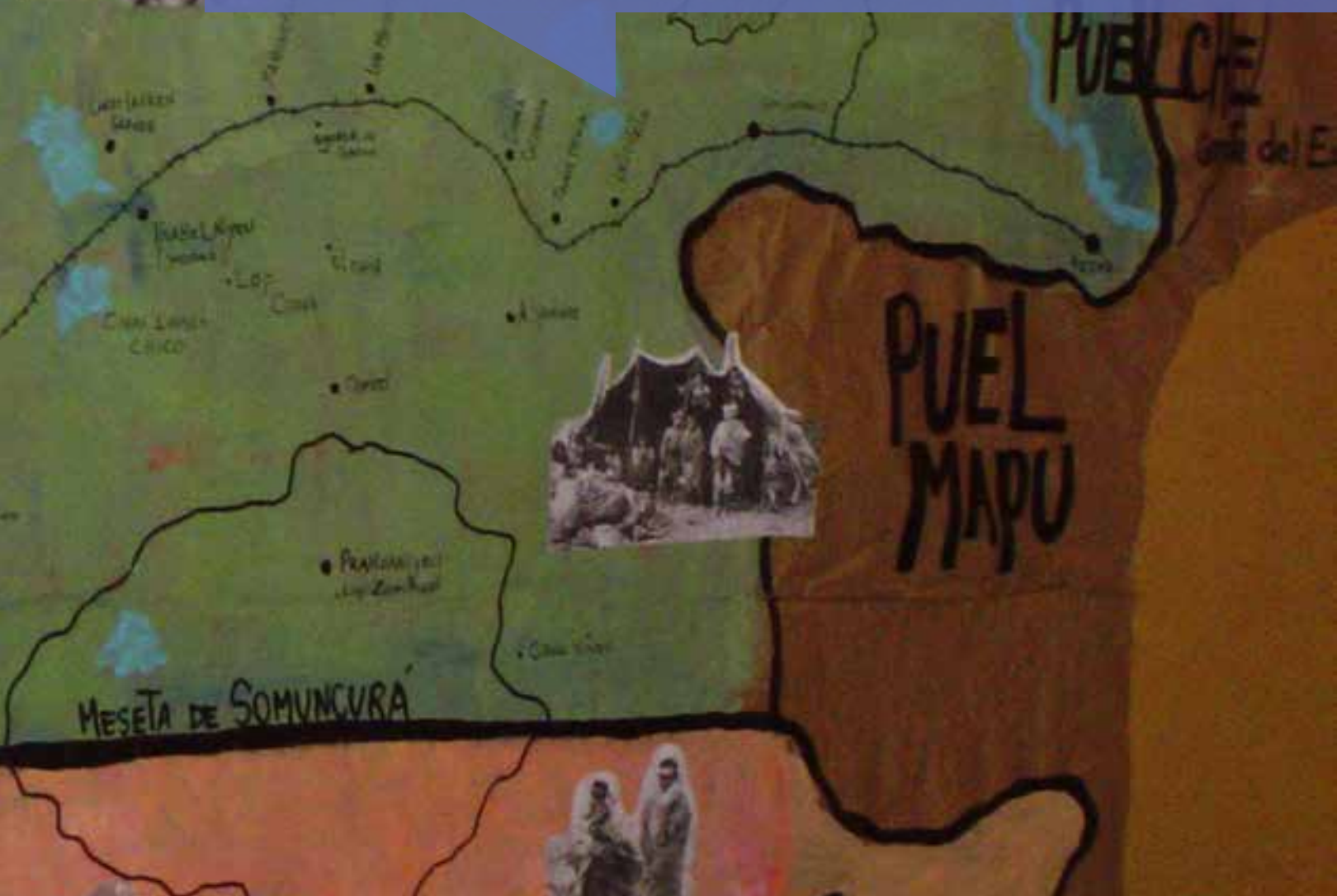
Además de la bibliografía mencionada en el texto, se consultó: *Aborígenes de Córdoba capital. Historia del Pueblo de La Toma. Sus caciques, acciones y líneas de sucesión*, CIICA (2012).



por **CAROLINA CRESPO**. Doctora en Antropología Social y Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigadora Adjunta del CONICET y profesora de grado y posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires

EL RECLAMO POLÍTICO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS NO SE LIMITA A LA RESTITUCIÓN. TAMBIÉN DENUNCIA EL EJERCICIO DE VIOLENCIA FÍSICA, MORAL Y EPISTÉMICA QUE SIGNIFICÓ LA PATRIMONIALIZACIÓN DE RESTOS HUMANOS, ESPACIOS Y “OBJETOS” INDÍGENAS.

“ESTAMOS VIVOS”. PATRIMONIO, FRAGMENTACIONES Y HERIDAS ABIERTAS



Stand de la comunidad mapuche Cayún en la “Fiesta de las colectividades y las familias” en Lago Puelo, 2014. Fotografía de campo de Carolina Crespo.

Los pueblos indígenas no hemos desaparecido, estamos vivos. Y el hecho de estar yo acá y estar mis hermanos de la comunidad Quilmes de Tucumán, da testimonio de que los pueblos indígenas existimos. Somos una realidad. No hemos desaparecido. (...) disculpen si soy muy reiterativo, pero es la cuestión así: que los patrimonios culturales de los pueblos indígenas son nuestros y tienen que estar en nuestras comunidades de nuestros pueblos. Que tienen que volver a nuestros lugares sagrados. ¿Por qué? Porque si no, no puede haber equilibrio en nuestra cosmovisión. Cuando se han arrancado lugares, cosas, nuestra parte espiritual, nos han sacado partes nuestras. O sea, a un ser humano si le sacan un pie no puede caminar. A nosotros nos han sacado muchas partes de nuestra espiritualidad. Entonces, yo creo que es hora de empezar a hacer esa reparación. Porque a los pueblos indígenas (...) nos faltan muchas cosas que nos han robado, nos han saqueado y eso. No estamos completos. (...) Porque esos lugares, esas perforaciones que se hicieron, en tiempos de la mal llamada ‘Campaña del Desierto’, o la ‘Campaña del Chaco’, es parte de nuestra vida, es parte de nuestros sentimientos, es parte de nuestro ser”, decía Jorge Ñancucheo, presidente de la Organización de las Naciones de Pueblos Indígenas en Argentina, en un “Seminario de patrimonio arqueológico y derechos de los pueblos indígenas” organizado por la Dirección de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, y la Sociedad Argentina de Antropología, con el apoyo de la Universidad Nacional de San Martín, en el año 2008.

El relato era más extenso. Apuntaba a reflexionar críticamente sobre aspectos que, desde la reapertura democrática en la Argentina, comenzaron a aflorar en el espacio público en torno a los procesos de patrimonialización de manifestaciones culturales y restos humanos indígenas. El marco organizador del evento –la Secretaría de Derechos Humanos y la Sociedad Argentina de Antropología–, los participantes invitados a debatir –indígenas, abogados, académicos– y los términos de este referente indígena se reiteran en muchas demandas de los pueblos originarios en este terreno. Nos hablan de la especificidad que ha seguido la trayectoria de estas políticas, las omisiones y contradicciones que las atraviesan y, como destacaba otro mapuche, la opacidad del lenguaje. En líneas generales, las políticas patrimoniales se asientan



sobre un régimen de propiedad que se gesta con la creación de los Estados nacionales y su ejercicio de soberanía y administración de lo viviente y la muerte. En particular, la patrimonialización de restos humanos, espacios y “objetos” indígenas se configuró bajo un ejercicio de violencia física, moral y epistémica. Como lo expresa aquel indígena, en su relato de la eliminación física y extracción de sujetos, objetos y entornos que pasaron luego de las campañas militares de fines del siglo XIX, a ser convertidos en “ruinas” y “restos” a extraer, estudiar, “conservar” y/o exhibir en instituciones. Por otro lado, del impedimento de ser ellos quienes pudiesen fijar sentidos

El mismo proyecto “modernizador” y “civilizador” que exterminó a gran parte de la población indígena y sometió al indígena vivo, decidía “conservar”, “poseer” y definir aquello que ahora categorizaba como “piezas” de museo, “evidencias” de investigación científica, “curiosidades” de colección y exhibición pertenecientes al Estado-nación.

sobre sí mismos y decidir sobre lo propio. El mismo proyecto “modernizador” y “civilizador” que exterminó a gran parte de la población indígena y sometió al indígena vivo, decidía “conservar”, “poseer” y definir aquello que ahora categorizaba como “piezas” de museo, “evidencias” de investigación científica, “curiosidades” de colección y exhibición pertenecientes al Estado-nación.

En las últimas décadas, muchos indígenas denuncian la paradoja de un dispositivo que ha justificado la colección de sus objetos, cuerpos y espacios argumentando la posibilidad del recuerdo frente a la pérdida o desaparición del indígena como *destino*, sin revisar su rol en el mismo *proyecto* desaparecedor. Hacia comienzos del siglo XX las colecciones museales se colmaron de objetos, registros visuales, escritos y cuerpos de sujetos indígenas diseccionados y cosificados bajo un ordenamiento y clasificación occidental que les quitó en muchas ocasiones su nombre, su entorno de referencia y relación con otros, su sentido y valor. Paralelamente, exhibía sus fragmentos en sus salas como un “otro” extinguido o en vías de extinción dentro de un ordenamiento leído como irreversible hacia la modernidad y el capitalismo.

Una parte importante de esas colecciones se conformó de esqueletos y cráneos saqueados o exhumados de tumbas que fueron donados a museos y luego desmembrados y estudiados allí para “documentar” tipologías raciales. Otra parte se constituyó de objetos huaqueados, comprados, canjeados o extraídos en el marco de expediciones científicas. Pero también, una porción de la colección anatómica, en el caso del Museo de La Plata – como Inakayal, su mujer, Margarita Foyel y otros– se compuso de indígenas que, tomados prisioneros luego de la “Conquista al Desierto”, fueron trasladados allí como personal de servicio y objeto de estudio a pedido de su director y, una vez muertos, estudiados y exhibidos como parte de su acervo patrimonial.

Fuera de sus contextos físicos y sociales, las expresiones culturales, paisajes y cuerpos indígenas fueron convertidos en vestigios de una “historia” contemplada pasada o a punto de desaparecer –“el pasado indígena ausente o en vías de extinción”, el “origen del hombre primitivo”, el “ancestro de la nación”– con desigual jerarquía respecto de otras historias y repertorios patrimoniales enaltecidos.

Enunciar la privación, glosar derechos

¿Cómo se procesan, habitan y enuncian omisiones, violencias y despojos? En las últimas décadas, algunos indígenas comenzaron a reflexionar sobre el “patrimonio” como una categoría pasible de ser utilizada desde una instancia reivindicativa y política. Recurrieron a este término para reclamar derechos y lo redefinieron ya no como una selección de aspectos representativos de la cultura sino como la cultura en sí misma. “*Nuestro patrimonio cultural es todo*”, me decía en una entrevista una mapuche en 2005, replicando algo que también había sido emitido en el Foro Nacional de Participación de los Pueblos Indígenas de 1997 y en el Foro Nacional “Derechos de los Pueblos Indígenas en la Política Pública” de 2004. Esta visión del patrimonio como totalidad se relaciona con la preocupación por habilitar memorias, cuerpos y experiencias que fueron escindidas y “expropiadas” o bien devinieron “silenciadas y guardadas” como producto de imposiciones. El desplazamiento de la noción de “pérdida” hacia la noción de “extracción” o a lo “guardado en silencio” expone aquello que los sectores hegemónicos omiten: la conquista y la colonialidad impuesta. Asimismo, revela las formas a través de las cuales los indígenas definen y redefinen, de manera variada y en cada contexto, como señala la antropóloga Sabatella, ejercicios de poder, desacreditaciones, “discontinuidades y continuidades” producto de violencias y de luchas elaboradas frente a estas. Sin embargo, la mayor parte de los reclamos indígenas dentro del campo patrimonial en la Argentina se concentra en torno a restituciones de cuerpos humanos cuya demanda no se orienta a través del lenguaje patrimonial. Los indígenas reclaman a sus “ancestros/antepasados” –sea por lazos de consanguinidad y/o político-afectivos– que se encuentran en museos o han sido desenterrados. Y es que, para ellos, los sujetos y sus “objetos” comportan un valor especial y una relación viva y afectiva con el espacio, el entorno, las personas, que no se rigen por los marcos en los que fueron incorporados dentro del campo patrimonial. Varios miembros de la Comunidad India de Quilmes relatan sobre enfermedades y muertes ocurridas durante la reconstrucción de la Ciudad Sagrada de Quilmes a raíz de vapores desprendidos –“antimonía”– por el desentierro de objetos –metales que se denominan “tapados”– y cuerpos –de “los antiguos”– cuyos equilibrios fueron interrumpidos con su remoción. En una línea similar, los mapuche de la Comarca Andina del Paralelo 42°, en la Patagonia argentina, critican cualquier tipo de excavación y colección –pasada y actual– de restos humanos indígenas y de aquellos objetos que estuviesen enterrados con ellos. Manifiestan la pertenencia indígena de esos cuerpos, su respeto hacia sus antepasados y/o el efecto peligroso e irreversible que puede producir el desentierro de los mismos, sintomáticamente adjudicado a un “extranjero” o un “blanco”. Conciben a los “muertos” no como un objeto inerte

del pasado sino dentro de un marco interpretativo que los inscribe como ancestros o antecesores que ocupan un espacio, poseen poder y acción sobre los sujetos en el presente e interactúan con quienes aún permanecen vivos a través de señales o sueños. Las restituciones se asientan en un proceso de revisión y reconstrucción de una cadena de vínculos genealógicos, de memorias dolorosas de violencia y, en ciertos casos, de gestas de luchas indígenas por otros derechos, entre ellos, el derecho al territorio y a reconstituirse como cuerpo político. Algunas restituciones de cuerpos humanos, e incluso la restitución de la Ciudad Sagrada de Quilmes, se articulan con demandas territoriales irresueltas y expectativas de revertir regímenes de saber y poder. Las restituciones involucran a indígenas y no indígenas que colaboran en el reclamo y suelen estar impregnadas de tensiones. El regreso de algunos cuerpos indígenas a comunidades y territorios mapuche y mapuche-tehuelche en estos últimos años en Chubut y Río Negro, especialmente de los cuerpos de Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, fueron vivencias fuertemente emotivas ligadas a eventos críticos y heridas todavía abiertas como pueblo indígena. La restitución fraccionada de estos cuerpos, las numeraciones marcadas en los huesos, el alambre con el que

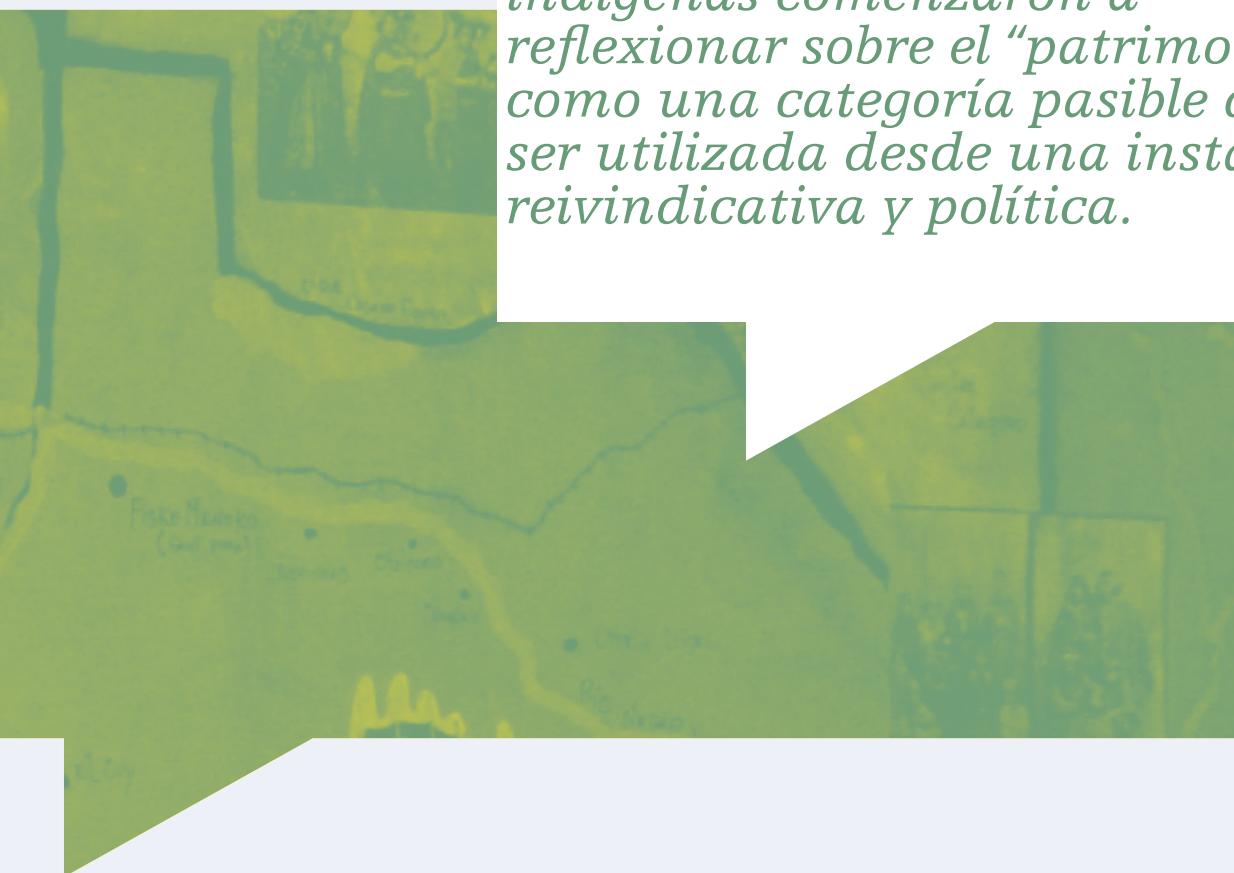


fueron atados, etc., volvieron palpable y visible la crueldad del genocidio indígena sobre el que se gestó la nación y las políticas patrimoniales, y habilitaron la reflexión acerca de su duración: “El genocidio sigue existiendo, la tortura sigue existiendo, la persecución política sigue existiendo” (Programa Zunguelutakuyen, Radio Nacional El Bolsón, 2015). Paralelamente, estas restituciones posibilitaron anudar vínculos entre indígenas vivos y con los ancestros, completar el ciclo de esos sujetos restituidos y, al mismo tiempo, ponderar conocimientos, figuras y prácticas culturales que se conciben propias.

Ahora bien, algunos indígenas no reclaman públicamente manifestaciones culturales, saberes y cuerpos que fueron patrimonializados. La ausencia de reclamo no implica necesariamente falta de interés. Los sentidos otorgados a ciertos pasados, producciones patrimoniales y/o tradiciones pueden asumir trayectorias complejas, heterogéneas e incluso ambivalentes en lo que respecta a su adscripción y significación, pues se interrelacionan de maneras variables con discursos y prácticas hegemónicas construidas en torno a ellos en el pasado y en el presente. Para dar algunos ejemplos, aunque algunos mapuche en la Comarca Andina no han reclamado públicamente el “patrimonio arqueo-

lógico”, adscriben al pueblo mapuche las manifestaciones culturales producidas en tiempos remotos. Asimismo, una minoría que mantiene posturas más ambivalentes –positivas y negativas, de continuidad y discontinuidad– respecto de ciertos pasados que han sido estigmatizados, como el período previo a la “Conquista al Desierto”, sostienen que esas manifestaciones son indígenas o “indias” y no deben ser extraídas por los “blancos”. Pero además, las “materialidades” constituidas en patrimonio pueden ser vectores de temporalidades diversas, documentar otras territorialidades y tener la capacidad de evocar experiencias cotidianas que no se ciñen al relato patrimonial. En la Comarca Andina, los mapuche recuerdan a través de las “piedras pintadas” –como suelen llamarlas– ocupaciones indígenas primigenias del espacio que tensionan con historias oficiales que los omiten. Explican a través de ellas formas de ocupación territorial basadas en desplazamientos que desafían conceptualizaciones hegemónicas de territorialidad. Y algunos incluso señalan “piedras pintadas” que están próximas a su espacio, como huellas de mojones territoriales enajenados en los inicios del siglo XX, evocativas de cambios importantes en sus condiciones sociales de reproducción.

En las últimas décadas, algunos indígenas comenzaron a reflexionar sobre el “patrimonio” como una categoría pasible de ser utilizada desde una instancia reivindicativa y política.





El regreso de algunos cuerpos indígenas a comunidades y territorios mapuche y mapuche-tehuelche en estos últimos años en Chubut y Río Negro, especialmente de los cuerpos de Inakayal, su mujer y Margarita Foyel, fueron vivencias fuertemente emotivas ligadas a eventos críticos y heridas todavía abiertas como pueblo indígena.

Construir puentes

Las expresiones indígenas sobre la íntima articulación entre cuerpos, territorios y ancestralidades o antepasados propios son claves para comprender que las heterogéneas posiciones entabladas en el campo patrimonial no se relacionan con la veneración de la pérdida, la materialidad y lo ausente, sobre la que se edificó la práctica patrimonialista. Más bien se vinculan con recordar las fracturas e impedimentos impuestos sobre su discutir y el peso y la forma divergente con las que procesan y contrarrestan violencias, interrupciones y desposesiones. Asimismo, con conmemorar el valor de la sutura, restaurando el derecho, como sugieren los indígenas, de “estar vivos” y volver a “completarse”. Esto es, el derecho a la autodeterminación y a la participación en aquellas temáticas que los incumben; entre ellas, el derecho a hablar por sí mismos e incluso el derecho a decidir qué es lo que se quiere decir, hacer, exhibir, omitir u ocultar. ¿En qué medida las actuales políticas patrimoniales centradas en la retórica del reconocimiento de la diversidad cultural logran reformular mecanismos de autoridad y poder cuando se trata de memorias y expresiones culturales de los pueblos originarios? A pesar de algunas propuestas de revisión de las relaciones mantenidas con los pueblos indígenas surgidas entre varios académicos y en algunas instituciones museales, las posiciones suelen ser heterogéneas y el debate sigue abierto. El coleccionismo y exhibicionismo de cuerpos indígenas sin consentimiento libre, previo e informado prosigue en algunos museos a contrapelo de voces que se oponen y de normativas nacionales e internacionales que lo reprueban. En años recientes, la legislación sobre “patrimonio arqueológico” continuó omitiendo a los pueblos originarios como sujetos de derechos y enlazando a sus manifestaciones culturales en el mismo corpus legal con el “patrimonio paleontológico”.

Desde fines de siglo XX y como producto de luchas indígenas, las acciones patrimoniales no se encaminan tanto a extraer conocimientos u objetos de los márgenes al centro para exhibirlos como residuos del pasado. Sin embargo, en el marco de un

neoliberalismo multicultural, se focalizan en su exposición turística, difusión o comercialización como “tradiciones particulares o exóticas preservadas”, como señala Rufer, en el ámbito local. Ya no se exige su transmutación, sino demostrar una diferencia preservada original. En este tránsito, el “reconocimiento” de la diversidad indígena de cada localidad alcanzó formas variadas y posicionamientos también disímiles entre las comunidades indígenas que a veces interpelan desde adentro de estas políticas y otras desde sus márgenes. Algunos municipios reconocen, difunden y comercializan como patrimonio indígena solo aquellas manifestaciones culturales opuestas a Occidente que no desafían intereses ni concepciones hegemónicas vigentes. De esta forma, institucionalizan de manera fija memorias y producciones culturales indígenas que han sido cambiantes, distinguen lo admisible de lo conflictivo y excluyen lo que los mancomuna con experiencias de otros colectivos sociales. Otros diseñan políticas en las que equiparan a los indígenas a diversidades migrantes extranjeras, tal como históricamente se lo ha hecho; o bien, en otros casos, los exaltan genéricamente como pueblos autóctonos sin distinguir etnias específicas que los integran. Con giros diversos en cada espacio local, se trata de la administración del “indígena” como un “otro” fuera nuevamente de la historia, afirmado bajo marcos y categorías regidos por paradigmas epistémicos occidentales que continúan silenciando avasallamientos y luchas indígenas en este y otros terrenos. Aquel evento en la Secretaría de Derechos Humanos junto a algunas otras instancias y acciones desarrolladas en ciertas instituciones museales o fuera de ellas, forman parte de la necesidad de revisar y pensar juntos –indígenas y no indígenas– cómo edificar puentes que permitan la posibilidad de la diferencia sin habilitarla o restituirla en términos de desigualdad. Sin duda, la necesidad de “reiterar” –como dice aquel referente mapuche– y “reparar” es porque todavía, tal como lo demuestran eventos recientes de represión, muertes, discriminaciones y racializaciones en nuestro país, hay muchos que, por diversas razones e intereses, siguen sin escuchar que “no han desaparecido”.



por **PEDRO MUNARETTO**. *Licenciado y Magister en Ciencia Política, y actualmente Doctorando en Antropología Social en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Integra el Núcleo de Estudios sobre Pueblos Indígenas (NESPI)*

EL HISTORIADOR Y MILITANTE QOM APORTA UNA VOZ NOVEDOSA, QUE RESIGNIFICA Y AMPLÍA LA MIRADA SOBRE EL CONFLICTO BÉLICO DEL ATLÁNTICO SUR, PARA INCLUIR LA EXPERIENCIA DE LOS EX COMBATIENTES INDÍGENAS.

MALVINAS INDÍGENAS.

ENTREVISTA A JUAN CHICO,
DE LA FUNDACIÓN NAPALPÍ,
SOBRE EL TRABAJO DE
VISIBILIZACIÓN DE LOS QOM
DURANTE LA GUERRA DE 1982

Por qué un indígena escribe sobre Malvinas? Esta pregunta queda flotando a partir de la entrevista que le realizara en mayo de 2018, en la ciudad de Buenos Aires, a Juan Chico, docente, historiador y militante qom de la provincia del Chaco.

En el caso de Juan, Malvinas es un trayecto de militancia indígena que se cruza con otras militancias. Una manera de hacer política indígena, en medio de políticas indigenistas estatales. Se manifiesta como plural, al mismo tiempo que singular: Malvinas es la guerra, al mismo tiempo que *son* las islas. Esta diversidad en las significaciones encarna uno de los cruces posibles que pueden verse en el trabajo de Juan y la Fundación Napalpí del Chaco: construyen, al mismo tiempo, una reflexión y un activismo para interrogarnos e interrogarse sobre las nociones sedimentadas que en términos históricos, topográficos y étnicos se tiene sobre Malvinas, la guerra y el archipiélago.

El diálogo, abreviado en cinco actos, tiene por intención que las múltiples respuestas al interrogante inicial vayan manifestándose de a poco, con la sutileza con que cuenta la pedagogía de Juan. Queremos acompañar a una voz más de las que se suman a una polifonía discordante, dolorosa y sin fin que es y son las Malvinas.

Tal vez, como lo sintetizara Carlos Gamerro en *Las Islas*, son/somos siempre los perdedores de la historia los que no cesamos de indagar sobre las posibilidades de la historia, a medida que escribimos con la vida ese volumen imaginario sobre los “Mil finales distintos para la guerra de Malvinas”. Esos finales a los que quizá, tal como nos enseña Juan, lleguemos por otros principios.

La genealogía de la Fundación Napalpí: tendiendo puentes entre indígenas y no-indígenas

PM: –Contame un poco de vos.

JC: –Yo nací y me crié en Napalpí. Napalpí es una comunidad qom que está en el centro de Chaco. De Resistencia para donde se pone el sol. Terminé mis estudios primarios ahí. Hice mis primeros años del secundario y después me fui de la comunidad. Y me fui a estudiar y ya no volví más. En el año 1999 hicimos el primer acto desde la comunidad conmemorando la masacre de Napalpí, que tuvo lugar el 19 de julio de 1924 y en la que fueron muertos aproximadamente 700 indígenas Qom y Moqoit que se manifestaban por las condiciones inhumanas de trabajo a las que se veían reducidos. De ella participaron efectivos de policía del entonces Territorio Nacional del Chaco, así como civiles enviados por los terratenientes de la zona. Es un crimen que sigue penalmente impune y como tema es parte de nuestros grandes ejes que venimos trabajando hace unos años, es decir, ya va a hacer casi veinte años. Soy docente, soy historiador, soy de la Junta de Historia del Chaco. También me dedico a la cuestión audiovisual. [...] Trabajo en el Instituto de Cultura de la provincia del Chaco y también en la Escuela Bilingüe Intercultural Franciscana de Fontana, que sería el Gran Resistencia. La Fundación Napalpí tiene su personería jurídica en 2015, pero veníamos constituidos como asociación comunitaria desde el 2008. Y nos dedicamos justamente a todo lo que es el genocidio indígena. En este caso creíamos que era necesario y urgente mostrar desde el lugar y la mirada de los propios pueblos indígenas todo lo que pasó, incluso en los doscientos años de historia argentina. Y este año ya hacemos el II Seminario sobre Genocidio Indígena, propuesto netamente desde la Fundación: queremos contar la mirada tanto del mundo indígena, los académicos indígenas y de los no-indígenas. ¿Por qué? Porque nosotros tenemos un problema: en el Chaco, como se da en la Argentina por lo general, los pueblos indígenas fuimos –o somos– los hablados de la historia. Y a veces, cuando desde el mundo indígena se plantea una mirada diferente que no cumple con ciertos parámetros que nosotros reproducimos, se generan tensiones. Nosotros queremos poner en diálogo, en acercamiento, esas dos miradas. [...] Si pensamos una sociedad un poquito más justa y más igualitaria, tenemos que respetar las dos miradas, y de esas dos miradas empezar a construir algo. El seminario lo organizan la Fundación Napalpí y el IIGHI-CO-NICET [Instituto de Investigaciones Geohistóricas de la Universidad Nacional del Nordeste y el CONICET]. Y por supuesto nos acompañan en esta propuesta Diana Lenton, Marcelo Musante, pedagogos indígenas como Orlando Sánchez, que es historiador nuestro. Por eso es lo que te contaba recién: la idea es contar las dos miradas sobre el mismo tema.

Revisando la historia nacional desde una mirada indígena

PM: –¿Cómo llegaste de Napalpí [al asunto de] los qom en Malvinas, más allá de los lineamientos de continuidades sociopolíticas que marcabas?

JC: –La base del genocidio, secuestro, apropiación de bebés, es decir, todos los elementos que tuvo la última dictadura militar, son los mismos componentes y elementos que tuvo el proceso de genocidio indígena: secuestro, masacre, desaparición, deportación, trabajo esclavo. Los mismos mecanismos. Y en el caso de asociar el genocidio indígena con Malvinas, ¿por qué? Un ejemplo: los abuelos de uno de nuestros entrevistados excombatientes fueron muertos en Napalpí. Entonces vuelvo a insistir en esto: hubo una continuidad [...]. Nosotros en Napalpí tenemos ocho excombatientes indígenas. Y yo tengo familiares excombatientes y tengo caídos en Malvinas, entonces cuesta poder correrlos de ese hilo, ¿no? Y lo que vimos los últimos años es que no solo en el mundo indígena, sino a nivel general, nuestros propios excombatientes empezaron a hablar sobre Malvinas. Yo entiendo que ese silencio de nuestros excombatientes tenía que ver con este discurso de los locos de la guerra, con este discurso de desmalvi-

nización, que se perdió la guerra por causa de nuestros soldados que no estaban preparados. En cierta manera hay algo de razón, no en el discurso, sino en que... un ejemplo: nosotros siempre tratamos de reivindicar que Chaco y Corrientes, en proporción de habitantes con Santa Fe, Córdoba y Buenos Aires, fueron las provincias que más soldados aportaron para la guerra de Malvinas. Es un dato interesante. [...] El propio Edgardo Esteban lo dice en su libro *Iluminados por el fuego*, cuando dice: “Nosotros, por ser de tez blanca, pudimos zafar de ciertas cosas, pero no tuvieron la misma suerte los correntinos, los del norte, que tuvieron que verse con los gurkhas”. Había una concepción ideológica: “Que vaya el correntino bruto, que vaya el indio del norte”, porque los militares decían: “Los ingleses no van a venir, vamos a dar un paseo, esto va a ser una excursión por Malvinas...”. La Argentina tenía unos regimientos preparados para este tipo de conflictos, pero ellos decidieron: “Che, mandemos a los del norte, que aprendan, que sepan algo, estos correntinos brutos, estos indios”.

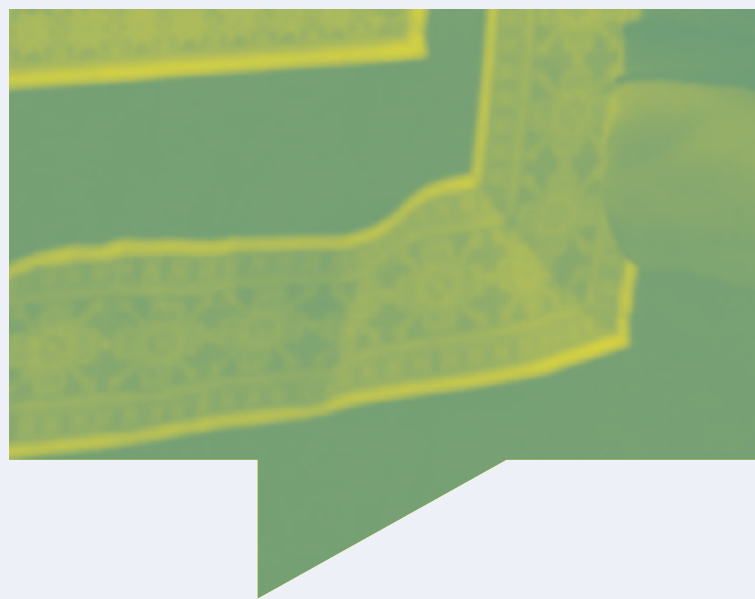
En su militancia respecto de Malvinas, así como en torno a la masacre de Napalpí, Juan trasmite una pulsión de resistencia que resulta a la vez emotiva y desafiante.

PM: –¿Hay registros, datos o testimonios del trato quizá más cruel que recibieron excombatientes de origen indígena en Malvinas?

JC: –Tenemos dos o tres testimonios. Por ejemplo, Benito González. Él cuenta –bien morocho– que le decían “negro caquero”. Pero dentro de los soldados había compañerismo, había cuidado. Y se daba esto de que había soldados que se acuerdan muy mal de su superior, y soldados que se acuerdan muy bien de su superior; tiene que ver mucho con la persona: podés estar en guerra y ser cuidadoso de tus soldados, más allá del color o la ascendencia a la que vos pertenezcas. O podés ser un superior y ser un racista y discriminador [...]. Por ejemplo, Ortega cuenta que cuando llegan, arman su carpa ahí alrededor de Puerto Argentino, y después viene otro superior y le dice: “Y de qué regimiento son [...] estos negros que vayan al Sapper Hill o al Longdon”. Entonces ahí sí te das cuenta de lo que charlamos al principio, porque si el regimiento era parte de una compañía de acá de Buenos Aires, no era lo mismo. Él siempre se acuerda: “Terminamos de armar nuestra carpa y viene otro y dice: ‘¿De qué regimiento? ¿De qué compañía?’ ‘De fulano de tal’. ‘Ah, no! A estos hay que mandarlos...’. ¿Viste? Con ese sarcasmo... La verdad es que nos dio mucha satisfacción porque después de tantos años –casi treinta años que están en el olvido nuestros excombatientes– se logró visibilizar, se logró encarar eso. De hecho, la Cámara de Diputados del Chaco sanciona la ley 7.277 donde reconoce a los indígenas que han caído en Malvinas y a los que volvieron [por la que se instituye el 26 de agosto, en conmemoración a la sublevación del Gaucho Rivero, como el Día del Veterano y Caídos Indígenas en la Guerra de Malvinas]. Nosotros tratamos, como provincianos, como nortños, de reivindicar en cierta manera la figura de Rivero. Y ahí vienen las contradicciones. En el '66 la Academia Nacional de Historia se pronunció con respecto al Gaucho Rivero diciendo que él no actuó por instinto libertario, sino por su instinto de forajido, de gaucho y esas cosas, y que no tuvo nada que ver lo que los rivelistas asocian como un acto patriótico [...] Él no puede entrar en la categoría de héroe porque era gaucho, porque era provinciano, y andaba con unos indios.

“No lo hacen de malos”

JC: –No me acuerdo si en el 2014 o 2015, el Ministerio de Cultura nos pide el texto de Malvinas para poder publicarlo. Andábamos buscando financiamiento para ver quién publicaba el texto. Entonces se lo trajimos y el ministerio tenía que hacer un prólogo institucional y nosotros sí estábamos de acuerdo. Pero después, cuando revisan el texto, no estaban de acuerdo con el contenido. Y porque no estaban de acuerdo con el contenido, no lo publicaron. Después, hablando con el profesor de historia que lo revisó, primero a él no le cerraba que un indígena o que un indio escribiera sobre Malvinas. Él no podía entender eso. [Ante mi gesto de asombro responde:] ¡No, de verdad! Entonces le dije: “Mirá, cumpa, tranquilo nomás... Creo que te falta muchísimo todavía de lo que nosotros estamos planteando”. Entonces le pregunté si él era especialista en Malvinas, y él me dijo que no. “Ese es el error que tenemos. Vos me das un libro de salud, yo no sé nada de salud; si me das un texto de historia, dame de algo que yo conozca. No me des historia argentina si no sé de historia argentina; no me des historia de San Martín si no soy experto en San Martín. Dame algo que yo conozca”. Así fue que el ministerio no publicó, porque primero, al supuesto que tenía que revisar, yo le cito a Paul Groussac y él no podía encontrar el libro de Paul Groussac... cuando acá del texto de Paul Groussac hay mucho. Andá a una librería, andá a la Biblioteca Nacional... Entonces me di cuenta de la desidia. Y por el otro lado, “no puede ser que un indígena, un indio –como alguien señaló– escriba sobre Malvinas”. Cómo inconscientemente –y no lo hacen de malos– él reproduce su colonialismo instalado en la cabeza, ¿no?



**“Si es por Malvinas, le mandamos para adelante”:
la relación con excombatientes no-indígenas**

PM: –¿Cómo ha sido la relación con las asociaciones de excombatientes o veteranos no-indígenas en el Chaco?

JC: –Bien, bien... también es una linda anécdota: cuando teníamos que presentar en la Cámara de Diputados en 2013 el proyecto de ley por el 26 de agosto, la Cámara nos pedía el aval de una asociación constituida. Claro, los excombatientes indígenas todavía no tenían su personería jurídica. Entonces fuimos a hablar con una asociación de veteranos de ahí de Resistencia. Y yo me fui solo, no me acompañó ningún excombatiente qom porque sabíamos que los no-indígenas estaban bastante molestos por lo que veníamos haciendo. Entonces me fui yo solo a la reunión. Sí me acompañó el Negro Zambrino, un veterano de Malvinas no-indígena. Él siempre nos acompañó. Algunas cosas no entendía –como me dijo–, pero como se trataba de Malvinas, dijo: “Mientras desde otro sector se sume y se visibilice, aunque yo no esté de acuerdo en algunas cosas... pero si es por Malvinas, le mandamos para adelante”.

Y yo recuerdo que, bastante enojado, uno de los excombatientes me dice: “¿Qué quieren los indios, que les demos coronas porque fueron a Malvinas?”. Así empezó la reunión. Entonces le dije que no, al contrario. Está instalado que nosotros queremos venir a dividir, y sin embargo no venimos a dividir, venimos a sumar. Entonces yo le devuelvo la pregunta a los que estaban. Les pregunté, nombrando a tres o cuatro excombatientes indígenas (me dijeron que sí, que los conocían); entonces yo les pregunté qué idioma hablan ellos. Y como di el ejemplo de un qom y de un mocoví, no me supieron responder. Ellos me dijeron: “Y si nunca hablan”. Le digo: “¿Sabés qué? Aldo y Abel hablan el idioma de ustedes, y ustedes no hablan su idioma”.

Y así empezó nuestra charla con ellos [se ríe]. Y después empecé a contarles. Les conté de dónde era yo. “Mirá, cuando fuimos a Malvinas todos somos argentinos”, me dice. “Sí –le digo–, yo me siento orgulloso de ser argentino, pero mi mayor orgullo es ser indígena. Y otra cosa: los indígenas no sólo vienen defendiendo soberanía y territorio en la última guerra de Malvinas... 300 años hace que vienen defendiendo soberanía. Esto no los hace ni mejores ni peores a ellos que ustedes. Lo que yo vengo a proponerles justamente es empezar, desde otro lugar, a plantear nuestro reclamo de soberanía sobre Malvinas”. Y eso me dio pie entonces: le conté que estuvimos en lo de un papá [de Julio Romero] –qom– y él reflexionaba sobre Malvinas y decía: “Pensar que a mi viejo lo matan los militares argentinos, y a mi hijo lo



matan los ingleses, pero también en complicidad con los militares argentinos”. [...] Entonces le digo [al excombatiente]: “Vos no podés decir lo mismo porque quizás, si vos mirás tu historia, capaz muchos de tus viejos estaban enrolados en ese ejército que mató a los viejos de Romero”. Y ahí empezaron... después reconocieron. Les empecé a hablar del Gaucho Rivero, les empecé a hablar de San Martín, de Güemes, de Belgrano, y terminaron rechochos. Fueron a la Cámara de Diputados, hicieron una carta de aval del proyecto de ley y dieron la conferencia de prensa. Uno entiende que –vuelvo a insistir– no lo hacen de malos, al contrario. Fuimos formados, fuimos formateados, y estamos formateados para reproducir eso. Eso es lo terrible. Nosotros venimos proponiendo esto: que si nosotros del mundo indígena o cualquier sector queremos cambiar, intentar mejorar algo, la única forma es... alguien dijo una vez: “Si querés ser un revolucionario, no te aísles en el medio del monte”. No, si querés hacer la revolución, andá a todos los sectores con una propuesta amplia, clara, donde ese sector adonde vos vas a ir también se sienta identificado y enamorado de tu lucha. Por eso, al trabajar en Malvinas, yo les planteé a este grupo de veteranos: “Mirá, yo soy docente, ¿sabés cuál es mi bronca, por lo que me vivo peleando con el sistema? Es que en el 2013 se hizo el acto por los 30 años de democracia, ¿y quién se acordó de ustedes? Nadie. Se habla de Abuelas, de Madres, de los 30.000, de HIJOS, y yo no estoy en contra de eso, pero nosotros venimos hace más de diez años trabajando, de que nuestra democracia te la debemos a vos, Carlos, te la debemos a ti, Negro. Nuestra democracia se la debemos a ustedes que fueron por dos meses a defender la Patria. [...] ¿Por qué no se habla de Malvinas? Porque sigue instalado el discurso de que ustedes son los locos de la guerra, que perdieron Malvinas porque son esto, porque son aquello... Puede haber mucho de cierto, pero yo, nosotros, consideramos que nuestra democracia también está fundada en ustedes”. Y eso los terminé desarmando. Porque es verdad. Nosotros trabajamos esto. [...] Cómo inconscientemente nosotros también seguimos reproduciendo ese discurso de desmalvinización.

Un cierre para múltiples aperturas: “Lo que está en juego es nuestra democracia”

PM: –¿Cómo se paran frente a la cuestión Malvinas en este momento en que el gobierno nacional tiene una política, cuanto menos, problemática referida a la defensa de la soberanía?

JC: –Es preocupante, tanto desde el sector indígena como del no-indígena de Chaco. Es muy preocupante. Estas posturas, este giro que da el Estado argentino, el gobierno nacional, con respecto a la política de Malvinas. Y más teniendo en cuenta también que la Corte Suprema en los pasados años rechazó que los crímenes y las atrocidades cometidas por los propios militares o superiores argentinos en Malvinas contra sus soldados puedan ser juzgados como crímenes de lesa humanidad. En Chaco tenemos varios. De hecho, tenemos un indígena dentro de esos reclamos: él fue estaqueado en Malvinas. Es de lo más común que se hacía, el famoso estaqueamiento por robar un pedazo de comida o desobedecer a veces órdenes de los superiores. Desobedecer por el hecho de que vos querés impartir órdenes que vos mismo no cumplís.

Entonces es preocupante. Pero eso no impide que uno siga trabajando. Porque más allá de la postura o giro que dio el Estado y el gobierno nacional con respecto a Malvinas, yo creo que eso no tiene que impedir que, con más fuerza, sigamos concientizando sobre la importancia que tiene para nuestra democracia Malvinas. Eso es lo que creo que es el punto. Es decir, lo que te mencionaba al principio, que nuestra democracia está fundada y cimentada por los 649 que quedaron, por los más de 12.000 que volvieron, y eso es lo que nosotros no tenemos que descuidar. Es decir, más allá de la cuestión coyuntural, lo que está puesto en juego acá es nuestra democracia. Y eso creo que lo estamos teniendo claro.



Las palabras de Juan quedan resonando con una potencia que parece ser síntesis de muchas historias y tiempos. Malvinas es, en este caso, solo un aspecto de esta trama de pedagogía política y política pedagógica a través de la cual Juan y la Fundación Napalpí instituyen una mirada que quiebra con las temporalidades, identidades y territorialidades sobre las que estamos acostumbrados a representarnos en el mundo no-indígena. Pero de manera simultánea se nutre de ciertas continuidades sobre las cuales establecer una comunicación posible, un puente por el cual incidir en el mundo a partir de otros principios.

Por eso Juan celebra la soberanía argentina sobre las islas, al mismo tiempo que la llena de contenido político y politizante, poniendo el ojo en la identidad de la soberanía estatal argentina a lo largo de su historia desde una mirada indígena: repensar la soberanía argentina en todas sus facetas no puede ser sino también un hecho político retroactivo, que se alimenta de las tensiones y contradicciones. El testimonio generosamente compartido por Juan en torno a Romero, quien tuvo a su padre asesinado en Napalpí y a su hijo muerto en Malvinas, nos habla de esas contradicciones que no se disipan con la moral estatal, solo retardan su floración.

La agenda de la Fundación Napalpí se nutre de esta tensión, crece como levadura de y entre los elementos que las historias oficiales han rechazado por opuestos intolerables; siembra una mirada política allí donde reina una lógica de la guerra; se inscribe en la genealogía de activismos políticos que intentan redefinir Malvinas a partir de una ética de la paz, que pueda maniobrar entre el rescate del sacrificio de los excombatientes y la visibilización de las marcas de dolor que aún permanecen

ocultas en los cuerpos. En su militancia respecto de Malvinas, así como en torno a la masacre de Napalpí, Juan transmite una pulsión de resistencia que resulta a la vez emotiva y desafiante. Indefectiblemente, el acto de poner –en comunidad– el dedo en la llaga, tiene la siempre incómoda dualidad de llevar en sí el riesgo del reproche, al mismo tiempo que insta un rol fundamental en la exhibición de los testimonios de esa resistencia, fundamental porque es necesario pensar un futuro distinto.

Para este artículo se consultó la siguiente bibliografía: *Los Qom de Chaco en la guerra de Malvinas*, de Juan Chico (2016); "Reducir y controlar. Masacres, disciplinamiento y trabajo forzado en las reducciones estatales para indígenas de Chaco y Formosa durante el siglo XX", de Marcelo Musante, en *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*, de Walter Delrio y otros (2018). Para mayor información sobre la masacre de Napalpí, consultar los trabajos de la Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena, en especial los de Marcelo Musante. También *Las voces de Napalpí*, del propio Juan Chico.





por **CARLOS MASOTTA**. *Doctor en Antropología Social y Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, y miembro del CONICET. Es docente en la Universidad de Buenos Aires, y de posgrado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)*



EL “ELOGIO NEGATIVO” ES UNA TÁCTICA DE DOMINIO COLONIAL QUE CREA UNA IMAGEN EXÓTICA DEL GRUPO OPRIMIDO PARA ENSALZARLA Y, EN ESA MISMA OPERACIÓN, DECLARARLA MUERTA. ALGUNOS MUSEOS Y CIERTOS DISCURSOS Y NORMATIVAS INCURREN EN ESTA PRÁCTICA CUANDO SE TRATA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS.

REPRESIÓN, IMÁGENES Y SILENCIOS

Entre la violencia y la redención, los pueblos indígenas han sido objeto de una perversa política pendular con la que el Estado desplegó a lo largo de la historia nacional su carácter civilizador.

La represión militarizada de reclamos territoriales en Chubut y Río Negro que produjeron la muerte de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel en 2017 y la escalada de discursos estigmatizantes sobre el pueblo mapuche, tanto mediáticos como de la propia usina estatal, han puesto bajo un cono de sombra la enumeración de derechos indígenas que la Constitución nacional incorporó con su reforma desde 1994.

Hoy, el retraso en el “acceso a la tierra” y la ambigüedad en el reconocimiento efectivo de la “preexistencia étnica y cultural” y del “respeto a su identidad” conquistados entonces, hacen ver los efectos de aquella reforma como la producción de un estado de intemperie y vulnerabilidad sobre el cual la escena autoritaria vuelve a hacer su exhibición. No es la primera vez que la acción de gobierno sobre los pueblos indígenas es opuesta a la letra de la Constitución nacional. Las campañas militares en Patagonia y Chaco iniciadas en el siglo XIX incumplieron flagrantemente el “conservar el trato pacífico con los indios” que la vieja Ley Fundamental promovía desde 1853.

Un comentario sobre la ambigüedad de la relación ley/pueblos indígenas aparece ya en un extraordinario pasaje de *Una excursión a los indios Ranqueles* (1870). Se trata de la narración del intercambio que el general Lucio V. Mansilla mantuvo con el cacique Mariano Rosas:

Mansilla: “Le contesté que... el Presidente de la República era un hombre muy bueno... y que, por otra parte, la Constitución le mandaba al Congreso *conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo*...”

Mariano Rosas: –Y dígame, hermano –me preguntó–: ¿cómo se llama el Presidente?

–Domingo F. Sarmiento.

–Y dígame, hermano, ¿cómo se llama la Constitución?

Aquí se me quemaron los libros... Si el Presidente podía llamarse Domingo F. Sarmiento, ¿por qué para aquel bárbaro, la Constitución no se habría de llamar de algún modo también? Me vi en figurillas.

–La Constitución, hermano... La Constitución... se llama así no más, pues, Constitución.

–Entonces, ¿no tiene nombre?

–Ése es el nombre.

–¿Entonces no tiene más que un nombre, y el Presidente tiene dos?

–Sí.

–¿Y es buena o mala la Constitución?

–Hermano, los unos dicen que sí, y los otros dicen que no”.

PATAGONIA: SU HISTORIA

Es interesante cómo el diálogo de Mansilla hace girar la relación ley/pueblos indígenas alrededor del problema del nombre, sugiriendo que la tensión entre ambos viene dada por el problema de la representación. La Constitución es “Ley Fundamental” (y fundacional) también por las definiciones identitarias que produce. Es decir, además de normativas produce descripciones comunitarias. Su dimensión performativa en tanto discurso hacedor puede observarse incluso en la etimología del término. Proviene del latín *constitutio onis* que remite a construir, levantar y fundar, como también al estado y composición de algo o su esencia. El ingreso de “los pueblos indígenas argentinos” en la Constitución nacional, ocurrido en 1994, puede observarse en este sentido. Además de los efectos jurídicos concretos de esa incorporación, el texto constitucional produce también efectos de *representación social* y, en tanto texto público, sus enunciados y definiciones están ligados a construcciones ideológicas y fenómenos de creencia. Por lo tanto, así como “pueblos indígenas argentinos” no es un sintagma en absoluto transparente, tampoco lo es “Constitución de la Nación Argentina”, como lo muestra el diálogo de Mansilla.

En este sentido, desde el año pasado, es al menos paradójico escuchar a los principales voceros (ministros, periodistas) de esos discursos estigmatizantes sobre los reclamos territoriales en Río Negro y Chubut usar términos de la lengua mapuche como “lof”, “peñi”, “lonko” “machi” o “huerken” que toman de las declaraciones de los propios reclamos para alentar su descrédito. La operación de tal condescendencia lingüística no es un juego

En los procesos de hegemonía poscolonial, la cultura de los grupos subalternos es públicamente manipulada y especialmente distanciada de sus condiciones sociales y materiales de vida.



cruel ni algo nuevo. En los procesos de hegemonía poscolonial, la cultura de los grupos subalternos es públicamente manipulada y especialmente distanciada de sus condiciones sociales y materiales de vida. En este caso parece anunciar, además, que las políticas de Estado no están dispuestas a que los conflictos con pueblos indígenas impongan una voz que no sea la propia y lo disimula tomando palabras de una lengua que, en verdad, no comprende.

El caso me recordó un testimonio que recogí en la misma zona del actual conflicto hace aproximadamente 20 años. Entrevisté a un veterinario rural que, por su trabajo prolongado en el lugar, tenía buenos conocimientos sobre la composición social de la población local. Describió con minuciosidad los diferentes grupos de origen inmigratorio formados por familias provenientes de Alemania, Italia y de algunas provincias argentinas. Me extrañó que en su enumeración no mencionara los apellidos mapuches y tehuelches que eran de conocimiento público en el pueblo y lo interrogué sobre la efectiva presencia de familias indígenas. Casi gritando me respondió: “¡Esos no son indios, son indios de mierda!”. El exabrupto me dejó atónito y mi entrevistado se explayó: “Yo los respetaría si conservaran sus vestimentas, su lengua, sus rituales... pero no hay nada de eso”.

Primero el silencio, luego el insulto y finalmente la negación de la pertenencia étnica por su supuesta degradación de una también supuesta autenticidad. La violencia del comentario, además de estar en el contenido, se desplegaba con sofisticación. Su fuerza discriminatoria, antes que en un descrédito, se fundaba en una exaltación de lo indígena. En efecto, entiende a tal condición como un diorama o escena museográfica (lengua, vestimenta, rituales) digna del respeto que se les niega a quienes no la han sostenido, por lo que los considera merecedores del escarnio y de ser ignorados como tales. Esta conjunción de silencio y desprecio podría ser una expresión metropolitana que, alejada de la realidad de las comunidades originarias operara por desconocimiento, pero era exactamente lo contrario. No se ejercía en cualquier lugar sino en una de las zonas que reúne la mayor densidad de comunidades y población mapuche y tehuelche en el oeste de la Patagonia en torno al eje de la Ruta 40.

Este tipo de *reconocimiento o elogio negativo* (una vieja táctica de dominio colonial que crea una imagen exótica del grupo dominado para elogiarla y a la vez declararla muerta) encontraba en ese mismo momento otra expresión en el museo que, a pocos kilómetros de allí, se inauguraba en la antigua estancia Leleque, propiedad del Grupo Benetton. En aquel momento (año 2000), el museo parecía impulsado por el espíritu multicultural que también difundían las campañas publicitarias de la empresa con

fotografías racializadas para vender ropas de su marca. Hacia finales del siglo XIX, Leleque fue un punto clave en la avanzada final de la llamada Conquista del Desierto. Inmediatamente después se constituyó en una de las primeras estancias de la zona en la explotación ovina. En esta secuencia *militarización/latifundio/museo* queda claro el tipo de *no-lugar* otorgado en ella a la presencia local indígena en la zona. Con todo, la secuencia, más que una sucesión de distintos momentos, es también su acumulación. El año pasado, esa misma estancia y museo fue un lugar de operaciones del grupo de Gendarmería que reprimió el corte de la ruta que mantenía el reclamo mapuche por tierras, a poca distancia de allí.

En 2000, la aparición del museo de Benetton (donde una empresa textil italiana recrea la historia mapuche en un enclave mapuche) pareció una contestación a la restitución de los restos del cacique Inacayal que diferentes comunidades y agrupaciones indígenas habían logrado unos años antes y depositado en un importante mausoleo un poco más al sur, en la localidad de Tecka, al borde de la misma Ruta 40 (Inacayal fue, precisamente, uno de los últimos jefes que resistió a la “Conquista del Desierto” en la zona. Luego de su cautiverio, sus restos se exhibieron en las vitrinas del Museo de La Plata como parte de las colecciones de antropología física).

Desde su inauguración, el museo de Benetton colocó, también al borde de la Ruta 40, un enorme cartel con el retrato ampliado de un viejo indígena. Pero no se trataba el rostro de Inacayal o el de su compañero, el cacique Foyel, que fueron los últimos jefes que vivieron y resistieron en esa misma zona la avanzada militar. El museo seleccionó estratégicamente el rostro de un indígena que vivió muy lejos del lugar, en el sur de la provincia de Santa Cruz, y lo presentó sin nombre, como el típico retrato anónimo y racial que también usaba en las propagandas de la empresa. El uso de esa figura no es un dato menor pues el museo, presentándose como un difusor de la historia local, con la instalación del retrato de un indígena anónimo, en verdad, silencia dicha historia y sus protagonistas.

El mausoleo indígena y museo del latifundio parecen desde entonces medirse en sus distintas versiones del pasado indígena local, pero en realidad son expresiones de dos procesos diferentes. El primero es de dominio y violencia simbólica (como el mencionado uso instrumental de la lengua del otro para silenciarlo); el segundo representa la lucha de los pueblos originarios por la restitución de la memoria, es decir, de la tierra. En la Argentina contemporánea el pasado indígena constituye una potencia singular que es fuente de estereotipos y de derechos, y la puja entre estos extremos se ha tensado de tal forma que desde el primero se vocifera para intentar acallar al otro.

En 2000, la aparición del museo de Benetton (donde una empresa textil italiana recrea la historia mapuche en un enclave mapuche) pareció una contestación a la restitución de los restos del cacique Inacayal que diferentes comunidades y agrupaciones indígenas habían logrado unos años antes y depositado en un importante mausoleo un poco más al sur, en la localidad de Tecka, al borde de la misma Ruta 40.

Para el artículo se consultó, entre otros: "¿Quién necesita identidad?", de Stuart Hall, en *Cuestiones de identidad cultural*, de Stuart Hall y Paul de Gay (2003), y "Presentación y conclusiones del debate: Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia", de Axel Lazzari, en *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* (2011).





Ce

Don Bosco

por **CELINA SAN MARTÍN**. *Licenciada en Ciencias Antropológicas y Doctoranda en el Instituto de Arqueología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires*

ferino

CEFERINO, EL SUSTITUTO

A PARTIR DE LA FIGURA DEL SANTO, LA AUTORA SE PREGUNTA POR LO QUE QUEDÓ “AFUERA”, INVISIBILIZADO TRAS UNA IMAGEN CONSTRUIDA SOBRE OPERACIONES DE VIOLENCIA SIMBÓLICA Y BORRAMIENTO DEL TRAUMA EJERCIDO SOBRE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS.



Una pregunta frecuente que me hago cuando veo una estampita de Ceferino Namuncurá es si hay un Ceferino por fuera de su bio-grafía archivada por el dispositivo misional salesiano. Si hay algo como un rastro no consignado, ¿cómo es posible seguirlo?

Bordear el signo

¿Qué hay por fuera de la violencia archivadora? ¿Cómo podemos acceder a una memoria por fuera de esta? ¿Qué puede existir por fuera de la larga cadena de circulación, aplazamiento, borrado e “intercambio”? Es decir, ¿hay algo que esté por fuera y preste fundamento a este juego de reconocimientos? Por fuera de un Ceferino gauchito con poncho, un Ceferino popular como su compañero Gardel, un Ceferino estudiante que se esforzó como Domingo Savio, un Ceferino cura que no llegó a concretarse sino como promesa, un Ceferino historieta, un Ceferino re-mapuchizado, un Ceferino antropologizado... Entonces, ¿hay algo por fuera de todos estos Ceferinos aceptados y aceptables? ¿Algo por fuera del Estado-nación, de los salesianos, de los regímenes e instituciones normalizadoras de los cuerpos? Si viniera “el verdadero Ceferino”, si lo tuviéramos en frente, ¿podríamos reconocerlo?

La respuesta afirmativa supone que es posible replegar la subjetividad y deconstruir los modos en que las formaciones discursivas

¿Hay algo por fuera de todos estos Ceferinos aceptados y aceptables? ¿Algo por fuera del Estado-nación, de los salesianos, de los regímenes e instituciones normalizadoras de los cuerpos? Si viniera “el verdadero Ceferino”, si lo tuviéramos en frente, ¿podríamos reconocerlo?



sivas han sido interiorizadas de manera más o menos forzada. Reconstruir una historia de represiones y supresiones internas, incorporadas a partir de una presión ejercida sobre el “propio” cuerpo, la “propia” memoria, la “propia” historia. Un trabajo constante y quizás infinito sobre la *prótesis* (esa exterioridad internalizada) en busca de eso que llamamos “propio”. Así, despojados de todo lo que “nos pusieron/pusimos encima”, podríamos estar purificados, a un lado nosotros y al otro Ceferino, y de este modo acceder a la verdad.

La respuesta negativa supone que Ceferino en tanto símbolo “flotante”, o “indecible” en sus sentidos, al mismo tiempo que abre la posibilidad de conocerlo, también la cierra. En tanto don, Ceferino nos fue ofrecido para fijar un pasado –el de los indios redimidos– y prometer un futuro –el de los indios redimidos–. Aquello que como pasado no puede volver, y aquello que como futuro puede acontecer. Como símbolo estabiliza una frontera, un origen, estructurando una relación jerárquica de subalternidad; al encauzar una cadena de significantes intercambiados,

intercambiables, que han corrido, corrientes, comunes, comunicadores. En este sentido, Ceferino se realiza en un continuo llevar y traer que vincula y relaciona, comunica y comunaliza. En tanto estampita circulante, don, es reproducido hasta en ese mínimo acto simbólico, convirtiéndose él mismo en ese sacrificio imperceptible del pasado indígena al futuro cristiano. Como una prótesis, Ceferino funda en quienes participan de él esa experiencia sobre la que se edifica lo común, un sentido de pertenencia, una vivencia de origen que se traduce como archivo disponible.

Dice Jacques Derrida: “En tanto sustituto, [el suplemento] no se añade simplemente a la positividad de una presencia, no produce ningún relieve, su sitio está asegurado en la estructura por la marca de un vacío. En algún lugar algo no puede llenarse consigo mismo”. En consecuencia, Ceferino (o Ceferinos), por su capacidad de hacer confluir en él una variedad de cadenas significantes que captura, reencauza y disemina, está ofrecido, es ofrecido para ocupar el lugar de un vacío cotidiano imperceptible sobre



el cual se sostiene todo un universo simbólico posible.

Este vacío es suplido de muchas maneras. Por ejemplo, como da a conocer el *Boletín Salesiano* en 1879, por “el primer fruto de aquella tierra, hasta ahora infecunda, por haber estado privada del rocío de la divina palabra”. Siendo que los primeros frutos antes fueron flores, a Ceferino le toca “el lirio precioso y raro de las pampas patagónicas”, como reseña otra de las tantas estampitas que circulan. Pero el vacío que ocupa Ceferino no es solo el del “desierto” patagónico, que es a su vez otro de sus nombres. El vacío, el origen que, en tanto sustituto, Ceferino suple es también algo tan innombrable como un campo de concentración en el medio de la Patagonia. La misión, la reducción, el sedentarismo, la instrucción en colegios alejados, el trabajo, el progreso borrarían el campo de concentración, el trabajo esclavo, el desplazamiento forzado, la separación de los niños de sus padres,

los abusos, las violaciones, los fusilamientos. No fue la primera vez, ni tampoco la última, que ocurrió esta operación de borrado de un trauma imperdonable, pero sí es la primera vez que la imaginación que resuelve este pasaje entre violencias es la salesiana, recurriendo para ello al sustituto Ceferino. ¿Quién va a aceptar un campo de concentración? ¿Qué espejo (*psyché*, alma, reflejo) ofrece un campo de concentración a un proyecto de nación emergente? La mediación operada por la imaginación salesiana puede ser pensada como parte de la violencia mítica del derecho que contribuye a fundar y conservar la ley, ya que a través de este ofrecimiento sostiene, justificando la violencia armada, que lo que es sagrado en la vida no es la vida sino “la justicia de la vida”; en este sentido, la ambigüedad del paradójico principio del “no matarás” se apoya en otro que sostiene que no todas las vidas son sagradas por sí mismas.



Padrenuestro (¿aunque sea imperdonable?)

En las primeras páginas de un famoso libro compilado por el cardenal Santiago L. Copello, se reproduce una discusión entre Federico Aneiros, por entonces arzobispo de la Arquidiócesis de Buenos Aires –con jurisdicción sobre la Patagonia– y Nicolás Avellaneda, a la sazón ministro de Justicia, Culto e Instrucción pública, en la que se diseña un plan para el futuro de los indios sometidos durante la “Conquista del Desierto”. Varios detalles entran en la discusión, pero uno de los centrales es la adjudicación de paternidad de la “gesta”: ¿serán los liberales con su ejército de rémingtons o los curas con su palabra “fecundadora”? Ante la insistencia de Avellaneda de que los curas tendrían que misionar custodiados por soldados, Aneiros le responde: “La palabra de Dios ha realizado ella exclusivamente prodigios. Es injuriarla decir que su palabra, o la del Misionero, que es lo mismo en nuestro caso, ‘es por sí misma insuficiente’ y que deben venir en su ayuda ‘agentes más poderosos’. Nuestra historia muestra claramente el poder divino y por lo mismo potente del ministerio sagrado y la impotencia de cualquier otro agente”. La metaforicidad desplegada a través de infinidad de escritos, arquitecturas e imágenes por el dispositivo salesiano en la Patagonia apunta a esto, a la institución de una autoridad pública, de un padre, de un arconte, de un archivo, que guarda el secreto de un origen. El padre, hacia el cual todas las miradas apuntan cuando se experimenta el vacío, el trauma, la congoja, la falta. El padre de quien se espera la distribución justa, de justicia. La complejidad de esta institucionalización, es decir, su pasaje de privado a público, no depende solamente de “los salesianos”, “la iglesia”, sino que se realiza en la proliferación de un dispositivo. Como dice Foucault, el dispositivo se apoya sobre otros dispositivos para funcionar: unos a otros se infestan de lo mismo. Por lo tanto, de pronto, tenemos un montón de instituciones unidas entre sí: la familia, la iglesia, el ejército, el derecho con sus leyes, la escuela, la ciencia, etc. Dentro de esta compleja amalgama, el lugar y el papel de cada quien es más o menos forzado, casi siempre imperceptible, en cada acto vacío, pero infinitamente diseminado, que actualiza una estructura simbólica de sentido. Como dice Slavoj Žižek, “pertenecer a una sociedad supone un punto paradójico en el que a cada uno de nosotros *se nos ordena adoptar libremente*, como resultado de nuestra elección, lo que de todos modos se nos impone”. Podríamos transformar nuestras primeras preguntas acerca de la posibilidad de nuestro conocimiento y reconocimiento de Ceferino en otras: ¿hay alguna forma de evitar la diseminación de esa metáfora de la paternidad, de esa idea de la Patria como juego metafórico desplegado en nosotros, esa cadena gigantesca engranada una y otra vez desde la prótesis, puesta a circular en manifestaciones inesperadas por quien incluso se cree más alejado? ¿Es posible ante la venida del otro, hospedarlo sin reservas, sin conjura, sin aparatos de captura? ¿Hay un Ceferino posible?

La misión, la reducción, el sedentarismo, la instrucción en colegios alejados, el trabajo, el progreso borronan el campo de concentración, el trabajo esclavo, el desplazamiento forzado, la separación de los niños de sus padres, los abusos, las violaciones, los fusilamientos.

Bibliografía consultada: *Fuerza de Ley. El “fundamento místico de la autoridad”* (1997) y *De la Gramatología* (2012 [1967]), de Jacques Derrida.

ENTRE LA INCLUSIÓN Y LA EXCLUSIÓN. EXPERIENCIAS EN UNA COMUNIDAD RURAL QOM DURANTE LA ARGENTINA POSNEOLIBERAL

DURANTE EL KIRCHNERISMO, LA ORIENTACIÓN HACIA UNA MAYOR INCLUSIÓN DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS COINCIDIÓ CON LA CONSOLIDACIÓN DEL MODELO EXTRACTIVISTA LIGADO AL AVANCE DEL AGRONEGOCIO. ¿CÓMO VIVIERON LAS COMUNIDADES INDÍGENAS ESTOS PROCESOS CONTRADICTORIOS? UNA DE ESAS HISTORIAS ES LA DE PAMPA DEL INDIO, CHACO.

POR MERCEDES BIOCCA. *Ph.D. en Sociología por la Universidad de Bergen y Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigadora Asociada del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Integra el Núcleo de Estudios sobre Pueblos Indígenas (NESPI). Actualmente es becaria posdoctoral en CONICET*





Reunión entre comunidad indígenas y ONG. Foto: Mercedes Biocca.

“Quieren apaciguar las aguas a través de la reparación histórica, pero el Estado no solo debe pagar sueldos. Nos hacen ser solo empleados del Estado. Nosotros estamos en una sociedad donde priman los recursos naturales y no nos quieren entregar las tierras. Sin recursos y sin territorios no tenemos futuro”.

Darío, 2016

Al igual que en otros países de Latinoamérica, en la Argentina, tras la crisis de 2001 se inaugura un período crítico hacia las políticas neoliberales. En este contexto, los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007) y de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015) comenzaron la reconstrucción del Estado implementando políticas que fomentaban una mayor intervención estatal en la economía y la inclusión social de los sectores populares que habían sido profundamente afectados por el neoliberalismo.

La reformulación del Estado supuso además una ampliación de esos sectores populares en los cuales se comenzaba a incluir ya no solo a los pobres urbanos y rurales “blancos”, sino también a las poblaciones indígenas históricamente marginadas. Uno de los primeros gestos simbólicos de esta inclusión se produjo cuando, a pocos meses de haber asumido la presidencia de la Nación, Néstor Kirchner se transformó en el primer presidente argentino que asistió a la fiesta de la Pachamama, celebrada ese año en Maimará, una pequeña localidad ubicada en la Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy.

La ampliación de los sectores populares y la inclusión de los grupos indígenas en ellos se vio plasmada, durante dichos gobiernos, en la llamada “política pública de interculturalidad” dentro de la cual se enmarcaron varias medidas tendientes a promover una mayor visibilización de estos grupos como actores políticos, sociales, económicos y culturales, así como también una mayor participación de los mismos en el diseño y la implementación de las políticas públicas.

Ahora bien, paralelamente a estos procesos de inclusión, los gobiernos kirchneristas contribuyeron a la expansión y consolidación del llamado modelo extractivista asociado al avance del agronegocio y al desplazamiento de poblaciones campesinas e indígenas.

Si bien ambos aspectos de estos gobiernos han sido indagados, las dinámicas particulares que emergieron de esa combinación entre la exclusión propagada por el extractivismo, como pilar central para el crecimiento económico, y la inclusión parcial, tanto discursiva como material, es la que requiere de un análisis más profundo. ¿Cómo vivenciaron las comunidades indígenas estos procesos de exclusión-inclusión?, es la pregunta que este artículo se propone responder a partir de las experiencias cotidianas de una comunidad indígena de la provincia de Chaco, en el noreste de la Argentina.

Las políticas de inclusión del Estado posneoliberal

Veamos algunas de las características que asumieron las políticas de inclusión en la era posneoliberal. En primer lugar, cabe mencionar que si bien varias políticas sociales, como los programas de transferencias monetarias condicionadas, emergieron durante el neoliberalismo, los mismos fueron redefinidos y resignificados. De esta manera, durante el período posneoliberal, las políticas sociales dejaron de ser concebidas como políticas destinadas a individuos carentes, para pasar a ser entendidas como herramientas destinadas a sujetos de derecho. En este sentido, como señalaron Ariel Wilkis y Martín Hornes en su estudio sobre la monetización de las políticas sociales durante el kirchnerismo (“Negociando la inclusión al mercado de consumo: Los programas de transferencias condicionadas de dinero y el orden familiar”, en *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, 2017), las transferencias monetarias condicionadas pasaron de ser entendidas como instrumentos de una “política de contención” para evitar un deterioro aún mayor de las condiciones de vida, a ser instrumentos de una “política rehabilitante” a través de la cual se buscaba incluir a los sectores populares ampliados en el mercado. Es por ello que para los gobiernos posneoliberales el incremento del consumo popular fue entendido como una señal de éxito de las políticas sociales y económicas, aun cuando este proceso de inclusión estuviera atravesado por múltiples contradicciones y no fuese sostenible en el largo plazo.

De igual forma, muchas de las políticas destinadas a las poblaciones indígenas en el posneoliberalismo estuvieron ancladas en un marco jurídico neoliberal. Tal como ha sido extensamente estudiado, uno de los principales límites del multiculturalismo neoliberal es que al presentar a las poblaciones indígenas como sujetos ahistóricos perpetuaba las diferencias económicas y sociales existentes. Sin embargo, a diferencia del multiculturalismo neoliberal, las políticas posneoliberales destinadas a los pueblos indígenas fueron en su mayoría concebidas como medios dirigidos a ampliar la participación social, económica y política de estos grupos (Claudia Briones, “Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la ‘nacional y popular’ de la última década”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 2015). Por último, cabe destacar que así como durante el neoliberalismo las políticas sociales se caracterizaron por la focalización en el individuo y la

tercerización de la asistencia en las ONG, durante el posneoliberalismo se produjo una recentralización de la política social en manos del Estado y un mayor protagonismo de los movimientos sociales como destinatarios y sujetos centrales en la aplicación de las mismas a nivel territorial. Sin embargo, como veremos a continuación, la consolidación del modelo extractivista fue socavando y limitando los aspectos más radicales de esas políticas de inclusión.

¿Qué dinámicas emergen en estos contextos simultáneos de desplazamiento ligado al avance del agronegocio y la inclusión promovida por el Estado? ¿Cómo reaccionaron las comunidades indígenas en Pampa del Indio a estas tensiones entre las dinámicas de inclusión y exclusión?

Pampa del Indio, Chaco

La localidad de Pampa del Indio se encuentra ubicada en el norte del departamento General San Martín, en la provincia del Chaco, Argentina. Conforme los datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001, dicha localidad cuenta con una población de 11.558 habitantes de los cuales más del 50% se reconoce como qom. En términos de distribución espacial puede decirse que la población criolla vive en el casco urbano, mientras que la mayoría de las familias qom habita mayormente en los llamados *parajes* (Pampa Chica, Campo Medina, Campo Nuevo, Lote 4 y Campo Cacique).

Figura 1. Pampa del Indio



Históricamente los grupos indígenas que habitaban en esta zona estaban organizados en bandas y se dedicaban a la caza y la recolección dentro de un territorio definido. Luego del avance del ejército, del arrinconamiento de las poblaciones indígenas y de la incorporación efectiva del territorio de Chaco, se funda la colonia agrícola Pampa del Indio en 1928. Tras la llegada de los colonos, esta zona comenzó a especializarse en la producción de algodón y la cría de ganado. Entre mediados de la década de 1940 y comienzos de la década de 1970, algunas familias indígenas recibieron pequeñas parcelas y herramientas para producir algodón y sementera baja. Paralelamente, los qom eran contratados como cosecheros por los criollos, cuyos campos también solían atravesar para realizar la “marisca” (caza de animales silvestres y pesca, así como también recolección de frutos y miel). En 1996 se produjo un cambio importante cuando un grupo empresario, Unitec Agro SA, compró grandes extensiones de tierras. Algunas eran tierras fiscales, pero otras habían pertenecido a los productores criollos de la zona, quienes se vieron profundamente afectados por las políticas de desregulación y liberalización de la economía. En dichas tierras Unitec Agro SA fundó Don Panos, un establecimiento agropecuario que ocupa más de 100.000 hectáreas entre Chaco y Formosa. En Chaco, el establecimiento linda con los parajes Campo Medina, Pampa Chica y Campo Nuevo, todos ellos habitados por familias qom. Al poco tiempo comenzaron a surgir numerosos conflictos laborales y ambientales entre la empresa y los pobladores. Debido a que la producción era mecanizada y el cerco perimetral ahora impedía la marisca, las familias se vieron obligadas a buscar otras fuentes de sustento. Asimismo, muchos de los habitantes de Campo Medina comenzaron a denunciar problemas de salud derivados de las continuas fumigaciones que realizaba la empresa en sus cultivos.

Paralelamente, en ese tiempo se fueron implementando diversos programas de desarrollo rural y políticas sociales. Desde el 2009 casi todas las familias de la comunidad comenzaron a percibir la Asignación Universal por Hijo para Protección Social (AUH). Según el RENAF (2014), en el NEA el 42% de los ingresos de los núcleos de agricultura familiar eran transferencias del Estado, el 32% se generaba en actividades y servicios extraprediales, mientras que sólo el 27% de los ingresos provenía de actividades y servicios prediales.

Durante esos años también se realizaron importantes obras de infraestructura en la zona. Así, por ejemplo, mientras que en mi primera visita en 2010 la mayoría de las calles eran de tierra, en 2016 casi todo el pueblo había sido pavimentado, al igual que las rutas 3 y 4. Además de los trabajos de pavimentación, los cuales fueron muy importantes para trasladar la producción agropecuaria, se realizaron obras para la provisión de agua corriente en el pueblo y en los parajes rurales. Entre ellas, el acueducto Unitec Agro SA-Servicio de Agua y Mantenimiento Empresa del Estado Provincial (SAMEEP) inaugurado en 2013. Esta obra, cofinanciada por el Estado provincial y la empresa dueña de Don Panos, incluyó la creación de un reservorio de agua en el terreno de la empresa. Este reservorio recibe el agua del río Bermejo, la cual se utiliza tanto para alimentar el sistema de riego de la empresa, como para abastecer a los pobladores. El cofinanciamiento del Estado en este proyecto muestra no solo el apoyo al modelo de producción impulsado por dicha empresa en la región, sino también la convicción por parte del gobierno de que ese modelo, adecuadamente regulado, es la solución para los problemas estructurales de ciertos grupos sociales.

Otras obras importantes fueron la construcción del nuevo edificio para la municipalidad, la casa de las culturas y la nueva sucursal del Nuevo Banco del Chaco. Asimismo, desde el Instituto Provincial de Desarrollo Urbano y Vivienda (IPDUV) se financiaron viviendas y en los parajes rurales se realizaron trabajos de electrificación a través del Programa Provincial de Servicios Agrarios (PROSAP).

Finalmente, durante el período analizado, se construyó el Complejo Intercultural Bilingüe, que permitió a los jóvenes acceder a diversas carreras, contribuyendo a la emergencia de una nueva dirigencia indígena. Es importante señalar que gran parte de los fondos nacionales y provinciales que se utilizaron para realizar este complejo provenían del Fondo Soja Solidaria, que se generó con el impuesto a las exportaciones de soja.

¿Qué dinámicas emergen en estos contextos simultáneos de desplazamiento ligado al avance del agronegocio y la inclusión promovida por el Estado? ¿Cómo reaccionaron las comunidades indígenas en Pampa del Indio a estas tensiones entre las dinámicas de inclusión y exclusión?

Las “ayudas” de ayer y de hoy

En todas mis visitas a Pampa del Indio, la “ayuda”, o su ausencia, surgía como un tema central en mis charlas con las familias qom. En muchas oportunidades al preguntarles sobre su historia personal, los qom señalaban que, a diferencia del pasado, ahora les era “muy difícil conseguir ayuda”. Francisco, un habitante de Campo Medina, me decía al respecto en 2016:

“En el '58, cuando dejamos Misión Laishí y vinimos a Pampa del Indio, la Dirección del Aborigen nos ayudó (...) una institución que le daba ayuda, alambrado, arado, yunca, martillo, tenaza, todas las herramientas para trabajar (...) En ese año ya trabajaba la gente, sembraba algodón, papa y había mucha ayuda. La Dirección del Aborigen llegaba mucho al gobierno. No es igual que ahora que casi no hay ayuda”.

Contrariamente, en otras ocasiones, cuando hablábamos sobre los principales cambios que se notaban en la zona, la mayoría de los qom entrevistados sostenían en 2016 que ya no se veía tanta pobreza como antes porque había más “ayuda” del gobierno. Desiderio, uno de los habitantes de Campo Nuevo, decía lo siguiente:

“Anteriormente la historia es muy triste porque no se conocía ni los bizcochos, nada. La comunidad estaba abandonada. Después del 2000 ahí recién empezaron un poco a aparecer, ahí empezaron algunos a cobrar planes Jefas y Jefes de Hogar. Ahora, en las comunidades ya hay beneficios y ya pueden ayudar a los chicos. Uno tiene familia y alcanza para vestir, algunas cositas, se compran cosas que antes no tenían, por ejemplo, motos, celulares. Antes no era así, nosotros éramos sufridos, pero ahora cambiaron un poquito las cosas. Dan ayudas y se puede alimentar a los chicos, comprar vestimentas para ir a la escuela. Algunos pueden comprar útiles cuando es época de clases, algunos se pudieron comprar un freezer, por ejemplo, algunas cosas. Ya viven más o menos”.

Como puede observarse a partir de los testimonios citados, gran parte de las políticas de inclusión supuso, durante el período analizado, la incorporación al mercado de estos grupos, aunque no necesariamente en tanto productores o mano de obra rural. De esta forma, si bien esa política rehabilitante les permitía acceder a un cierto flujo de dinero e incrementar su consumo de bienes, no necesariamente facilitaba la reincorporación de estas familias a la producción agrícola.

A ese cambio en las “ayudas” del gobierno se sumaba que la rela-

ción con los criollos dueños de los campos linderos también se había modificado. Luis contaba:

“[...] Cuando surgió Perón había bastantes sembradíos, en la época de algodón. Cuando entró la provincia [la Dirección del Aborigen] los aborígenes le entregábamos los algodones ahí, los pesaban y nos daban el efectivo. Después, a partir de mayo, junio, julio, la gente armaba grupos de 15 o 20 personas y se iban a mariscar. A la caza del avestruz, porque en esos días valía mucho la pluma y de otros animales que se cazaba y vendía la piel. El recorrido de la zona era por esa estancia grande y por ahí se iban caminando, cruzando campo, monte. El que era mayordomo [cuidador] era muy bueno, un tal García, les permitía a los aborígenes cazar, mariscar, pescar, todo eso”.

De esta forma, aun cuando las familias indígenas percibiesen un ingreso por alguna de las políticas sociales, la disminución en los empleos rurales por la tecnificación del modelo de producción hegemónico y la imposibilidad de continuar con la marisca por los nuevos cercamientos generaron una creciente incertidumbre. Esta se asociaba también a la creciente inflación que se había comenzado a generar en la Argentina a partir de 2008. Como explicaba Simón, habitante de Campo Medina, en ausencia de otras políticas, la vulnerabilidad estructural que afrontaban las familias no parecía disminuir.

“Lo que estamos viendo ahora es que la ayuda social, nosotros no estamos en contra, pero el gobierno tiene también la obligación de hacer algo en las casas, así al menos podemos plantar mandioca, batatas, algo más. Además, no es suficiente, la cuenta de electricidad se lleva la mitad de la ayuda social, esa es la realidad”.

Además de la incertidumbre generada por la ausencia de políticas que les permitiesen asegurar su subsistencia en el largo pla-

zo, muchos entrevistados sostuvieron que los beneficios sociales y los programas de desarrollo no alcanzaban a cubrir a todos los miembros de la comunidad. En parte eso se debía a la falta de acceso a la información y a la discrecionalidad con la que muchas veces se obtenían los mismos. En este sentido, varios habitantes de Pampa del Indio mencionaron que los proyectos que ellos obtenían a través de las instituciones estatales dependían de los vínculos personales que lograban establecer con los representantes del Estado. En una reunión que mantuve en 2016 con los representantes de tres organizaciones indígenas de Pampa del Indio, uno de los miembros sostuvo:

“Cuando llega la época de hacer huerta, los del INTA proponen que vayan a retirar semillas. Pero lo han hablado con algunos dirigentes nomás. Cuando estamos en asamblea nunca fue el INTA a proponer eso, sino que cuando se encuentra con alguien. Porque son conocidos, con tal o cual. Por cruce, así nomás te lo dicen en el pueblo. Pero hay días que nosotros tenemos reuniones, asambleas en Campo Medina y ellos nunca se acercan a proponer eso. Se viene diciendo que a la gente no le gusta el tema de hacer siembra, sin embargo, lo que pasa es que no es fácil conseguir semillas [...] Y todo lo que se viene logrando es producto de las luchas, con el gobierno hay convenios, pero todos incumplidos. El gobierno nunca te resuelve las cosas a voluntad, sino que siempre es por intermedio de una lucha. Y lo que siempre hacemos es interrumpir la vía de tránsito. Esa es la única forma de que te escuchen”.

Este relato también señala que las políticas de inclusión posneoliberales requerían a nivel local de la organización y lucha persistente de las comunidades que, en muchos casos, se corporizaba en marchas, cortes de rutas y acampes.



Derecho a ser escuchados

Durante el período posneoliberal, las políticas sociales, además de caracterizarse por la inclusión de los sectores populares al mercado, se destacaron por el mayor protagonismo del Estado y de los movimientos sociales, así como también por un desplazamiento de las ONGs, las cuales habían tenido un rol protagónico durante el neoliberalismo.

Charlando una tarde con Marta, miembro de una ONG que trabaja en Pampa del Indio, me comentó que en los últimos años los líderes de las organizaciones indígenas habían logrado entablar un diálogo directo con las autoridades provinciales y nacionales. Esto, según ella, había modificado en parte la relación que históricamente la ONG había establecido con los miembros de las comunidades. Sus palabras fueron las siguientes:

“La lucha que han hecho en estos años en diálogo directo con el Estado, les ha enseñado toda la burocracia, la gestión de los proyectos. Vos estabas en una reunión para proponer un proyecto y ellos te decían: ‘No, esperá’, y llamaban directo al gobernador. Tenían teléfono directo con el Coqui [Capitanich], con los ministros. De hecho, ahora quieren hablar con el jefe, no con otros”.

En mis conversaciones con varios integrantes de las organizaciones, estos mencionaron que ahora tenían contacto con las autoridades nacionales y provinciales. A ello atribuían que obtenían proyectos más grandes que los que usualmente habían recibido a través de las ONGs. Esta razón en muchos casos era expuesta como la causa por la cual las comunidades habían comenzado a desconfiar de las ONGs. El diálogo directo con el gobierno, sin embargo, no garantizaba automáticamente la llegada de los proyectos o de las “ayudas”. Es por ello que, según los qom, muchas veces era necesario salir a reclamar a la ruta 3. Esta otra forma de relacionarse con el Estado la explicaba Carlos con sus palabras de la siguiente manera:

“En el año 2002 el compañero Mártires –quien fuera líder de la Unión Campesina– tuvo que organizar a las familias en busca de la ayuda necesaria para la producción. Entonces ahí se organiza, tuvimos que ir a una movilización para pedirle al gobierno lo que necesitamos. Entonces en el 2005, después de mucho, pudimos recibir combustible del gobierno provincial. En el 2006, 2007, 2008 pudimos conseguir un subsidio nacional [...] Del 2009 en adelante, en el 2010-2011 tuvimos una movilización para pedir más ayuda porque cada vez se agravaba la necesidad de no tener las ayudas necesarias para mantener a las familias. [...] El gobierno te dice a todo que sí, pero después se atrasa mucho, entonces tenemos que ir a una movilización para que el gobierno nos dé lo que nosotros pedimos. No es solo el tema de producción, es el tema de agua, de viviendas, de salud. Y siempre es así, con notas, con petitorios, y nunca reconocen los derechos, tenés que salir a la ruta para que te atiendan y siempre nos tratan así”.

De manera similar, Georgina sostenía:

“En el 2012 cuando estaba Mártires sacábamos mucha ayuda, pero no eran regalos del gobierno. Lo que conseguimos fue por la

El dialogo directo con el gobierno, sin embargo, no garantizaba automáticamente la llegada de los proyectos o de las “ayudas”. Es por ello que, según los qom, muchas veces era necesario salir a reclamar a la ruta 3.



lucha, reclamando por nuestros derechos siempre. Mientras que nosotros reclamamos por nuestros derechos en el tema de agua, vivienda, salud, educación, se hizo justicia. Como le decía, nosotros siempre reclamamos por nuestros derechos, no salimos a pelear, nosotros reclamamos por nuestros derechos”.

Como señalan Carlos y Georgina, las políticas sociales, aun cuando muchas veces eran enunciadas como “ayudas”, habían comenzado a ser concebidas por ellos como derechos. Ahora bien, esos derechos asociados a las políticas de inclusión debían ser continuamente negociados, lo cual en muchos casos suponía realizar diferentes manifestaciones. Es importante considerar aquí que la aceptación o no por parte del Estado de esta forma de negociación variaba según la coyuntura política. Así, mientras los cortes de ruta permitieron obtener importantes subsidios y herramientas entre 2006-2012, los mismos fueron fuertemente reprimidos en los años subsiguientes, tendencia que se profundizó a partir del último cambio de gobierno. Hasta mediados del 2016, cuando realicé mi última visita a Pampa del Indio, muchos de los líderes estaban involucrados en juicios civiles y penales por llevar a cabo esas acciones en 2014.

Cambio en las lógicas de representación

El diálogo directo que se había establecido con el gobierno y el rol protagonista que habían adquirido los movimientos sociales generaron importantes cambios al interior de la comunidad. Por ejemplo, en la medida en que la obtención de proyectos y beneficios sociales dependía de las habilidades negociadoras de los diferentes líderes, así como de la capacidad de las organizaciones para presionar a las autoridades, las divisiones en Pampa del Indio se multiplicaron. En este sentido, Esteban, un miembro de la Comisión Zonal de Tierras, decía en 2016:

“Estamos trabajando particular [de forma independiente], estamos trabajando directamente con el gobierno. ¿Sabés por qué? No somos iguales como dirigentes. El gobierno a veces no está de acuerdo con la gente de la Unión Campesina y por eso los miembros de nuestra asociación piensan que pierden tiempo de trabajar, de hacer algo en su casa si seguimos con la Unión Campesina. Entonces ellos manifestaron [decidieron] que debíamos trabajar particular. Sabemos que la política es otra, tenés que entender, saber trabajar con la política”.

Asimismo, el fortalecimiento de las organizaciones indígenas supuso un debilitamiento en el poder de los delegados locales del Instituto del Aborigen Chaqueño (organismo que suplantó a la antigua Dirección del Aborigen). Alfonso, un empleado de la delegación de Pampa del Indio, comentaba lo siguiente:

“Las organizaciones van directo al gobierno a cortar la ruta y cuando consiguen algo se lo dan a las organizaciones, no pasa por el IDACH. Ellos tienen personería jurídica, ya pueden solicitar una ayuda a la provincia, a la Nación, a otras instituciones y naciones, a

cualquiera que quiera ayudar. [...] Los presidentes de las organizaciones te dicen: ‘No, ustedes no son delegados de acá, así que vayan nomás porque no los va a recibir la gente’. En estos tiempos cada cual se adueña de su grupo [...], la plata ya no pasa por acá; si, por ejemplo, solicitan al INAI un proyecto, ya no pasa por acá. Es como que acá nosotros [que] somos la madre de lo que es la Ley del Aborigen, y resulta que somos los que menos enterados estamos [...]. Es como que nosotros estamos sin saber cómo crían a los hijos”.

Comentarios finales

Las percepciones de los qom de Pampa del Indio en Chaco nos permitieron comenzar a indagar las dinámicas que emergieron entre las comunidades indígenas rurales y el Estado durante la etapa posneoliberal. En primer lugar, puede sostenerse que el período posneoliberal se caracterizó por el intento de reconstituir las relaciones sociales entre el Estado y un sector popular ampliado. En este sentido, se observaron mejoras en el nivel de vida de los grupos que habían sido más duramente perjudicados por el neoliberalismo. Además, el nuevo diseño de las políticas sociales y de desarrollo supuso un fortalecimiento de los movimientos indígenas rurales, que se constituyeron en los principales agentes a través de los cuales se gestionaron aquellas, en clara distinción con respecto a los canales tradicionales.

Sin embargo, la decisión de promover la consolidación del modelo extractivista impidió generar una política integral que sirviese para garantizar la inclusión social en el largo plazo. Los proyectos de inclusión y transformación social no pueden limitarse a una mayor redistribución porque, aun cuando la ampliación del acceso a bienes y servicios es muy importante, ello no altera sustancialmente los mecanismos por los cuales se reproducen las desigualdades. De igual modo, si bien durante el período posneoliberal las políticas sociales dejaron de ser concebidas como políticas destinadas a individuos carentes, para pasar a ser entendidas como herramientas destinadas a sujetos de derecho, en la práctica la implementación de esos derechos siguió requiriendo de una continua movilización y lucha por parte de las comunidades indígenas. En este sentido, los gobiernos posneoliberales no lograron transformar las condiciones estructurales para satisfacer las demandas históricas de los grupos indígenas.

Además de los textos mencionados, para este artículo se consultó el trabajo “La intervención del Estado en lo social y modelo agroalimentario en la Argentina posneoliberal”, de Celeste Ambrosi, en *Estado & comunes* (2018).



Durante el período posneoliberal, las políticas sociales dejaron de ser concebidas como políticas destinadas a individuos carentes, para pasar a ser entendidas como herramientas destinadas a sujetos de derecho.

UNA MIRADA SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LAS POLÍTICAS DE DESARROLLO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL NORTE ARGENTINO

A CONTRAMANO DE LAS MIRADAS QUE LAS CONSIDERAN OBJETO DE CARIDAD, DIVERSAS COMUNIDADES GUARANÍES DE SALTA Y JUJUY SE IMPLICARON EN LAS INICIATIVAS FINANCIADAS POR ORGANISMOS INTERNACIONALES. CONTACTOS DIRECTOS, MAYOR PARTICIPACIÓN DE LOS REFERENTES Y MENOS INTERMEDIARIOS FUERON ALGUNAS DE LAS CARACTERÍSTICAS DE ESTE NUEVO PROTAGONISMO.

por NATALIA CASTELNUOVO BIRABEN. *Doctora en Antropología Social y Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Es investigadora del CONICET y docente de grado en la Universidad de Buenos Aires y de posgrado en el IDES-IDAES, Universidad de San Martín*

por EDUARDO SORIA. *Dirigente guaraní del Departamento San Martín. Fue delegado del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, y coordinador zonal del Componente de Atención a la Población Indígena, PAGV, Ministerio de Desarrollo Social y BID (1999-2005). Actualmente es docente de la Tecnicatura en Desarrollo Indígena y empleado de la Municipalidad de Tartagal*





Agricultor guaraní en su cerco, Campo Blanco, Aguaray. Foto: Natalia Castelnuovo.

El presente texto retoma una serie de conversaciones mantenidas por los autores a lo largo de 13 años. Algunas de las ideas aquí volcadas fueron registradas en cuadernos de campo, otras grabadas y también las hubo que surgieron a partir de un intercambio epistolar. Las impresiones y los fragmentos seleccionados responden a distintos momentos de nuestras trayectorias, al mismo tiempo que refieren a distintos lugares y tiempos. Nuestra intención es dar cuenta de ese proceso de intercambio y reflexión sobre las políticas de desarrollo para los pueblos indígenas. Seleccionamos ciertos acontecimientos por considerarlos especialmente significativos al momento de comprender las formas en que los pueblos indígenas fueron relacionándose con las políticas de desarrollo implementadas en la región. Al mismo tiempo, nos interesó dejar al descubierto cómo esos pensamientos aparecieron anudados a ciertos procesos sociopolíticos y económicos que tuvieron lugar en el norte argentino. La cuestión, en definitiva, es reflexionar en torno a las posibilidades reales de que los pueblos indígenas asuman el control de sus propias vidas.

Eduardo Soria nació en Yacuy, la comunidad guaraní más densamente poblada del Departamento San Martín, provincia de Salta. Sus abuelos llegaron a la zona en el mes de noviembre del año 1935, provenientes de una comunidad en Paraguay amenazada por la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-35). Como muchas otras familias afectadas por la guerra, los Soria se vieron obligados a abandonar su comunidad y, luego de un largo deambular, eligieron afincarse en la margen norte del río Yacuy, constituyendo un primer agrupamiento, al que fueron incorporándose otras familias que llegaban a causa de la guerra y con esperanza de encontrar trabajo en la Argentina (de ahí que se conozca al país con el nombre de *mbaaporenda*, que en guaraní significa lugar de trabajo). En ese lugar privilegiado situado en las orillas del río, las familias encontraron –como recordó Eduardo– un espacio adecuado donde vivir con tranquilidad. Cabe destacar que en Yacuy –así como en otras comunidades guaraníes de la región– los franciscanos entregaron a la comunidad un título de tierra en donación, que actualmente la provincia de Salta se encuentra tramitando como título comunitario definitivo. Yacuy ocupa una superficie de 1.000 hectáreas. Tuyunti y Caraparí fueron las otras comunidades que recibieron un título como donación. Sin lugar a duda, la situación de la tierra comunitaria es la principal fuente de preocupación de esta y muchas otras comunidades del Departamento San Martín. Muchos indígenas afirman que recién cuando sus tierras sean reconocidas por medio de títulos de propiedad comunitaria, ellos podrán tener un mayor control sobre sus proyectos de vida.

En paralelo a las relaciones que las organizaciones indígenas del norte empezaron a tejer con las agencias internacionales y de desarrollo, dirigentes y comunidades del pueblo guaraní de Salta y Jujuy iniciaron un proceso para constituirse como una organización panguaraní en la Asamblea del Pueblo Guaraní, inspirada en su homóloga de Bolivia.

La producción de “organizaciones indígenas”: el papel de las agencias estatales y multilaterales

A mediados de la década de los noventa el cólera azotó gravemente algunas regiones del norte argentino y con ello se abrió una puerta para que organizaciones indígenas entablaran sus primeros contactos y relaciones con representantes de organismos internacionales. Algunos dirigentes de comunidades y pueblos del Departamento San Martín que estaban preocupados por esta epidemia decidieron organizarse para emprender acciones conjuntas y constituyeron así la organización interétnica denominada Consejo de Caciques de los Siete Pueblos. En esa época, Eduardo trabajaba como administrativo en la Secretaría de Acción Social de la Municipalidad de Tartagal, cabecera departamental. Fue entonces que, al tomar conocimiento de la visita de una representante del Banco Mundial a Tartagal, miembros del Consejo pudieron entrevistarse con ella. Eduardo rememoró cómo fueron esos primeros encuentros:

“Los primeros contactos a nivel institucional fueron con el Banco Mundial y en especial por el tema de esa época, cuando azotaba la enfermedad más grande llamada cólera y es ahí donde se unieron los Consejos de Caciques, es decir de los siete pueblos. Había una representante del Banco que atendía el tema del cólera y trajo financiamiento para los municipios; más que todo para realizar pozos de agua, un poco para tener líquido para consumo en las comunidades y por esa razón se hizo presente la misión esa. Después, cuando llegó el financiamiento, muchos pozos no se ejecutaron y si se hizo pozo nunca han tenido un pozo como corresponde; toda salada el agua. Fue un proyecto que manejaban los municipios. Y ahí donde fracasó, digamos, algunos proyectos encarados al comienzo por el Banco Mundial. Por supuesto porque no hubo participación de los dirigentes indígenas para ver a qué distancia está el agua, que ellos son conocedores de su situación, y sacar buenas aguas y dejar establecido que sí o sí dure una eternidad para poder tener buen consumo de agua. Pero lo importante fue que en la visita de la representante del Banco a Tartagal tomamos contacto y pudimos expresar como sea la inquietud y los problemas que teníamos los caciques en ese tiempo. Permitted plantear la entrevista directamente con representantes del Banco Mundial y plantearle personalmente los distintos pueblos las necesidades no solo de salud, sino en todo, en términos integrales. Ahí surgieron los primeros contactos. Y eso sirvió mucho, impactó bastante porque había un poco de que sí o sí la gente necesitaba capacitación en distintas cosas. Y entonces ellos entendieron que tendrían que tomar un contacto mucho más cercano a través del Banco Mundial realizando una capacitación para dirigentes, para los caciques y dirigentes

indígenas y así fue que se planteó un taller. Y ahí es donde surgió una propuesta de hacer talleres locales y regionales, pero con la coordinación del Ministerio de Desarrollo Social en esa época, a través de CENOC, que es el Centro Nacional de Organizaciones de la Comunidad”.

El CENOC fue un centro destinado al tercer sector que contempló un espacio para los pueblos indígenas, alentando su organización y participación en el desarrollo a través de su capacitación en la formulación de proyectos. En el año 1996, este organismo del Estado lanzó un Programa de Capacitación para las poblaciones indígenas de la Argentina, enfocado en la región NEA, y en particular en las provincias de Salta y Jujuy. Este programa, que se financió mediante una donación del Banco Mundial enmarcado en un fondo para el Desarrollo Institucional, fue percibido por Eduardo y otros caciques como una posibilidad para capacitarse en las “gramáticas” de los proyectos de desarrollo y de vincularse con personas allegadas al mundo de las agencias y políticas de desarrollo para pueblos indígenas. Este fue el inicio de una nueva etapa marcada por un relacionamiento más directo entre agentes de desarrollo internacional y los pueblos indígenas. Varios miembros del Consejo asistieron a los talleres que giraron en torno a los siguientes temas: fortalecimiento y organización de la sociedad civil; asesoramiento en gestión de personerías jurídicas; ciclos de los proyectos (formulación, seguimiento, rendiciones), etc. Conversamos sobre esta experiencia con Eduardo, quien me contó:

“Cuando se lanzaron los talleres a nivel local fue Tartagal, Mosconi, Pocitos, Aguaray y, después, se hacía otro en Embarcación... Focalizábamos la zona de talleres locales. Los talleres fueron financiados por el Banco Mundial a través del Ministerio de Desarrollo Social y los monitoreaba el CENOC. Se hizo eso con participación de dirigentes, caciques, docentes indígenas y no indígenas. En ese tiempo no había docentes pero sí había auxiliares. Los talleres estuvieron a cargo de un ingeniero agrónomo que era el director de la ONG Asociación para el Desarrollo (ADE); un abogado conocido nuestro que es de Tartagal dio las capacitaciones en derecho y después, a nivel de ciclo de proyectos, habíamos elegido a una antropóloga. Se hablaba de defender sus derechos, por un lado, y poder defender lo que es un proyecto. Bueno, los recursos naturales ya se venían preservando de años así que eso no hacía falta tanto. Pero sí hacía falta lo que es un poco el derecho en ese tiempo para aplicar en defensa de esos recursos naturales. Ahí se conocieron muchos dirigentes, tanto a nivel representantes comunales como presidentes vecinales en ese tiempo, y, luego, los caciques. Así que ahí se conocieron más y así se comenzó a trabajar en los talleres. Se hicieron dos o tres talleres continuos en Tartagal, después

otro en Embarcación y uno a nivel regional donde se sacaron las conclusiones definitivas a nivel NOA. Esa presentación fue directamente al Ministerio de Desarrollo Social. Fue un trabajo bastante lindo y hay cartillas, materiales editados por el CENOC y el Ministerio de Desarrollo Social”.

En paralelo a las relaciones que las organizaciones indígenas del norte empezaron a tejer con las agencias internacionales y de desarrollo, dirigentes y comunidades del pueblo guaraní de Salta y Jujuy iniciaron un proceso para constituirse como una organización panguaraní en la Asamblea del Pueblo Guaraní, inspirada en su homóloga de Bolivia. Eduardo había sido invitado a participar, ya que tenía vínculos con varios dirigentes jujeños, como consecuencia de su representación como suplente en el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe –Fondo Indígena–. En ese marco de reuniones entre dirigentes guaraníes, Eduardo recordó cómo fue la antesa- la de uno de los programas más significativos para los pueblos indígenas del Departamento San Martín y, a su modo de ver las cosas, de la región. Nos referimos al Componente de Atención a la Población Indígena, más conocido por sus siglas CAPI. Este programa, que se implementó entre 1998 y 2005, formó parte del Programa de Atención a Grupos Vulnerables surgido en el marco de un convenio suscrito en 1998 entre el Ministerio de Desarrollo de la Nación y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). El CAPI se distinguió de muchos otros programas que lo

antecedieron y sucedieron y esto tuvo principalmente que ver con que se desarrolló específicamente en áreas de alta concentración de población indígena en las provincias de Salta, Jujuy, Chaco y Formosa y, además, con el hecho de que los pueblos indígenas –a través de sus organizaciones regionales y locales, organizaciones de productores, cooperativas y comunidades– jugaron un papel central en su implementación. Decía Eduardo: *“En esa época que te estoy hablando se convocó un encuentro en Jujuy. Viajamos en colectivo representantes guaraní de toda la zona de Salta y fuimos a hablar un poco de lo que es el principio del guaraní y cómo organizarnos como pueblo guaraní. En ese tiempo estaban participando muchos representantes que se llaman caciques y que en realidad para nosotros son mburuvichas: las autoridades de las comunidades. Fuimos para ver cómo podíamos llevar adelante nuestro solo bloque de unidad guaraní en Argentina. Como siempre en las instituciones internacionales hay una relación que el Banco Mundial quiere hacer con uno y si el BID no está haciendo nada, es como si fueran competencia. Y ahí en una asamblea guaraní, en Jujuy, es donde me presentaron como referente, donde conocimos a John Renzo, que es representante y consultor del BID. Es ahí donde, digamos, comenzó el diálogo para que también se extendieran algunos programas a nivel de Banco Interamericano de Desarrollo. A esa reunión yo había sido también invitado a través de la Herminia Pasa, una hermana coya que en ese tiempo estaba ahí y con quien yo tenía relación porque en ese*

“Una de las primeras cosas que le planteamos al consultor del BID fue que queríamos que el programa no fuera canalizado a través de instancias provinciales y/o municipales. Para nosotros era importante que el programa llegara a la gente”.



tiempo era suplente del representante indígena ante el Fondo Indígena. Entonces, como hubo ya relación de antemano, me presentó a John Renzo y ahí él me pidió si podía participar en la asamblea nuestra de Salta. Él mismo quería participar y lo llevamos. Me acuerdo cuando se presentó él y después plantearon las propuestas los representantes guaraní, los caciques, digamos, los mburuvichas. Se planteó mucha cosa y a partir de ahí es donde surgió la idea de una participación de un proyecto del banco, del BID, para las comunidades indígenas. Entonces, es ahí donde John Renzo se comprometía con los mismos dirigentes que sí iba a implementar un proyecto específico para las comunidades, directamente con las comunidades. Gracias a ese contacto, es ahí donde se abrió la puerta para Salta también y por esa razón es que siempre voy a tener en mente a Jujuy; ellos fueron los que nos dieron la posibilidad de un contacto mucho más allá. Es ahí donde conocí al consultor John Renzo y siempre nos veíamos y tomamos buenos contactos y se hizo el proyecto de CAPI. Por supuesto, después manejado por el Ministerio de Desarrollo Social. Pero ya de antemano, había que organizar varias cosas como para un poco tener un referente de quién podía recibir los proyectos. En ese tiempo era el Consejo de Caciques. Así, digamos, fue el proceso de contacto a nivel de los organismos internacionales”.

A través del CAPI se financiaron más de veinticinco proyectos en el Departamento San Martín, que implicaron desde la realización de capacitaciones sobre diversos aspectos hasta obras

de infraestructura comunitaria y productiva (tanques de agua, salones multiuso, aulas de escuela, baños, etc.). La Organización de Apoyo (ODA) del Departamento San Martín atendió a un total de 55 comunidades (22 guaraníes, 21 wichís, 4 chanés, 4 chorotes, 2 qom y una chulupí). Dentro del CAPI, las ODAs eran las responsables de realizar las actividades de promoción, capacitación y apoyo de los proyectos. Con el fin de que las organizaciones indígenas pudieran asumir un mayor protagonismo en el CAPI fue necesario que el Consejo de Caciques de los Siete Pueblos llevara adelante un proceso de organización y de gestión de su personería jurídica, una cuenta bancaria y un estatuto. Su formalización y reconocimiento ante el Estado fue un primer paso indispensable para establecer el convenio en el marco del programa y consolidarse como la organización indígena responsable de la implementación del programa a nivel departamental, sin la mediación de gobierno local, provincial y/o de ONGs.

Teniendo en cuenta los anteriores aspectos, fue que me interesé por conocer qué de toda esta experiencia resultaba más significativo para Eduardo.

“Una de las primeras cosas que le planteamos al consultor del BID fue que queríamos que el programa no fuera canalizado a través de instancias provinciales y/o municipales. Para nosotros era importante que el programa llegara a la gente. Queríamos evitar que los fondos terminaran a mitad de camino y que no llegaran a las comunidades. Por eso propusimos una metodología que para mí fue excepcional: las propias comunidades y organizaciones administrarían los fondos del programa. Esto suponía romper con representaciones muy instaladas en la sociedad salteña de que los indios no somos capaces, que no estábamos preparados, que somos vagos, ignorantes. Incluso cuando no sabíamos, demostramos que podemos aprender a manejar una cuenta bancaria, realizar trámites ante la AFIP, rendiciones de balances, etc. Para mí es importante poder trabajar desde nuestra propia visión. Hacer un relevamiento de la situación de las comunidades y a partir de ahí plantear un proyecto según qué es lo que quieren ellos. Así trabajamos y fue muy buena la experiencia del CAPI porque se respetaba la decisión de la gente. Porque si en realidad uno formula un proyecto tiene que ser de las comunidades y no en forma individual, que eso es lo que complica mucho del planteo del Estado. Por ejemplo, beneficios individuales de los subsidios; eso perjudica lo que es nuestro principio que es el trabajo solidario, lo que llamamos nosotros trabajo en minga: todos trabajan y todos se ayudan entre ellos y la producción se distribuye. [...] Nosotros estuvimos trabajando para abrir posibilidades mucho más grandes, para que las comunidades directamente recibieran los proyectos sin intermediarios. Eso es lo principal. Hoy ya hay gente preparada en distintas profesiones, tanto en salud, educación, producción. Por donde mires hay técnicos indígenas. Nosotros queremos que los proyectos se implementen con equipos técnicos indígenas”.



ONGs: intermediarias privilegiadas en las políticas de desarrollo

En las políticas de desarrollo destinadas a los pueblos indígenas de la región, algunas organizaciones no gubernamentales (ONGs) se fueron consolidando como agentes legítimos en la implementación de diversos proyectos y programas y en la mediación entre agencias estatales, agencias de cooperación y poblaciones locales (indígenas y criollas). Su papel de intermediarias forma parte de un campo de acuerdos, disputas y tensiones con las organizaciones indígenas y criollas. Las primeras acciones de estas organizaciones se registran en la provincia de Salta en la década de los ochenta, si bien en los setenta ya se habían llevado adelante proyectos de desarrollo productivo en el marco de un programa impulsado por misioneros anglicanos. Lejos de ser nuestra intención en este ensayo analizar la presencia y actuación de las ONGs en el Chaco salteño, nos interesa poner de relieve algunos aspectos que hacen a las contradictorias, ambiguas y, en ocasiones, confrontativas relaciones entre indígenas y miembros de las ONGs que permean las políticas de desarrollo. Eduardo considera:

“Que sean las organizaciones indígenas y las comunidades las que llevan adelante los proyectos es fundamental. Cuando fue lo del CAPI recuerdo que esto impactó bastante porque... estaban muchas ONGs para poder ocupar la coordinación. Uh, yo tuve bastante crítica de los de las ONGs donde algunos de las ONGs se acercaron y me dijeron que estaba bien y que estaban disponibles para cualquier cosa que pudiera surgir y que pueda fortalecer el proceso del proyecto. Y algunos directamente se enojaron, por supuesto, porque la gente sacó a las ONGs de esa reunión porque en realidad era para los pueblos indígenas quien debía decidir quién iba a ser el coordinador y los promotores locales indígenas”.

Para Eduardo es importante que las organizaciones indígenas tengan más participación en las políticas de desarrollo que las ONGs gestionan ante distintas agencias de cooperación. A su modo de ver, las organizaciones indígenas deben ser consultadas sobre las distintas políticas emprendidas por las ONGs. Las relaciones de desigualdad existentes entre indígenas y miembros de ciertas ONGs que Eduardo registra, en ocasión de un encuentro organizado por agencias de cooperación alemanas,

dejan al descubierto las dificultades que se perciben cuando se trata de incorporar una mirada indígena en las políticas de desarrollo. Su crítica pone de relieve que las políticas de desarrollo deben ser vistas como algo distinto de la “caridad” y la “ayuda” y, además, denuncia la manipulación que ejercen ciertas ONGs para asegurarse una adecuada representación de su accionar ante las agencias de financiamiento:

“Nosotros durante un tiempo íbamos con dirigentes de acá a encuentros que se hacían en Formosa y donde estaban los organismos cooperantes: Pan para el Mundo y Misereor. De Argentina estaban Fundapaz, Endepa, Asociana, más la gente seleccionada por ellos: representantes, dirigentes. Y a mí me invitó Volker. Era para ver cómo avanzar en el tema de cooperación que hace Pan para el Mundo y Misereor. Eso me había dicho un técnico de Fundapaz. Fue dura la reunión. Había gente de Santa Fe, de Chaco, de Formosa, Salta y Jujuy. Porque ahí llevaba la iglesia a quien le defiende. Muchos dirigentes y representantes responden a los intereses de las ONGs que les dicen qué deben decir ante los agentes de cooperación. Esa vez la gente decía de Endepa y Fundapaz: ‘me ayuda bien’. Entonces, lo primero que se planteó fue que hubiera reuniones por separado de las ONGs, o sea, que hubiera entre las organizaciones de base indígenas y campesinas y los organismos de cooperación por separado. Para que no hubiera temor por expresarse sobre la situación. Yo planteé ahí que de años de las ONGs nunca se prosperó ni se conocía qué proyectos había de Fundapaz ni de Endepa. Había que buscar cómo integrar o dar participación a la gente de la comunidad dentro de las ONGs. Yo escuchaba que decían ‘los de Endepa me ayudan’ y yo los hice cambiar la idea que tenían. Endepa, semejante oficina en Formosa tienen, con teléfono y computadoras, y la gente contaba que ni le prestaban el teléfono. Y nosotros nada. ‘¿Así decís que te ayudan?’, les preguntaba yo cuando contaban esto. Todos salieron a favor mío, con mi propuesta. Esto lo hablé en la reunión de nosotros. Ahí lo que se propuso fue que los delegados indígenas también integren a Fundapaz y Endepa, que empiecen a trabajar a la par en las comunidades, que no sea obra de caridad o donación como se hacía y que se trabajara con proyectos de desarrollo”.

“Nosotros estuvimos trabajando para abrir posibilidades mucho más grandes, para que las comunidades directamente recibieran los proyectos sin intermediarios. Eso es lo principal. Hoy ya hay gente preparada en distintas profesiones, tanto en salud, educación, producción. Por donde mires hay técnicos indígenas. Nosotros queremos que los proyectos se implementen con equipos técnicos indígenas”.

El protagonismo de los pueblos indígenas

A modo de cierre, nos interesa enfatizar la importancia de incorporar la participación de los pueblos indígenas en las políticas de desarrollo. Lo cual supone además de garantizar las condiciones para una correcta participación, proveer a las personas de adecuada información para que sean ellos mismos los que evalúen las políticas. Consideramos de suma relevancia que las distintas gramáticas y políticas de desarrollo puedan moldear y ajustar sus lógicas y racionalidades a las formas y modos de ser indígenas. Entendemos que se trata de un gran desafío; en principio porque supone revisar conceptualizaciones que creemos universales (como, por ejemplo, la noción de tierra basada en la propiedad privada e individual y su eficacia cuantificada en términos productivos) y, en segundo lugar, porque conlleva plantear que otras valorizaciones y formas de jerarquizar el mundo social son posibles. Reconocerles la capacidad de acción y reflexión para definir sus propios modelos de desarrollo es, a nuestro modo de ver, un paso fundamental en el camino para que los pueblos indígenas tengan control de sus propias vidas.

Para el artículo, se contó con la siguiente bibliografía: “Guerreros y luchas por el territorio indígena: memorias de mujeres indígenas del noroeste argentino”. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria* (2017), y *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noroeste argentino* (2015), ambos de Natalia Caste-
Inuovo Biraben.





DESDE LA COSMOVISIÓN MAPUCHE, LA RECUPERACIÓN DE TIERRAS ANCESTRALES ES UNA PRÁCTICA LEGÍTIMA, QUE CUESTIONA CONSENSOS NATURALIZADOS EN LA VISIÓN OCCIDENTAL. AL RESPONDERLES CON VIOLENCIA Y ESTIGMATIZACIÓN, EL ACTUAL GOBIERNO LOS DESCONOCE NO SOLO COMO ACTORES POLÍTICOS SINO TAMBIÉN COMO SUJETOS DE DERECHO.

CONTRAPUNTOS MAPUCHE DEL EJERCICIO POLÍTICO



POR ANA MARGARITA RAMOS. *Doctora en Antropología Social, Licenciada en Ciencias Antropológicas y Magister en Análisis del Discurso por la Universidad de Buenos Aires. Es docente de la Universidad Nacional de Río Negro e Investigadora del CONICET. Forma parte del Instituto de Investigaciones en Diversidad y Procesos de Cambio (IIDyPC) y del grupo de Estudios Memorias Alterizadas y Subordinadas*

Los parlamentos autónomos han sostenido un ejercicio de la desobediencia con el propósito de cuestionar los escenarios políticos en los que sus conocimientos del mundo, sus formas de vincularse con el territorio y sus modos de “ser juntos” suelen ser criminalizados.

Política I

Los pueblos indígenas han defendido, en distintas geografías y tiempos, ciertos principios fundamentales de su hacer político: la pluralidad, la autonomía y el derecho a la desobediencia. Pero mi participación como antropóloga, situada en la especificidad de los procesos de movilización y lucha del Pueblo Mapuche, me lleva a pensar esos principios desde una perspectiva particular, esta es, la de las organizaciones y comunidades mapuche con las que he compartido distintas actividades y acciones.

Puesto que solo a través de esas actividades y acciones los actores revelan aquellos relatos particulares en los que adquieren sentido sus proyectos políticos, empezaré esta reflexión con un breve fragmento etnográfico sobre un parlamento o *trawn* realizado en algún lugar en el transcurso de los últimos años:

Esa tarde era la “junta”. Personas provenientes de distintos sitios de la Patagonia iban llegando a la comunidad haciendo dedo, en autos particulares o en colectivos de línea. En la cocina de la comunidad se iban reuniendo los víveres que cada uno de ellos traía para compartir esos días de reunión, e iban acomodando las “pilchas” –colchones, frazadas y matras– con las que improvisarían sus lugares para dormir. Durante la cena, las charlas informales giran en torno a recuerdos comunes, parientes y conocidos, noticias de los diferentes sitios, anécdotas y chistes; pero también se organizan las tareas para los días siguientes de trabajo. Después del descanso, y justo cuando está por amanecer, todos los presentes se convocan en el sitio en el que la comunidad anfitriona levanta su nguillatun (ceremonia mapuche). Allí usan la lengua mapuche (mapuzungun) para interactuar con pukuifikeche, punewen y pungen (los ancestros y las fuerzas que se materializan en ese lugar). Al terminar la ceremonia, los participantes se agradecen mutuamente los esfuerzos realizados para estar juntos allí y expresan sus deseos para esos días de reunión. Luego, dispuestos en ronda, inician las presentaciones refiriendo a sus antepasados y a sus lugares de pertenencia. Recién entonces irán describiendo los temas que cada uno de ellos y ellas trajeron a ese trawn para la consideración colectiva. Una vez construida esa agenda, todos y todas saben que el parlamento finaliza cuando cada uno de esos tópicos haya sido suficientemente tratado por todos los presentes. El último día se pasan en limpio los acuerdos –estrategias, iniciativas, formas de solidaridad, proyectos o acciones– consensuados entre todos y todas, y posiblemente se redacte colectivamente un documento con aquellas declaraciones, denuncias y reclamos que deciden hacer públicos. Con otra ceremonia se retiran las cañas que conformaron el rewe o altar del nguillatun, y recién entonces, se da por finalizado un nuevo parlamento autónomo.

El parlamento mapuche, tal como fue descrito, es la instancia en la que este pueblo ha organizado históricamente sus acciones e ideas políticas fundamentales. Por un lado, en el parlamento la política surge en el *entre*, es decir, se establece como una relación. El *nosotros* que se construye política y transitoriamente desde el parlamento es siempre un “entre diversos”. Veamos, en primer lugar, los distintos niveles en los que se construye esta noción de pluralidad.

Allí se convocan los espíritus de los ancestros y las fuerzas del entorno, quienes también participan en las decisiones colectivas como agentes políticos con sus propias normativas, consejos y acuerdos secretos. En los *trawn*, las negociaciones se enmarcan en un modo de conocer o una forma de hacer memoria en la que los sueños, las visiones y las señales del entorno actualizan mensajes antiguos y orientan el curso de la historia. Estos conocimientos heredados o recibidos se expresan, en el transcurso del encuentro, en las formas de un arte verbal retransmitido generacionalmente –como, por ejemplo, los *ngtram* (historias verdaderas) o los *nglam* (consejos)– cuya poética moviliza los sentidos más sensibles del devenir histórico y la política mapuche. Esta es la razón por la cual la apertura y el cierre de los parlamentos se hacen en el *rewe*, el lugar donde los participantes levantan sus cañas para propiciar el intercambio con los ancestros y las fuerzas del lugar.

Pero la pluralidad también se sostiene entre las personas que llegan al parlamento con sus propias trayectorias, conflictos e intereses en la medida en que, como suele expresarse, “la palabra va circulando horizontalmente” entre puntos de vista que suelen diferir entre sí. Identificar puntos de consenso y potenciales articulaciones entre pensamientos diversos es uno de los

principales objetivos del *trawn* y una de las habilidades políticas que el pueblo mapuche ha desarrollado a lo largo del tiempo. Con esta impronta, la política es la negociación siempre conflictiva de ese “ser juntos”; se trata de acompasar ritmos que pulsan diferente en un acontecer colectivo. Esta experiencia práctica del pluralismo también da forma y sentido a los proyectos políticos de las distintas organizaciones y comunidades mapuche, los cuales, a pesar de su heterogeneidad, coinciden en su propósito: la preservación de la diversidad. En los escenarios de poder más amplios, específicamente en sus disputas con el Estado, el pueblo mapuche defiende y preserva la pluralidad de los seres únicos y diferenciados entre sí. Por eso la comunidad Paichil Antriao convierte un territorio recuperado en un “resguardo” de los *lawen* (plantas medicinales) y de los *ngen* (fuerzas ordenadoras de la naturaleza) ante los emprendimientos extractivistas que los destruyen; o la lof Lafken Winkul Mapu convierte un territorio recuperado en un “lugar ceremonial” para el intercambio de memorias y conocimientos con las fuerzas y espíritus del lugar; o la lof Pillan Mawiza convierte un territorio recuperado en un “control territorial” bajo normativas de convivencia y de cohabitación diferentes a las de la propiedad privada. Desde este ángulo, la política mapuche provee lenguajes y vocabularios potencialmente articuladores de lo diverso.

Por otro lado, y en estrecha relación con lo que dijimos antes, el parlamento mapuche es un modo político de realizar la libertad. Estos parlamentos son autónomos porque nadie los financia, porque no hay patrocinadores que condicionen los intereses, porque todos y todas se acercan por sus propios medios, porque el temario y las agendas responden a las experiencias de los participantes; en definitiva, porque el mismo *trawn* es una pues-

ta en ejercicio del derecho a la autodeterminación. Esta libertad solo se condiciona por los acuerdos de palabra, las alianzas y los compromisos colectivos previos. En los escenarios de poder más amplios, el pueblo mapuche también defiende ese derecho a la autonomía –de las personas, de las comunidades, del pueblo mapuche–, entendido como el derecho a decidir por uno mismo (*Kisungeneün*). La autonomía es, entonces, tanto un modo de ejercer la política como un reclamo ante el Estado, es decir, tanto una praxis –en la orientación de las decisiones colectivas– como un proyecto político a futuro. Al respecto, es importante subrayar también el sentido que adquiere la autonomía desde la memoria, puesto que a través de los *ngtram* –relatos verdaderos sobre experiencias históricas– se ha puesto en valor el comportamiento autónomo de los *lofche* (grupos de pertenencia) y la función estratégica que tuvieron esos comportamientos para mantener su soberanía como pueblo hasta entrado el siglo XX. Ahora bien, si el parlamento autónomo ha sido la institución política por excelencia del pueblo mapuche, es porque ha sido también el arma principal contra la desigualdad, la imposición, la violencia y la segregación estatal. Convocados a lo largo de la historia y de forma simultánea en diferentes lugares, los hubo más pequeños, más numerosos, más abiertos y más cerrados al resto de la sociedad no mapuche. Pero a pesar de la diversidad de expresiones y acuerdos políticos, en todos ellos se fue confirmando la solidaridad entre quienes se reconocen miembros de un pueblo oprimido. Por esta razón, y en último lugar, el *trawn* autónomo reconoce la fuerza de ejercer la desobediencia civil como una forma adecuada de acción política. Acciones como desalambrar y volver a habitar un territorio expropiado por el Estado o por una empresa privada, acciones como cortar una ruta u ocupar un edificio público para hacer audible un reclamo, o acciones como impedir el acceso de empresas extractivistas en un territorio que está siendo custodiado son formas de producir relatos políticos acordes con los consejos de los ancestros, y a contrapelo de los discursos dominantes sobre lo que es o no legal. Los parlamentos autónomos han sostenido un ejercicio de la desobediencia con el propósito de cuestionar los escenarios políticos en los que sus conocimientos del mundo, sus formas de vincularse con el territorio y sus modos de “ser juntos” suelen ser criminalizados.

El parlamento mapuche, tal como fue descrito, es la instancia en la que este pueblo ha organizado históricamente sus acciones e ideas políticas fundamentales.





Política II

El arte de gobernar un país, una provincia o un municipio, tal como lo conocemos, es el resultado de un largo proceso histórico que, iniciado en la *polis* griega, ha ido recreando sus instituciones. En términos filosóficos este arte no puede apartarse demasiado de los principios que lo fundaron porque corre el riesgo de devenir en dictadura, tiranía y corrupción. Estos principios plantean, por un lado, que la capacidad o facultad de poder la tiene la comunidad en tanto el pueblo es la última instancia de la soberanía, la autoridad y lo político (a este poder luego los romanos lo llamaron *potentia*); por el otro, que esa comunidad necesita crear mediaciones para poder organizar en común las voluntades de sus integrantes, es decir que, para su ejercicio político, el pueblo delega su poder en instituciones (a esta institucionalización se la llamó *potestas*). Para los Estados modernos, la política es, entonces, el arte de organizar y administrar ese poder delegado por el pueblo.

¿Para qué recordar estos principios básicos de la política moderna? Porque con ellos en mente, podemos actualizar también el sentido político de la idea de “corrupción”, y recordar que un gobierno es corrupto cuando malversa fondos y bienes comunes, pero también cuando usurpa los espacios políticos de comunicación con acciones de represión y violencia. Si el poder lo tiene siempre la comunidad, un gobierno que reprime a los ciudadanos y desoye sus voluntades movidas por razones libres, es un gobierno corrupto aunque, en apariencia, sea legítimo. El gobierno que ostenta la pura fuerza, aunque se autorice en “lo institucional”, consiste, por el contrario, en un uso corrompido de esa institucionalización que el pueblo le confió. Por esta razón, cuando el gobierno busca su fuerza en medios violentos y no políticos –policíacos y militares– destruye el arte y la comunicación en los que se funda la política.

Cuando un espacio inter-político es imposible

Después de estas dos paradas puntuales en la política, quisiera invitar al lector a centrar su atención en uno de los múltiples escenarios en los que la(s) política(s) se pone(n) en tensión: aquellos en que una comunidad mapuche encara con acciones concretas el proyecto de recuperar su territorio ancestral. Desde el punto de vista de la Política I, la “recuperación de territorio mapuche” no solo es un derecho histórico –sostenido por la verdad de hecho de un genocidio cometido por el Estado y de las prácticas sostenidas de despojo que derivaron de ello–, sino también un derecho que puede ser inducido, alcanzado o contemplado desde las mismas normativas que el Estado fue legislando en las últimas décadas. Pasar o cortar un alambrado es una acción política intencionalmente realizada en los bordes difusos de la desobediencia, precisamente porque lo que el pueblo mapuche quiere es poner en discusión política esos criterios de deslinde que sus abuelos y abuelas dijeron que eran injustos y violentos. Por lo tanto, la acción de recuperar territorio ancestral es una expresión política legítima –aunque su legitimidad o ilegitimidad jurídica esté en discusión– porque nos convoca como ciudadanos a repensar consensos que tenemos muy naturalizados. Es una práctica política legítima porque busca instalar espacios inter-políticos para pensar juntos nociones de territorio e ideas del ejercicio político que puedan ser aún más defensoras

de la pluralidad y la autonomía.

En los últimos años, el gobierno estandarizó una forma de respuesta a estos reclamos: la provocación policial y la represión violenta. Pero en estos últimos meses, la muerte de Santiago Maldonado –en la lof en Resistencia Cushamen– y de Rafael Nahuel –en la lof Lafken Winkul Mapu– durante las respectivas intervenciones represivas de las fuerzas de Gendarmería y Prefectura, así como la malversación de la información y el fraude en el esclarecimiento de los hechos, nos dejaron muy claras algunas cosas. Este gobierno no considera sujetos políticos a los mapuche porque no los acepta como interlocutores dignos de participar de un diálogo político. Incluso algunos de nosotros estamos empezando a sospechar que este gobierno presupone que ciertas personas tienen menos humanidad que otras. Cuando la violencia de ciertos sectores del Estado hacia el pueblo mapuche –extremada en los casos de represión, pero ejercida en muchas otras prácticas más o menos cotidianas– empezó a estar autorizada por los vocabularios y lenguajes prejuiciosos y racistas que los medios de comunicación ayudaron a difundir, el escenario político en el que solían disputarse los reclamos mapuche empezó a desvanecerse. Los criterios de legitimidad jurídica que el pueblo mapuche quería poner en debate fueron arbitrariamente monopolizados por el gobierno. Fue entonces que empezaron a aparecer informes oficiales y expedientes jurídicos plagados de hechos falsos e incluso de imágenes inventadas. Surgieron

Este gobierno no considera sujetos políticos a los mapuche porque no los acepta como interlocutores dignos de participar de un diálogo político. Incluso algunos de nosotros estamos empezando a sospechar que este gobierno presupone que ciertas personas tienen menos humanidad que otras.

también algunos dictámenes judiciales basados en argumentos que creíamos desterrados como, por ejemplo, el que equipara el crimen con la militancia en un movimiento indígena. En pocos años, los reclamos indígenas de pluralidad y autonomía, que el Estado venía más o menos negando o desoyendo, se terminaron consolidando sorpresivamente como amenazas de “separatismo” y “terrorismo”.

Desde el punto de vista de la Política II, estos acontecimientos son evidencia de corrupción. De la corrupción que distorsiona la función esencial de la política. La corrupción que emerge cuando ciertos funcionarios del Estado creen que las instituciones en las que ejercen algún tipo de función –como presidente, gobernador, juez, ministro, militar o policía– son la fuente del poder político.

Las pruebas de esta corrupción están en los jóvenes muertos por represión, en los mapuche presos, con pedidos de encarcelamiento o con causas judiciales en curso, en la falta de esclarecimiento sobre los hechos y en la impunidad de quienes dispararon las armas vistiendo uniformes oficiales. Las pruebas de esta corrupción están en la destrucción de los espacios políticos que, con tanto esfuerzo, el pueblo mapuche fue habilitando; espacios sostenidos por diversas organizaciones y comunidades mapuche a lo largo de toda la Patagonia así como por muchos otros sectores de la sociedad que creemos que los desacuerdos entre subjetividades deben ser dirimidos en espacios *inter-políticos*.

Para el siguiente artículo se consultaron, entre otros: *Qué es la política*, de Hannah Arendt (2005); *Para una política de la liberación*, de Enrique Dussel (2013), y *El desacuerdo*. Política y Filosofía, de Jacques Rancière (1996).





por **CÉSAR CERIANI CERNADAS**. *Doctor en Antropología Social y Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Es investigador independiente en el CONICET y docente de Antropología en la Universidad de Buenos Aires y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)*

ESPIRITUALIDAD, ANCESTRALIDAD Y TERRITORIO: TRAMAS DE LAS RELIGIOSIDADES INDÍGENAS

UN PANORAMA DE LAS CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE NUESTRO PAÍS DESAFÍA LOS ENFOQUES SIMPLISTAS Y LOS REDUCCIONISMOS. PRESENCIA MISIONERA, REAPROPIACIÓN INDÍGENA Y SINCRETISMO COMPONEN UN HETEROGÉNEO MOSAICO EN EL QUE SE ENTRECRUZAN DINÁMICAS DE DOMINACIÓN Y RESISTENCIA.



Danzas de alabanza en el Barrio Toba de Clorinda. Formosa, 2006. Foto: César Ceriani Cernadas.

Situar la pregunta por la religiosidad de los pueblos indígenas en la Argentina contemporánea implica tomar en consideración las interdependencias simbólicas, los juegos de poder y las prácticas rituales que definen su especificidad en la experiencia social de las heterogéneas comunidades. Estas tramas se insertan en la larga historia del cambio sociocultural de los grupos originarios en todo el escenario latinoamericano, donde las disputas interétnicas precoloniales y luego los imperativos de conversión cristiana, bajo la acción de numerosas agencias misioneras católicas y protestantes (en sus más variadas expresiones organizacionales, doctrinales y teológicas), tuvieron una marcada importancia. Pero dicha importancia no solo debemos observarla en sus “dominaciones” o “resistencias” respectivas, sino también en los matices, ambigüedades y zonas grises de la relación entre los pueblos indígenas y los cristianismos.

La mirada sobre las religiosidades aborígenes en los diversos espacios del mapa nacional y regional debe atender asimismo a la dimensión histórica y sociológica donde se plasmaron los cambios jurídicos de las últimas décadas sobre los derechos culturales (autonomía, libre expresión), ciudadanos (salud, educación, sufragio) y territoriales (reconocimiento y restitución). Unido a esto, desde los años noventa la proliferación de narrativas globales sobre el “multiculturalismo” y la “interculturalidad”, muchas de ellas encarnadas en la acción de ONGs de “desarrollo” o “fortalecimiento comunitario”, sumadas a nuevas políticas de gestión estatal de la etnicidad, incidieron en diversas lecturas sobre el valor de la cultura autóctona. Es en este campo etno-burocrático y cultural, atravesado en la actualidad por fuertes tensiones sociales y performances políticas, donde se presentan expresiones religiosas enraizadas dinámicamente, y de formas entreveradas, en los chamanismos, catolicismos, evangelismos, teologías de emancipación y espiritualidades ancestrales. Seguiremos entonces un breve recorrido sobre esta constelación de religiosidades.

Los pueblos patagónicos, andinos, chaqueños, serranos, selváticos y mesopotámicos reappropriaron contenidos del catolicismo y el evangelismo desde sus marcos cosmovisionales, organización social y prácticas rituales.



Catolicismos

Un balance de los catolicismos indígenas (el plural nos ayuda a evitar las ilusiones de homogeneidad) abre un macroescenario de relaciones discontinuas y continuas. Las primeras, entre comunidades e instituciones eclesíásticas o asociaciones basadas en la fe, como órdenes misioneras, sacerdotes, escuelas religiosas, fundaciones y ONGs. La segunda, a partir las sacralizaciones y apropiaciones cosmológicas que actores kolla, guaraní, chané, wichí, mocoví y mapuche –para nombrar algunos casos estudiados desde la antropología y la historia social– han estado realizando desde contextos y situaciones concretas a sus mundos sociales. En efecto, estos dos procesos evidenciaron los modos socioculturales en que indígenas /y/ católicos fraguaron una relación en la que especialistas religiosos, laicos criollos y dirigentes aborígenes fueron mediadores clave. Misioneros jesuitas, franciscanos, salesianos y pasionistas (para nombrar algunos casos representativos) trajinaron largamente los territorios indígenas bajo diversos proyectos e ideologías, donde los polos paternalismo/liberacionismo merecen pensarse en un movimiento pendular, fluido y contradictorio. Durante los años sesenta, la emergencia de una nueva sensibilidad católica coagulada en el Concilio Vaticano II (1962) potenció el rol de los creyentes laicos en el “compromiso para el cambio social” en sus respectivas sociedades. Campamentos de verano en remotos pueblos del país con jóvenes y sacerdotes “comprometidos”, música y vestimentas (neo)folclóricas, cooperativas de trabajo y nuevos imaginarios indigenistas fueron marcas culturales de esta época. El retorno democrático de 1983 revirará este imaginario y praxis social a partir de la conformación de nuevas agencias católicas ligadas al trabajo en comunidades indígenas del país. Aquí se remarca la acción consecutiva desde 1984 del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (Endepa), que tendrá una importante presencia en las agendas de reivindicaciones de derechos indígenas que confluirán en las nuevas leyes constitucionales de 1994, sostenidas en el reconocimiento de la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas” (art 75. Inciso 17 de la Constitución nacional). Es de remarcar que, en el contexto de un cristianismo aborigen con una creciente presencia de iglesias evangélicas dirigidas por líderes locales (e insertas diferencialmente en las estructuras de poder comunitario), Endepa es la institución católica de mayor antigüedad y presencia en las poblaciones. Unido a esto, Endepa articula proyectos ecuménicos con otras agencias y ONGs cristianas, como Asociana, Fundapaz, Tepeyac, entre otras. Estas instituciones buscan congeniar, y a su vez empoderar, las concepciones indígenas sobre la “cultura tradicional” y el mensaje moral cristiano para encaminar la construcción de una “teología india” realizada desde sus propios marcos de sentido, necesidades y esquemas de poder.

Protestantismos

En la región del Gran Chaco indígena, comprendida por las provincias de Formosa, Chaco, norte de Santa Fe y este de Salta, el protestantismo evangélico no constituye una minoría religiosa, sino su opuesto. La autoidentificación de las personas como *evangelio*, más allá de la participación y compromiso efectivo en la vida religiosa, presenta una sedimentación cultural y una extensión política dominante en dicho espacio regional. El estudio antropológico ha demostrado significativamente que las pertenencias étnicas, religiosas, políticas, de género (entre otras) se moldean en el fragor de las interacciones sociales y las relaciones de poder, enmarcadas en procesos y campos de fuerza divergentes. En el evangelismo indígena las demandas de autodeterminación cultural de las últimas dos décadas, expresadas en reclamos por la posesión de la tierra y la educación bilingüe, han incidido de maneras variadas en los sentidos de pertenencia al *evangelio*, particularmente en la construcción del liderazgo político y en la eficacia de las iglesias evangélicas como instituciones mediadoras en los planos sociales y culturales. En dicho contexto, la acción de las misiones protestantes entre 1914 y 1985 (anglicanas, menonitas estadounidenses y evangélicas escandinavas, inglesas y norteamericanas) devino en un punto de inflexión histórico y cultural de estas poblaciones. Tenemos presente que hasta los años cincuenta las poblaciones chaqueñas estuvieron sometidas a un estricto control por parte de las fuerzas militares y a sistemas de explotación económica y social en los ingenios azucareros del piedemonte andino de Salta y Jujuy, en los campos de algodón y en las fincas de la región. Más allá de las diferencias teológicas, estas agencias misioneras compartían la idea central de que la conversión al cristianismo y la vida en las misiones, en tanto centros de producción de civilidad, llevarían a estos pueblos a un progresivo desarrollo social y económico. Este campo misionero tuvo su auge entre los años treinta y cincuenta del siglo pasado, en una geografía política y económica donde el Estado nacional era todavía un actor de escasa presencia, hecho que encontró cambios importantes durante los gobiernos peronistas entre 1946 y 1955. Fue entonces cuando el avance del Estado peronista, enarbolado en los estándares de la “justicia social” y la “independencia económica”, interpeló las políticas misioneras protestantes y católicas en sus potestades sobre la educación, el trabajo, la salud y la propiedad territorial de las comunidades indígenas.

Espiritualidades indígenas

Los pueblos patagónicos, andinos, chaqueños, serranos, selváticos y mesopotámicos reapropiaron contenidos del catolicismo y el evangelismo *desde* sus marcos cosmovisionales, organización social y prácticas rituales. En las culturas chaqueñas de lengua guaycurú, como mocoví y tobas (*qom*), las cosmologías chamánicas organizadas en torno a nociones de poder y la posibilidad de realizar pactos con entidades poderosas se revelaron cruciales para la articulación de contenidos cristianos, como el cielo en tanto locus del mayor poder y los *saanto* o *Virgen* como poderosos aliados para curar (con sus respectivas imágenes), entre otros. En los casos del evangelismo toba, pilagá y mocoví, la afinidad cosmológica entre la obtención de un poder contractual con una potencia superior y el ideario pentecostal del contacto directo con el Espíritu Santo para recibir sus dones ha encontrado una compleja inserción en las concepciones del poder, la sanación y el bienestar socio-individual.

Las culturas andinas, por su parte, expresan en su sincretismo católico las mutuas relaciones e interdependencias que vinculan a los hombres, la comunidad y la naturaleza en general. Estas relaciones deben mantener, precisamente, un estado de orden y equilibrio; un *cosmos*, que es a la vez social, moral y ecológico. Aquí, la complementariedad y la alternancia, la convivencia y el faccionalismo se sitúan como elementos de un universo integrado, donde el hombre se ubica en una recíproca trama. Esta relación sagrada con el universo y la naturaleza se presenta como extensiva de los principios morales que rigen los comportamientos entre los individuos y grupos, donde la reciprocidad, la etiqueta y el pacto son centrales. Los llamados seres tutelares, como las montañas, la “madre tierra” (*pachamama*), las “glorias” dadoras de poder (el *rayo*) y los antiguos (*chullpas*), reclaman así relaciones de reconocimiento, atención y negociación, del mismo modo que los parientes y afines de la comunidad. Esta relación consustancial con el territorio y los parientes se expresa asimismo en la fuerza que aún presentan en estas culturas,azonadas creativamente bajo creencias cristianas, el culto a los muertos y el carnaval.

Asimismo, la relación con el territorio, que es vital en todas las religiosidades indígenas argentinas, se expresa de manera patente en las nuevas problemáticas que enfrentan los grupos y movimientos de la zona cordillerana desde Jujuy hasta Chubut, involucrando aquí también las cosmologías-políticas mapuche de Neuquén, Río Negro y Chubut, relativas a la lucha organizada contra las empresas extractivistas, la polución medioambiental y el control de las fuentes de agua por las mismas y los grandes emporios terratenientes. Junto a esto, los reclamos que han llevado a comunidades mapuche, tehuelche y ranquel por el pedido de restitución de los cuerpos de sus ancestros, expolia-

dos durante fines del siglo XIX bajo argumentos científicos y/o militares, encuentra sentido en las concepciones nativas sobre los muertos, el cosmos, el territorio y la memoria colectiva.

En este mosaico de relaciones con potencias sagradas, como la tierra, los dueños del monte, Dios, Jesús, la pacha, la Virgen, etc., y humanas, como líderes religiosos, dirigentes políticos, empresarios, funcionarios estatales y expertos, la reivindicación de la “espiritualidad indígena” emerge como un campo de creciente amplitud e hibridismo de culturas y clases sociales. En efecto, tanto la militancia pan-indígena que aboga por los derechos territoriales y culturales en distintos asentamientos rurales, suburbanos y urbanos del país, como las terapias y filosofías alternativas del circuito Nueva Era enarboladas por sectores medios urbanos, reivindican desde lugares próximos o distantes la primacía de la “espiritualidad ancestral” y el poder de los sanadores, chamanes o brujos “tradicionales”.

La primera de estas tendencias refiere la noción de “espiritualidad indígena” en tanto carácter cultural y convicción propia de los grupos indígenas americanos. Esta perspectiva sobre la



espiritualidad se articula con la noción de “sabiduría ancestral” buscando legitimar un saber remoto y poderoso. Dirigentes indígenas suelen apropiarse de esa categoría para predicar los contenidos “más auténticos” de su cultura, que consideran ultrajados por el atropello colonial, como el contacto y respeto por la naturaleza, el diálogo con los animales y el viento, la solidaridad y el altruismo comunitario. “*La religión cristiana quiso envenenar nuestra espiritualidad ancestral*”, me aseguraba hace unos años un líder toba formoseño de amplio reconocimiento público y con trayectorias previas como referente de la Iglesia Mormona, la Escuela de Ciudadanía y la Red de Comunicación Indígena. Por su parte, las escuelas neochamánicas procedentes de Estados Unidos, México, Perú y Brasil han construido un imaginario mítico *bricoleur* sobre la naturaleza, los lugares de poder (“energéticos”, “magnéticos”, “ancestrales”), los rituales y ceremonias (temazcal, danzas circulares, por ejemplo) y, de manera central, las experiencias extáticas del chamanismo en clave de “búsqueda interior” y “conocimiento de sí mismo” (a través de la ingesta de ayahuasca, peyote o prácticas de meditación).

Conclusión

En esta apretada síntesis sobre las religiosidades indígenas en la Argentina contemporánea, intentamos problematizar algunos de sus pliegues, acomodaciones y dinamismos. De manera especial, nos interesó mostrar que estas, lejos de conformar meros residuos de cristianismos etnocidas o fuerzas sagradas prístinas del fondo de los tiempos, implican configuraciones socio-religiosas activas, surcadas por voluntades de reconocimiento, luchas de poder y nuevas expectativas culturales.

Para este artículo, el autor consultó sus libros *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona* (2008) y *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX* (2017), en el segundo caso, como editor.

Misioneros jesuitas, franciscanos, salesianos y pasionistas (para nombrar algunos casos representativos) trajinaron largamente los territorios indígenas bajo diversos proyectos e ideologías, donde los polos paternalismo/liberacionismo merecen pensarse en un movimiento pendular, fluido y contradictorio.

LAS VULNERACIONES DE LOS DERECHOS TERRITORIALES AFECTAN LAS CONDICIONES SANITARIAS DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS. EL DESENCUENTRO ENTRE DIVERSAS PERSPECTIVAS Y UN SENTIDO COMÚN CARGADO DE PRECONCEPTOS CONTRIBUYEN A LA CULPABILIZACIÓN DE ESTOS PUEBLOS POR SUS PROBLEMAS DE SALUD.

“LA LUCHA POR LA TIERRA ES TAMBIÉN UNA LUCHA POR LA SALUD”: EXPERIENCIAS AVA-GUARANÍ EN ORÁN, SALTA





por **PÍA LEAVY**. *Doctora en Antropología Social y Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Es docente en la Maestría de Problemáticas Infanto-Juveniles de la Facultad de Derecho, y docente de grado en Antropología, en la Universidad de Buenos Aires. Es consultora en la Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia del Ministerio de Desarrollo de la Nación*

En las últimas décadas se ha implementado una diversidad de políticas gubernamentales destinadas hacia el colectivo indígena en el contexto argentino. Las mismas pueden comprenderse en el marco de un proceso de institucionalización del derecho indígena, pues se fundamentan en el reconocimiento jurídico que realiza la Constitución argentina hacia los pueblos indígenas como sujetos de derecho específicos al interior de la sociedad nacional. Dicho reconocimiento especial inauguró un escenario particular, ya que sujetos que habían sido históricamente invisibilizados pasaron a ser reconocidos con derechos especiales.

En relación a la salud, el reconocimiento especial se materializó en la implementación de una serie de programas de “salud intercultural” financiados por organismos internacionales, que formularon el problema sanitario como el desentendimiento entre la cosmovisión indígena y los sistemas de salud oficial. Ahora bien, desde hace más de diez años se incorporó el concepto de interculturalidad como estrategia para mejorar la Atención Primaria de la Salud de los pueblos indígenas, pero estos continúan exponiendo críticos indicadores sanitarios. Entonces, ¿es completamente adecuada esta formulación del problema sanitario indígena?

En este texto nos dedicaremos a iluminar los modos en que las vulneraciones de los derechos territoriales afectan significativamente las condiciones sanitarias de las comunidades indígenas. Para ello, indagaremos en la perspectiva de diversos actores sociales de las comunidades indígenas y del sistema de salud pública del departamento de Orán, ubicado en la provincia de Salta, Argentina. Dicha provincia resulta un escenario privilegiado, no solo por la diversidad étnica de su población –donde conviven las etnias chorote, chulupí, toba, kolla, ava-guaraní, wichi, tapiete y qom– sino también porque viene implementando desde hace dos décadas planes de salud intercultural a través del Programa de Atención Primaria de la Salud. Asimismo, el departamento de Orán constituye una de las áreas donde, a nivel provincial, se dio mayor impulso y garantías a los emprendimientos agroindustriales e hidrocarburíferos a gran escala. Por estos motivos, los pueblos indígenas que habitan dicho departamento, si bien han sido destinatarios de múltiples acciones de salud intercultural, han estado sujetos a profundos cambios en la apropiación del espacio y el acceso a recursos, ya que el impulso a los emprendimientos industriales implicó un avance sobre el territorio indígena. Ahora bien, ¿cómo afecta este avance las vidas cotidianas de los integrantes de las comunidades indígenas?, ¿qué estrategias despliegan los pueblos indígenas para cuidar su salud?

“Tenemos el derecho a la tierra, pero no la tenemos”

La zona que hoy se corresponde con el departamento salteño de Orán ha sido históricamente un área de frontera y contacto entre diversas etnias. En las épocas coloniales e incluso durante el proceso de formación del Estado argentino, las tierras de Orán estaban ocupadas por parcialidades wichí y tobas del Gran Chaco en un contexto de continuas interacciones con poblaciones ava-guaraníes y grupos kollas de las tierras altas andinas. Esta zona de fronteras y yungas se convirtió en el siglo XX en un polo agrícola económico de referencia regional, no solo por las características de su clima subtropical, sino por una diversidad de procesos sociales, económicos y políticos que posibilitaron que la mayoría de las tierras productivas quedaran en manos de las industrias agropecuarias de la zona y principalmente en manos del Ingenio San Martín de Tabacal, actualmente parte de la multinacional Seaborg Corporation.



Límites departamento de Orán.

Fuente: Google Maps.

Desde fines de siglo XIX, las poblaciones indígenas kollas, tobas, ava-guaraníes y wichís, entre otras, se desplazaron masivamente a ingenios azucareros ubicados en Salta y Jujuy. Pero cuando los ingenios iniciaron procesos de tecnologización, a mediados de la década de 1960, dichas poblaciones fueron expulsadas y se instalaron en diversos centros urbanos. Solo algunos pocos ava-guaraníes y kollas migraron a las áreas rurales, donde en la actualidad se concentran diversas fincas de producción de agricultura intensiva y/o horticultura de primicia.

En las zonas rurales del departamento de Orán existen cuatro comunidades indígenas que han sido relevadas por los técnicos que implementan la ley N° 26.160 de Relevamiento de Comunidades Indígenas. Entre ellas suman 7.383 hectáreas. Por su parte, el Ingenio San Martín de Tabacal posee 50.000 hectáreas y las empresas agropecuarias –también llamadas *fincas*–, 11.982 hectáreas. En tanto estas empresas disponen de los medios de producción y de altos volúmenes de ingresos, definen la demanda

de mano de obra y los patrones de asentamiento de la población rural, tanto criolla como indígena. Gran parte de los trabajadores rurales de estas fincas pertenece a comunidades indígenas que se ubican entre los márgenes de las rutas provinciales y los límites de las fincas de producción agrícola. Tal es el caso de El Remolino, una comunidad ava-guaraní que ha obtenido su personería jurídica en el año 2008 y está asentada en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, pero que, sin embargo, no ha obtenido el reconocimiento territorial.

El Remolino se ubicaba en un paraje rural surcado por un arroyo que desemboca en el río Bermejo, que delimita Bolivia de Argentina. En dicho paraje había un asentamiento de una docena de viviendas que se ubicaban entre los alambrados de las fincas y los caminos provinciales. Entre las viviendas se encontraba también un Centro de Atención Primaria de la Salud, que resaltaba por sus paredes de hormigón, frente al resto de casas construidas con maderas y chapas que pertenecían a la comunidad.



Todos los habitantes de El Remolino se encontraban vinculados de diversos modos con la actividad agrícola de las fincas cercanas: trabajando en ellas o utilizando sus instalaciones para el abastecimiento de agua.

En El Remolino vivían Clara y Tomás Estrella, una pareja de ava-guaraníes de más de sesenta años, junto a cuatro de sus hijos, parejas y nietos. Las casas de los Estrella tenían un sistema de canaletas en sus techos, contruidos especialmente para acopiar agua de lluvia. Ramón, uno de sus hijos, vivía con su mujer y dos hijos en una de estas viviendas y me contaba que debieron construir este sistema cuando uno de los finqueros de la zona desvió el curso del agua del arroyo para regar sus cultivos. Ramón trabajaba en otra de las fincas aledañas como jornalero, cobrando a destajo por la cantidad de tomates cosechados por día. Aunque Ramón y sus familiares habían sido reconocidos como parte de una comunidad indígena, tenían serias dificultades para acceder a sus derechos. Me contaba Ramón en 2015:

“Mis papás han vivido en esta zona toda su vida. Los dos han nacido y trabajado desde changuitos [niños] en el Ingenio, y después vinieron a trabajar a las fincas, toda su vida trabajaron y no tienen jubilación, ni una obra social, ni nada. Como yo que trabajo en la finca y cobro por jornal. Y los finqueros nos quieren echar de aquí y nos corren el arroyo, secan los ríos. Nosotros tenemos el derecho a la tierra pero no la tenemos, no tenemos ni agua, luz, cloacas y no hay médicos, nadie nos atiende...”

Pía: –¿Y por qué no van a la salita (Centro de Atención Primaria de la Salud) que tienen tan cerca?

Ramón: –No, no, ahí no vamos porque no confiamos en la enfermera, hemos tenido problemas con ella, nosotros tenemos buena relación con los agentes sanitarios, pero ellos solo atienden a changuitos, no a los mayores”.

En pocas palabras, Ramón resume el entramado de vulnerabilidades de derechos en que se inserta la vida de las comunidades indígenas de nuestro país. Por un lado, la cuestión de tener el derecho a las tierras, pero no tener acceso a ellas, así como tampoco haber recibido en ningún momento de su vida algún tipo de derecho laboral. Las historias de vida de Clara y Tomás se repiten en la precariedad laboral de su hijo Ramón, que también afecta a una multiplicidad de hombres y mujeres indígenas que habitan en sectores rurales. De este modo, las nuevas generaciones se suman a la gran masa de población indígena que se incorporó a la producción azucarera y luego a las fincas de producción agrícola, y que nunca accedió a derechos laborales ni de seguridad social. Estas cuestiones afectan de modo determinante el estado de salud de una persona.

En este pequeño relato también podemos observar el modo en que la actividad agrícola modifica el ambiente del departamento de Orán. Las acciones de los *finqueros* para mejorar su producción no solo afectan las tierras que poseen, sino

también las aledañas. Al cambiar el curso de los arroyos, están alterando los ritmos de los ciclos húmedos y secos propios del clima subtropical de la zona. Esta falta de una regulación sobre la actividad agrícola, que promueva el cuidado del medio ambiente y la conservación de la biodiversidad de las yungas, constituye uno de los aspectos fundamentales para comenzar a comprender el estado actual de la salud de los pueblos indígenas de esta zona.

En efecto, las condiciones laborales y ambientales permiten observar que el problema de la salud indígena no sólo radica en el desentendimiento entre la cosmovisión indígena y el sistema de salud pública. En este sentido, Ramón no expresa un rechazo al sistema de salud desde su “propia cultura”, sino a determinados profesionales, con quienes ni él ni sus familiares eligen atenderse. Aquí resulta necesario comprender el modo en que se han aplicado en nuestro país las estrategias de Atención Primaria de la Salud. Si bien ellas nacen con el objetivo de garantizar el derecho humano y universal a la salud, sus acciones han materializado una atención selectiva a grupos vulnerables mediante una canasta básica de prestaciones en el primer nivel de atención. Sin embargo, y aunque las poblaciones indígenas sean prioritarias por poseer un perfil epidemiológico marcado por sobremortalidad y mayor vulnerabilidad que el resto de la población del país, la atención sanitaria dirigida a ellas se focaliza especialmente en la población materno infantil. Los adultos no reciben visitas domiciliarias de los agentes sanitarios, pero pueden realizar consultas a médicos generalistas en los puestos rurales. En el caso de la comunidad El Remolino que estamos comentando, sus integrantes prefieren no vincularse con la enfermera a cargo de los turnos, y no tienen ningún “impedimento cultural” en visitar el hospital regional para obtener atención sanitaria.



El discurso de algunos agentes sanitarios: “¿Por qué ellos van a tener tierras?”

En las palabras de Ramón podemos encontrar un *nosotros*, conformado por los integrantes de la comunidad ava-guaraní, que se relaciona razonablemente bien con ciertos integrantes del sistema de salud, pero no con todos. De hecho, la gente de la comunidad ha tenido varios problemas con una de las enfermeras del centro de salud. Esta mujer, nacida en Tarija (Bolivia), vivía en la ciudad argentina de Aguas Blancas y trabajaba en la *salita*. En una charla con ella hacia fines de 2015, me comentaba, mientras observaba las viviendas de la comunidad ava-guaraní:

“Ellos –señalando las viviendas ava-guaraníes cercanas a la sala de salud– no son de aquí y vienen a exigir tierras. Si no son argentinos, ¿por qué le pueden pedir cosas al Estado? Si aquí hubo que pedirle permiso al finquero para poner la salita, ¿por qué ellos van a tener tierras? Además, las madres dejan a sus hijos solos, los abandonan y los chiquitos crecen como animales, por eso hay desnutridos”.

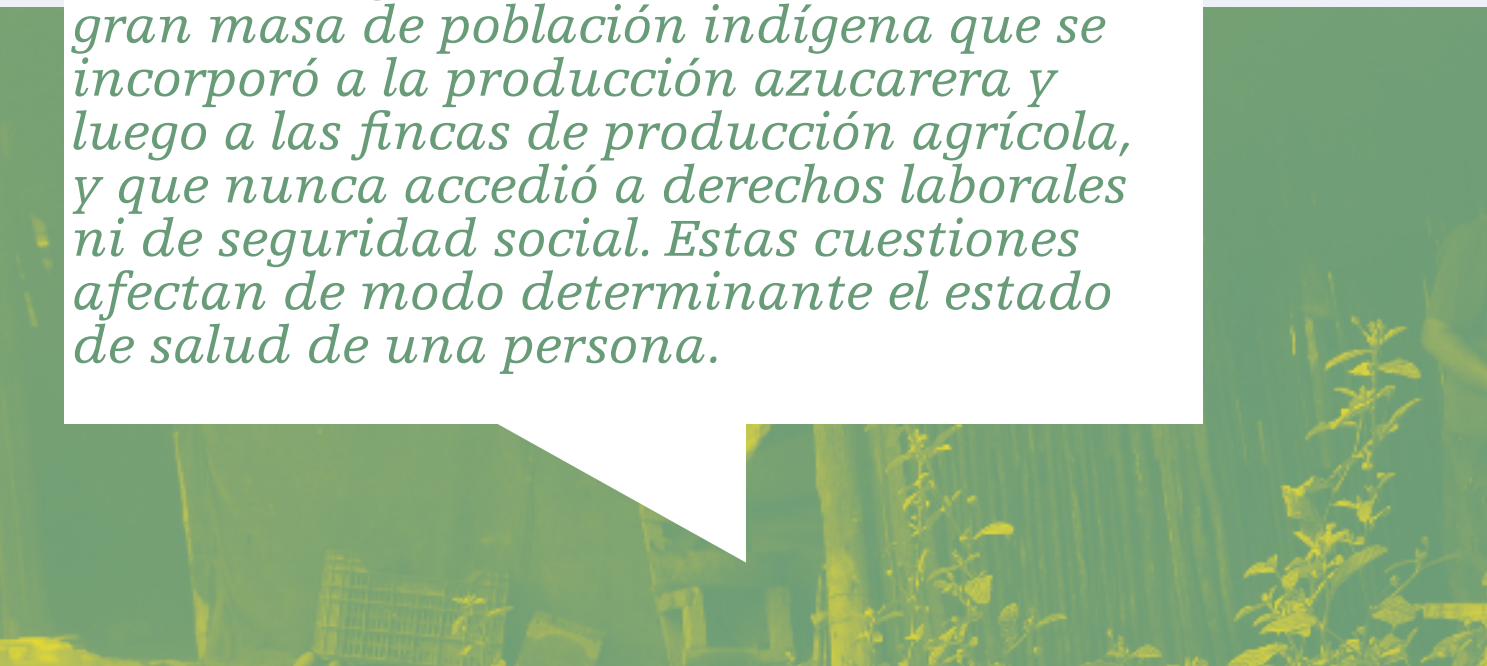
Pongamos las cosas en contexto. Los integrantes de El Remolino, luego de obtener su personería jurídica, iniciaron trámites para obtener el reconocimiento territorial a través del Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de la provincia de Salta (IPPIS). Esto los llevó a entrar en conflictos con uno de los finqueros de la zona, el mismo que suministraba agua a la *salita* y que tenía un buen vínculo con la enfermera en cuestión. Las ideas que esta mujer tenía sobre los derechos indígenas se confundían con debates sobre la nacionalidad. Cuando la enfermera dice que los ava-guaraníes no son de aquí, refiere a que son de Bolivia. Algo similar ocurre en otros lugares del país, por ejemplo, en el caso de los mapuches en la Patagonia, que son acusados de “indios chilenos” que no poseen derecho a la tierra. La acusación de

“extranjería” niega el derecho territorial indígena e implica una noción de ciudadanía donde la extranjería se ve como algo inalterable, que se heredaría de generación en generación.

El conflicto con la enfermera permite observar los modos en que la problemática territorial se inserta en las relaciones entre las poblaciones indígenas y el sistema de salud. Las palabras de la enfermera resuenan con los prejuicios más extendidos en relación a la cuestión indígena. La idea de derecho indígena tensiona el modo en que se han estructurado las relaciones laborales, sociales y étnicas en el contexto de Orán. La fragilidad de la ciudadanía y de las normas jurídicas hace que en el contexto de Orán sea más esperable y moralmente legítimo pedir favores a un finquero que exigir derechos humanos. Lo problemático de estos argumentos, que se repiten hasta el cansancio en el sentido común para deslegitimar los derechos indígenas, es que descontextualizan las historias de vida de los pueblos indígenas y niegan los procesos sociales y políticos conformadores de sus actuales condiciones de vulnerabilidad.

Algo similar ocurre con otra de las afirmaciones de la enfermera, fuertemente anclada en los prejuicios dominantes en el ámbito sanitario: la idea de que los problemas de salud de los pueblos indígenas se deben a que los mismos no saben cuidar de la vida ni de su salud. De estas ideas se desprende el argumento de que las madres indígenas no saben cuidar a sus hijos e hijas y que allí reside la verdadera causa de la desnutrición infantil. Este argumento desconoce no solo las formas de la maternidad indígena, en la que las “madres” no son las únicas responsables de la crianza, sino que además invisibiliza el problema alimentario, que está estrechamente vinculado con el deterioro ambiental del territorio indígena. A continuación observaremos que, desde la perspectiva indígena, existen otras formas de comprender la salud y el problema de la desnutrición.

Las nuevas generaciones se suman a la gran masa de población indígena que se incorporó a la producción azucarera y luego a las fincas de producción agrícola, y que nunca accedió a derechos laborales ni de seguridad social. Estas cuestiones afectan de modo determinante el estado de salud de una persona.



“Luchamos por la tierra para poder tener nuestro alimento”

Gregoria López (quien me autorizó a nombrarla) es una referente indígena ava-guaraní que, al igual que el matrimonio Estrella, también ha nacido en el Ingenio y trabajado toda su vida en la zona. Su comunidad es una de las pocas que ha obtenido el reconocimiento territorial, aunque en diversas ocasiones ha sufrido intrusiones de fuerzas de seguridad de empresas vecinas (para conocer su historia y la de su comunidad: <https://www.youtube.com/watch?v=xpnqlc8sWBE>.). Gregoria me contaba en octubre de 2014 de los cambios ocurridos en el territorio indígena por causa de las actividades industriales y señalaba la relación causal que, según ella, existe entre el acceso a la tierra y el cuidado de la salud:

“Los médicos nos echan la culpa, nos dicen que somos atrasados, pero nosotros lo único que hacemos es seguir el camino que nos deja el Estado. Si los finqueros y las empresas desvían el agua de nuestro territorio sin que nadie les diga nada, no nos permiten producir nuestra comida. Por eso hay desnutrición, porque no podemos tener nuestra tierra. Luchamos por la tierra para poder tener nuestro alimento y así cuidar de nuestros hijos. La lucha por la tierra es también una lucha por la salud”.

El discurso de Gregoria revela una mirada integral sobre el problema de la salud indígena. Para ella la complicidad estatal con los frentes extractivos y la expulsión de sus tierras ancestrales son las causas fundamentales de la falta de acceso a una alimentación adecuada. No hay nada de *natural* ni de *cultural*, exclusivamente, en el hecho de la desnutrición de los pueblos indígenas. Son las diversas acciones de las industrias extractivas y del agronegocio las que, además de concentrar la tierra en pocas manos, deterioran las condiciones ambientales y expulsan a las poblaciones indígenas, socavando la reproducción de sus modos de vida y sus vidas mismas.

El territorio, comprendido en términos indígenas, posee significados, compromete aspectos individuales e incluso colectivos (religiosos, políticos) e implica derechos de antiguas y futuras generaciones. Si las personas somos seres vivos, el cuidado del ambiente también implica nuestro cuidado. La lucha por el territorio es, entonces, una lucha por la salud.





Desde hace más de diez años se incorporó el concepto de interculturalidad como estrategia para mejorar la Atención Primaria de la Salud de los pueblos indígenas, pero estos continúan exponiendo críticos indicadores sanitarios. Entonces, ¿es completamente adecuada esta formulación del problema sanitario indígena?

Para este artículo se consultaron los trabajos “Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes”, de Gastón Gordillo, en Silvia Hirsch y Gastón Gordillo (eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputas en la Argentina* (2010) y “Tramas y tensiones en el tratamiento de la diarrea infantil en el norte de la provincia de Salta. Prácticas sanitarias y estrategias de atención”, de María Eugenia Suárez, en Silvia Hirsch y Mariana Lorenzetti (coords.), *Salud pública y pueblos indígenas. Encuentros, tensiones e interculturalidad* (2016). A fin de salvaguardar la confidencialidad se utilizan seudónimos para lugares y personas entrevistadas.

EL ASESINATO DE UN NIÑO MBYA-GUARANÍ EN UNA ALDEA DEL CHACO PONE DE RELIEVE LAS DIFICULTADES QUE PADECE LA COMUNIDAD EN EL ACCESO A LA JUSTICIA. TAMBIÉN, LA INCOMPRENSIÓN DE LOS FUNCIONARIOS A CARGO Y LA FALTA DE PROTECCIÓN POR PARTE DE LAS INSTITUCIONES ESTATALES.

JUSTICIA PARA INDÍGENAS: CUANDO EL DOLOR DE LOS OTROS NO ES DOLOR



por **MORITA CARRASCO**. *Licenciada en Ciencias Antropológicas y Doctora en Filosofía del Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Es representante en Argentina de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica*

Introducción

En 2010 Ariel, un niño mbya-guaraní de cinco años, fue hallado sin vida en un monte cercano a la aldea donde vive su familia. La policía de investigación realizó pericias criminalísticas y forenses y se abrió un expediente judicial caratulado “XX c/ abuso sexual c/acceso carnal y homicidio”. Las actuaciones se extendieron desde el 11 de marzo de 2010 hasta el 6 de enero de 2011, cuando sin resultado alguno se suspendió la investigación. Entre 2011 y 2014 la familia del niño y las autoridades indígenas mantuvieron su exigencia para que se continuara investigando. Con intención de obtener algún indicio, varios jefes de aldeas vecinas se reunieron en asamblea; algunos jóvenes de la comunidad recogieron testimonios de los pobladores; dos organizaciones no gubernamentales de abogados, ajenas al caso, se presentaron como amigos del tribunal para solicitar que las autoridades indígenas pudieran ser querellantes en la causa. Aun así, no se logró reactivar la causa judicial. En 2014 la única persona –niño también– que podía haber brindado información, quizá como testigo presencial del hecho, también fue hallada sin vida. Mi conocimiento sobre este hecho y mi posterior involucramiento como antropóloga surge a partir del pedido de ayuda que el jefe de la aldea le hace a una colega de la Universidad Nacional de Misiones (UNAM). Viajé a la zona, me entrevisté con todos los afectados (familia, comunidad, autoridades políticas del pueblo mbya-guaraní), tomé contacto con el juzgado de Instrucción de la 4ª Jurisdicción y tuve acceso al expediente. En Buenos Aires solicité asesoramiento a penalistas de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires y a funcionarios de instituciones estatales. Seguidamente, elaboré un plan de trabajo para discutir con la comunidad y las autoridades indígenas cuyo objetivo no era realizar una investigación sobre el hecho en sí, sino promover un acercamiento entre las víctimas y los operadores judiciales, en primer lugar para que los afectados, disponiendo de información sobre el procedimiento penal, pudieran adoptar las decisiones que más les convinieran. En este artículo me interesa esbozar sucintamente cuál es la situación de acceso a justicia de las comunidades mbya-guaraní en la provincia de Misiones y, a través de este caso específico, llamar la atención –en el marco del reconocimiento de los derechos indígenas– sobre la desprotección de la niñez en ausencia de los deberes de las instituciones estatales.

La comunidad, los hechos y la causa judicial

En la aldea Santa Marta, ubicada en el Departamento Libertador General San Martín y rodeada de explotaciones agrícolas, en su mayoría propiedad de inmigrantes europeos y sus descendientes, habitan unas 150 personas mbya-guaraní, repartidas en treinta y cinco familias. Las tierras en que se encuentran afincadas fueron adquiridas por una institución de la Iglesia Evangélica Suiza para que allí se trasladaran las familias indígenas desde el lugar donde se hallaban (también propiedad de la iglesia), pues el mismo sería destinado a las actividades agropecuarias desarrolladas por un establecimiento educativo de dicha iglesia. La subsistencia familiar está basada en el trabajo asalariado como peones rurales en chacras y plantaciones comerciales, en la cosecha de la yerba mate, en la venta de artesanías y en el cobro de subsidios estatales.

La causa se inicia con el procesamiento del peón de un vecino (no indígenas ambos) señalado por la policía como sospechoso, pero al mes quedó en libertad por falta de mérito. Sin nuevos sospechosos y sin iniciativa de la fiscalía y del juez de instrucción para continuar con la pesquisa, la causa quedó estancada.



Del expediente

En 2011 tomo nota del expediente que constaba entonces de dos cuerpos. De su lectura advertí que varias líneas de investigación estaban inconclusas o no habían sido analizadas. Existían incongruencias entre numerosos testimonios, declaraciones de personas que no fueron confirmadas, ausencia de interrogación a un niño, Emerson, que estuvo jugando con Ariel hasta su desaparición. Asimismo, se menciona que se le tomó declaración en cámara Gesell pero no consta el informe, ni el acta; tampoco se consideraron testimonios valiosos, como por ejemplo el de la madre de Emerson que relata que este se encontraba esa noche en estado de shock, con fiebre, atemorizado, razón por la que recurrió al agente sanitario en busca de un calmante; dos testigos señalaron a una persona que consideraban sospechosa pero nunca fue contactada; no se tomó en cuenta el testimonio de una adolescente que dijo haber visto cuando Ariel corría detrás de Emerson entrando al monte. En suma, nada de lo consignado en el expediente fue tenido en cuenta por la fiscalía para elaborar una posible línea de investigación; por otro lado, los testimonios no fueron ratificados en sede judicial.

Paralelamente a las actuaciones judiciales se llevó a cabo una asamblea de varios jefes de aldeas vecinas con el objetivo de hacer una investigación según formas consuetudinarias. Cada uno, individualmente, interrogó a Emerson porque suponían que él podría brindar alguna información, pero nada pudieron saber. En una segunda asamblea los jefes enjuiciaron al cacique de Santa Marta por considerarlo responsable de la muerte y del no cuidado de su gente. Sin resultados, suspendieron la iniciativa. La insistencia de las autoridades del pueblo y la comunidad se dirigió al juzgado para que continúe con la investigación.

El derecho de acceso a la Justicia en el caso de los pueblos indígenas requiere del ejercicio de una serie de derechos específicos como el de tener una defensa adecuada, la inclusión de intérpretes, traductores, peritos, abogados especializados capaces de comprender la cultura indígena, entre otros. Contar con intérpretes en todas las diligencias judiciales es clave para comprender y hacerse entender; de igual modo, los peritajes culturales realizados por antropólogos o autoridades tradicionales son mecanismos eficaces para entender el alcance y gra-

do de afectación sufrido y sus testimonios son indispensables para ello.

En este caso, policías, jueces y abogados argumentaban que las barreras culturales e idiomáticas eran los obstáculos principales que les impedían llevar adelante una adecuada investigación policial. Llamativamente, la médica policial llamó la atención sobre la ausencia de sentimientos de dolor en el rostro de la madre de Ariel. La fiscal y el juez manifestaron que no podían intervenir por carecer de una hipótesis que permitiera seguir con la investigación. La fiscal comentó en una entrevista que no tenía el expediente para estudiarlo, el juez afirmó que hasta tanto no apareciera algún nuevo indicio el trámite judicial estaba parado. Un hecho complicaba aún más la situación de desatención, debido a la ausencia de la figura de querellante en el Código Procesal Penal de la provincia de Misiones. Fue entonces que, junto a dos organizaciones no gubernamentales, el Instituto de Estudios en Ciencias Penales y Sociales (INECIP) y la Asociación Civil Pensamiento Penal (APP), se presentó ante el juez un *amicus curiae* solicitando se aceptara al *atyñeychyró*, autoridad colectiva del pueblo mbya-guaraní en la provincia, como querellante y se permitiera a tres personas de la comunidad brindar su testimonio en sede judicial junto a un intérprete de confianza. Así, en julio de 2014, tres familiares de Ariel se presentaron y solicitaron se llamara a declarar al niño Emerson, como lo habían mencionado en 2010 durante la investigación policial. Fue recién en 2016 que el juzgado libró la orden de oficio para que la policía lo citara, pero el niño Emerson había sido hallado muerto en 2014. Su muerte no fue investigada tampoco, el sumario radicado en el juzgado de la jurisdicción de Eldorado se limita a informar que fue encontrado un cuerpo en estado avanzado de descomposición debajo de un árbol en un sendero del monte. ¿Fue asesinado?, ¿se suicidó? No se sabe. Un año antes, en 2013, algunas personas lo vieron con su padre en el hospital de Eldorado porque tenía heridas cortantes en su abdomen; ¿infligidas por él mismo? Tampoco se sabe, pues el hospital no registró su ingreso ni los motivos por los cuales concurrió a la consulta. Solo se pudo saber, a través de personas que estaban en la sala de guardia en ese momento, que Emerson estuvo dos o tres días esperando que el médico le administrara una medicación y que luego se fue a su casa.

Reflexiones de cierre

¿En qué medida podemos decir que el acceso a la Justicia de los indígenas en la Argentina está garantizado cuando se procede del modo como se hizo en esta causa? La muerte de dos niños indígenas queda sin explicación. Esta situación no parece deberse solamente a recursos escasos, expedientes acumulados, o lentitud en los procedimientos penales. En definitiva, la muerte violenta de Ariel no fue investigada por los poderes públicos y su familia quiere saber por qué lo mataron. También la familia de Emerson quiere saber qué pasó con él. Según dijo su mamá, en Semana Santa ella le dio dinero para que viajara a una comunidad cercana y nunca más supo de él hasta que en mayo de 2014 la policía local le notificó del hallazgo del cuerpo. Emerson es la segunda víctima de este caso por pura desidia judicial. Recordemos que varios testimonios en el expediente consignan que él estaba con Ariel la tarde en que este desapareció, y que esa noche estaba afiebrado y con su cara enrojecida. Emerson era un testigo clave en el caso del asesinato de Ariel, pero careció de la protección establecida en la Convención sobre los Derechos del Niño, en especial del derecho a ser escuchado (Art. 12.2), recibir cuidados especiales en ocasión de su internación en un hospital público (Art. 23.2 y Art. 25), sin distinción de su condición étnica (Art. 30). En una situación de extrema vulnerabilidad como la que vivía Emerson, si el juzgado le hubiese reconocido sus derechos y brindado las garantías de cuidado y protección que marca la Convención, posiblemente hoy estaría vivo.

Los funcionarios policiales y judiciales que debían intervenir en este caso explicaron que tenían problemas para comunicarse con los indígenas: “les cuesta entender lo que se les dice”, “bajan la cabeza”, “no contestan cuando uno les pregunta”. En otro trabajo he dado cuenta de cómo se perpetúan y mantienen nociones y conceptos que denotan en las sentencias la construcción que hacen los jueces del indígena como un sujeto intelectualmente incapaz debido a su atraso cultural.

A juicio de la médica policial, la madre de Ariel no demostró sentimientos de dolor por el asesinato de su hijo. Las expresiones de dolor, ira, alegría, y de cualquier otro sentimiento no son productos biológicos, sino manifestaciones ancladas en la cultura. ¿Cuál es la forma cultural “verdadera” o “normal” de mostrar lo que se siente? No hay una norma legal o ley moral que establezca cuál es la respuesta “correcta” ante el sufrimiento, o cómo mostrar a los otros el dolor que cala hondo en la intimidad de una persona. Suponer que el reconocimiento de los derechos colectivos y la diferencia cultural indígena tienen que ver con la expresión adecuada de estados emocionales o corporales por parte de las víctimas, sus deudos o los demandantes es reforzar el racismo judicial.

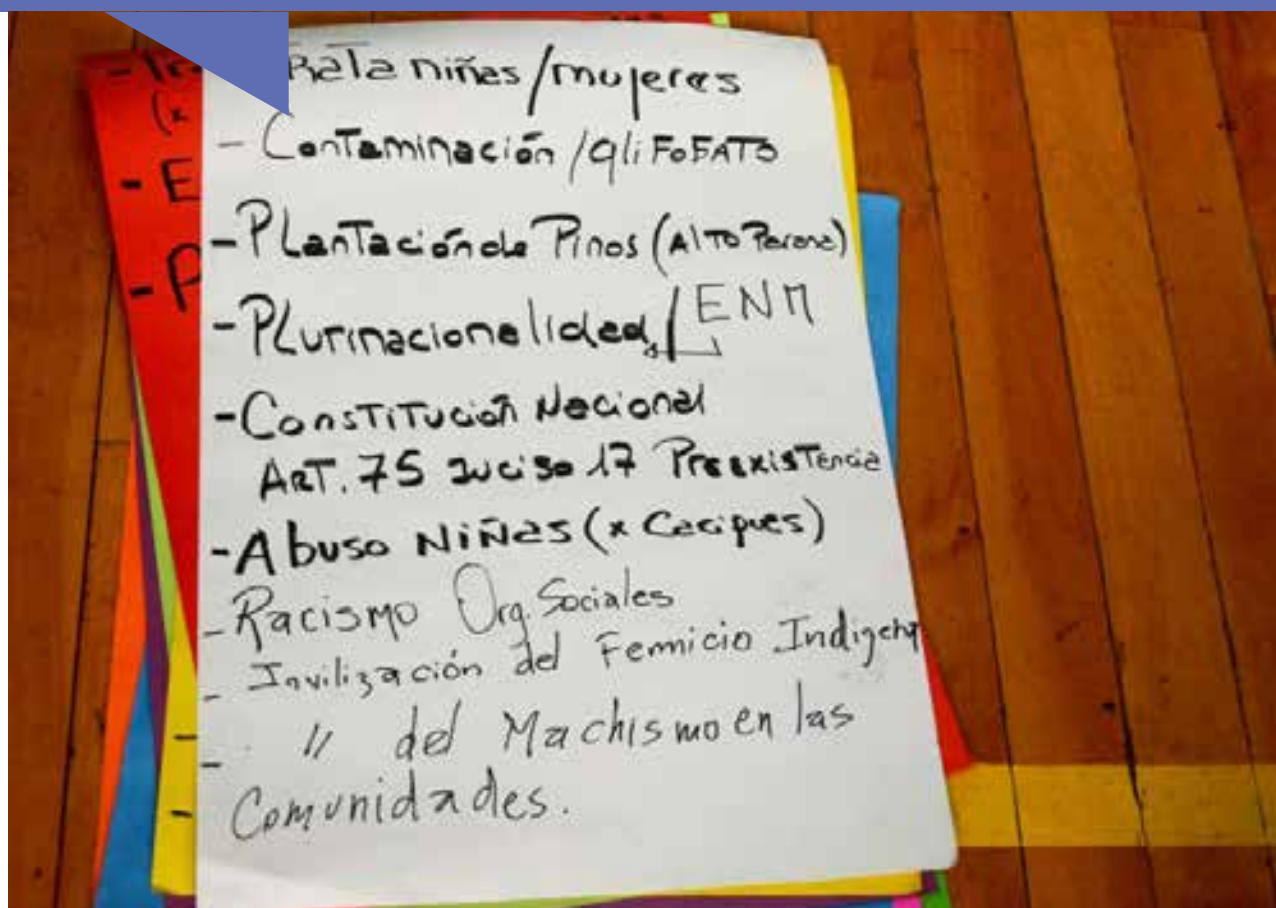
Para el artículo se consultó la siguiente bibliografía: “Sin justicia: análisis del procedimiento judicial en un caso de homicidio de un niño indígena (Misiones, Argentina)”, de Morita Carrasco, en *Revista de Derecho Penal y Criminología* (2016); “Usos del derecho y procedimientos judiciales: una lectura etnográfica entre siglos para pensar la (in) capacidad jurídica del indígena”, de la misma autora, en *Revista Historia y Justicia*, Dossier coord. Dolores Estruch y María Cecilia Oyarzábal, “Justicia, Legislación y fuentes indígenas: reflexiones metodológicas y experiencias de investigación en el cono sur” (2016) <http://revista.historiayjusticia.org/dossier/justicia-reflexiones-metodologicas-y-experiencias-de-investigacion-en-el-cono-sur/>. Del Ministerio Público de la Defensa, Defensoría General de la Nación: *Acceso a la justicia de los pueblos indígenas* (2010). A los fines de proteger la identidad de los afectados se emplean nombres ficticios.

¿En qué medida podemos decir que el acceso a la Justicia de los indígenas en la Argentina está garantizado cuando se procede del modo como se hizo en esta causa? La muerte de dos niños indígenas queda sin explicación.



A MEDIDA QUE SE ORGANIZABAN PARA LA DEFENSA DE LOS DERECHOS COLECTIVOS DE SUS PUEBLOS A LA DIFERENCIA ÉTNICA Y CULTURAL, UN CONJUNTO DE MUJERES QOM EMPEZÓ A ADOPTAR UNA AGENDA DE GÉNERO, TANTO HACIA EL MUNDO EXTRACOMUNITARIO COMO DENTRO DE SUS GRUPOS FAMILIARES Y CON SUS PAREJAS.

MUJERES INDÍGENAS: DESAFIANDO VIOLENCIAS DE GÉNERO “DESDE ADENTRO” Y “DESDE AFUERA”





Estrategias de las mujeres qom para visibilizar la inequidad de género.

Fuente: Canal Encuentro

(<http://encuentro.gob.ar/programas/serie/8169/2241>)



por **ANABELLA VERÓNICA DENUNCIO**. Magíster en Ciencias Sociales por el Instituto de Desarrollo Económico-Universidad Nacional de General Sarmiento, y Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Es doctoranda en Ciencias Sociales y Humanas por la Universidad Nacional de Quilmes e Investigadora en el Instituto de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología en la misma universidad. Actualmente es becaria doctoral en temas estratégicos del CONICET

En los últimos años las mujeres indígenas han ganado notoriedad en el espacio público, tanto dentro de sus comunidades como fuera de ellas.

En nuestro país, podemos mencionar como hitos recientes e innegables de esta presencia la Primera Marcha de Mujeres Originarias realizada en Buenos Aires en 2015, ocasión en la que mujeres de distintas naciones originarias marcharon hacia el Congreso de la Nación para demandar la creación de un Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir con el fin de garantizar los derechos fundamentales de los pueblos indígenas y los derechos específicos de las mujeres. Un año más tarde, nuevamente Buenos Aires recibía la Segunda Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir. Esta vez, además de exponer la violencia a la que se ven sometidos los pueblos indígenas y los territorios que habitan, se denunciaban los femicidios que sufren las mujeres indígenas. En 2017, en ocasión de un conflicto de gran resonancia a nivel nacional como fue el debate desarrollado en el Senado de la Nación sobre la prórroga de la ley 26.160 de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras indígenas, mujeres indígenas de diversos puntos del país se encadenaron frente a dependencias públicas de la ciudad de Buenos Aires en señal de protesta.

En este escenario conviene preguntarse: ¿qué demandas realizan las mujeres indígenas cuando “alzan su voz” en el espacio público? ¿A qué argumentos recurren para sostener esas demandas? Ciertamente, ofrecer una respuesta unívoca a estos interrogantes nos colocaría en situación de ignorar que las realidades que viven las mujeres indígenas de nuestro país son diversas y están atravesadas por distintas historias de lucha, participación y organización. No obstante, un punto en el que

coincidimos varias investigadoras que venimos analizado las experiencias organizativas de mujeres indígenas, tanto en la Argentina como en otros países de América latina, destaca que cuando las referentes indígenas presentan demandas en el espacio público, suelen hacerlo priorizando la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural, colocando en una posición subordinada la defensa de sus derechos como mujeres. En este sentido, el posicionamiento de las mujeres indígenas plantea enormes desafíos. Por un lado, la necesidad de modificar el paradigma occidental imperante en materia de derechos que confronta y diferencia los derechos individuales y los derechos colectivos. Y por otro, interpela al feminismo contemporáneo, puesto que, al considerar que los derechos como mujeres están ligados a los derechos colectivos de sus pueblos, se abona una mirada que desestima la idea de igualdad de todas las mujeres, enfatizando –en su revés– sus múltiples diferencias.

En esta nota, a partir de mi experiencia etnográfica entre las mujeres qom (tobas) de una localidad ubicada en el centro-norte de la provincia de Chaco, en el Departamento Libertador General San Martín, buscaré reflexionar en torno a las demandas que presentan las mujeres indígenas en el espacio público, tanto en la esfera comunitaria como en la extracomunitaria, problematizando las tensiones existentes entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural y los derechos individuales de las mujeres.



La experiencia organizativa y las demandas de las mujeres qom

El proceso organizativo del colectivo de mujeres qom (tobas) del que hablaré se inicia a mediados de la década de los ochenta. Fue alentado por la acción de religiosas católicas vinculadas a la Teología de la Liberación y al cambio ideológico y pastoral que significó el Concilio Vaticano II (1962-1965) en la Iglesia Católica, quienes, afirmándose en la “opción preferencial por los pobres”, abandonaron el modo de vida consagrado y se incorporaron a la pastoral que estaba desarrollándose en las zonas postergadas del país. Desde organizaciones de inspiración eclesial impregnadas del espíritu de la renovación conciliar –entre las que se destacan el Instituto de Cultura Popular (Incupo) y la Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (Fundapaz)– y en el marco de los proyectos de desarrollo impulsados por estas instituciones, las religiosas estimularon la conformación de los grupos de mujeres indígenas.

En un primer momento, las actividades se concentraron en proyectos de tipo productivo que tenían como objetivo responder a las necesidades económicas de las familias campesino-indígenas. Se trataba de cursos de alfabetización para adultos y cursos para aprender oficios: corte y confección de ropa, alpargatas, tejido, medicinas naturales, cocina y alimentación, entre otros. Hacia fines de la década de los ochenta y durante los años noventa, paulatinamente, y acorde con las transformaciones ocurridas en el paradigma del desarrollo y las políticas multicul-

turales desplegadas a nivel global, se introdujeron capacitaciones destinadas a las mujeres indígenas que trataban sobre los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres. La novedad de estos espacios de reunión femeninos radicó en que a la habitual crítica a la opresión de clase y étnica se sumaba la reflexión sobre la opresión de género. Estas experiencias llevaron a que las mujeres qom iniciaran incipientes procesos de empoderamiento a partir de la valoración de su persona que contribuyeron a mejorar su autoestima y las condujeron a involucrarse en proyectos de recuperación de su cultura ancestral. Esta organización de mujeres qom, a la hora de presentar sus demandas en el espacio público extracomunitario, es decir, cuando interpela al Estado o a la “sociedad dominante”, prioriza el pedido de ejecución de políticas interculturales en materia de educación, salud y territorio. En otras palabras, organiza sus demandas en torno a la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural, soslayando la defensa de los derechos de las mujeres, o bien subordinándolos a los primeros. Sin embargo, si analizamos lo que sucede cuando este mismo colectivo de mujeres indígenas presenta demandas en el espacio público comunitario, o sea, cuando interpelan a sus compañeros indígenas, notamos que recurren a la defensa de los derechos de las mujeres como una estrategia para luchar contra la opresión y la violencia de género existente en el seno de sus propias comunidades. Analicemos en detalle dos ejemplos.

Resulta interesante observar el tratamiento diverso que hace la comunidad acerca de las acciones emprendidas por el colectivo de mujeres qom cuando problematizan la violencia hacia las mujeres.

Violencias “desde afuera”

A raíz de la pavimentación de la ruta provincial N° 3 y la consecuente presencia y tránsito en la zona de varones *roqshé* (no-indígenas) y/o criollos forasteros, se registraron en la comunidad situaciones de violencia sexual (abuso) que involucraron a niñas y adolescentes qom. Estas situaciones de violencia de género tomaron relevancia a partir de que fueron detectadas y dadas a conocer por docentes de escuelas con matrícula indígena. Esta problemática dio lugar a que, entre los años 2012 y 2013, en el marco del “Programa Pueblos Indígenas. Ruta Provincial N°3. BIRF Norte Grande Vial y Dirección Provincial de Vialidad” del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios, y en conjunto con un equipo extensionista de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE), las integrantes de la organización de mujeres indígenas qom se capacitaran como “promotoras de prevención en casos de violencia de género y salud sexual”. En esas capacitaciones, las mujeres pertenecientes a la organización se informaron, desde una perspectiva jurídica, acerca de las medidas de denuncia inmediata que es necesario realizar en esos casos. Las mujeres indígenas manifestaron su preocupación sobre casos de abuso y violaciones no denunciadas por temor de las damnificadas a las fuerzas de seguridad. Desde la capacitación recibieron orientaciones para la autoorganización y las mujeres indígenas se propusieron acompañar a las denunciantes ante la dificultad de no hablar el español. Además, se comprometieron a difundir por programas de radio local el trabajo de prevención que iniciarían.

Esa capacitación fue el puntapié inicial para que el colectivo de mujeres qom, junto a un equipo de profesoras extensionistas de la UNNE, diseñara y ejecutara un “Taller de prevención sobre violencia de género y salud sexual integral” para ser dictado en escuelas secundarias con población indígena, destinado tanto a docentes como a estudiantes. La iniciativa fue bien recibida por las escuelas y recibió el apoyo del Consejo Comunitario.

A modo de conclusión

Resulta interesante observar el tratamiento diverso que hace la comunidad acerca de las acciones emprendidas por el colectivo de mujeres qom cuando problematizan la violencia hacia las mujeres. Si la fuente de la violencia es identificada dentro de la comunidad, como en el caso de la primera capacitación en contra de la violencia hacia las mujeres llevada adelante por Incupo, se observa que la repercusión inmediata consistió en la sanción de esa iniciativa por parte de los varones de la comunidad. Sin embargo, cuando la fuente de la violencia contra las mujeres es localizada fuera de la comunidad, el caso de los varones *roqshé* (no-indígenas) y/o criollos vinculados a la pavimentación de la ruta, las iniciativas y acciones de prevención son bien recibidas, e incluso, alentadas por el resto de la comunidad. Se trata de una actitud que logra ocultar la opresión que sufren las mujeres en el seno de sus propias “culturas”. Las mujeres indígenas se incomodan y discuten las posiciones en las que “sus culturas” las colocan. Sin embargo, esto no significa que abandonen el compromiso con la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural. Si bien este posicionamiento invisibiliza en el espacio extracomunitario las situaciones de violencia que sufren las mujeres en el seno de sus comunidades, ello no implica que ignoren la opresión y la violencia de género existente en las relaciones en las que se hallan inmersas. Antes bien, las mujeres indígenas comienzan a debatir y problematizar –aún de modo incipiente– la violencia de género en el espacio público comunitario.

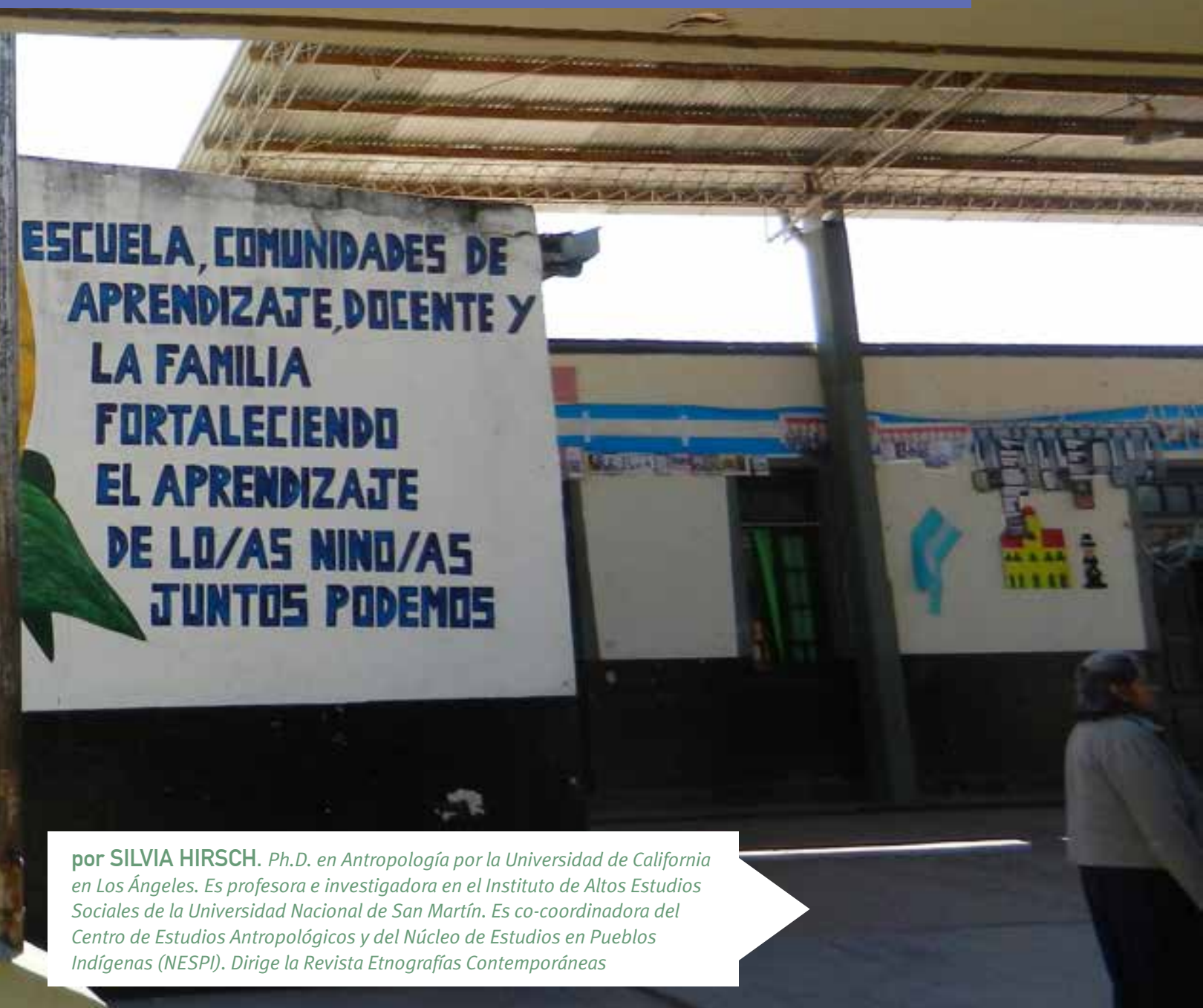
Para el artículo se consultó la siguiente bibliografía: “Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. Intervenciones en un debate que inicia”, de Mariana Gómez y Silvana Sciortino, en *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, Vol. 5 (2015); *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, de Rosalva Aída Hernández Castillo (2008).



JÓVENES INDÍGENAS Y PROFESIONALIZACIÓN. NUEVOS AVANCES EN LAS TRAYECTORIAS EDUCATIVAS Y DE INSERCIÓN LABORAL



LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN LAS ESCUELAS, MAYOR PRESENCIA EN LA ESCUELA SECUNDARIA, EL INGRESO DE MUJERES INDÍGENAS A LA FORMACIÓN DOCENTE Y UN DESEO EXPRESADO POR NUMEROSOS JÓVENES DE ASISTIR A LA UNIVERSIDAD SON ALGUNOS DE LOS CAMBIOS OCURRIDOS EN UN ESCENARIO DONDE, SIN EMBARGO, QUEDA AÚN MUCHO POR HACER.



por **SILVIA HIRSCH**. Ph.D. en Antropología por la Universidad de California en Los Ángeles. Es profesora e investigadora en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Es co-coordinadora del Centro de Estudios Antropológicos y del Núcleo de Estudios en Pueblos Indígenas (NESPI). Dirige la Revista *Etnografías Contemporáneas*

La situación educativa y laboral de la población indígena se ha caracterizado por el escaso acceso a la educación secundaria y superior, y por el disminuido proceso de profesionalización. Históricamente, los indígenas han formado parte de una clase trabajadora dedicada a faenas en la agricultura, los desmontes, la construcción, el servicio doméstico. Estos trabajos de baja calificación, y por ende remuneración, han limitado el ascenso social y económico de las familias indígenas. Sin embargo, en las últimas dos décadas el mejoramiento en el acceso a la educación secundaria y superior, el cambio en la percepción de la importancia de la educación y nuevas oportunidades laborales han posibilitado la emergencia de profesionales indígenas. ¿De qué manera la implementación de la educación intercultural bilingüe en las escuelas con población indígena estimuló este proceso de profesionalización? Y en particular, ¿cómo se viene dando la incorporación de las mujeres indígenas al desempeño de tareas en el campo de la educación?, y ¿cuáles son los desafíos de la educación universitaria para indígenas?

Educación intercultural bilingüe y acceso a la educación superior

En la Argentina, la presencia de escuelas en comunidades indígenas es de larga data, y constituyó un proyecto civilizatorio eficaz para el aprendizaje del castellano y la imposición de nuevas formas de vida y de una “cultura nacional”. La educación escolar se extendió por todo el país y se construyeron escuelas en comunidades urbanas, zonas rurales y parajes alejados. El aprendizaje del castellano, de la lectoescritura y otros contenidos se transformaron además en herramientas que los pueblos indígenas usaron para mejorar su situación socioeconómica, conocer sus derechos y defender sus territorios. Si bien el proceso educativo incentivó cambios tales como el abandono del uso de la lengua nativa, en otros casos, la lengua mantuvo su vigencia hasta el presente.

Las luchas de los pueblos indígenas por el reconocimiento y sus procesos de organización política y defensa de los derechos cobraron un marcado protagonismo a partir de mediados de

La finalización de la primaria, la valoración de la escuela secundaria y el apoyo de las escuelas, comunidades y familias propiciaron que un mayor número de jóvenes ingresara a la secundaria y se graduara, a pesar de los altos índices de deserción.



la década de 1980, e incentivaron el desarrollo de programas y proyectos de educación intercultural bilingüe (EIB) que ya se estaban implementando en otras partes de América latina. La EIB surgió como respuesta a los problemas socioeducativos que se presentaban en las escuelas con población indígena (repitencia, deserción escolar, limitado acceso a la secundaria y a la educación superior) y ante las demandas planteadas por los pueblos originarios.

Una serie de normativas legales reconfiguraron la situación de los pueblos originarios y sus reclamos. Así, la ley 23.302 “sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes” sancionada en 1985, cuyo artículo 16 estipula la educación intercultural bilingüe; la reforma constitucional de 1994 que suplantó el artículo 67, inciso 15 (que promovía la conversión al catolicismo) por el artículo 75, inciso 17 que reconoce la preexistencia de los “pueblos indígenas argentinos”; el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, y otras leyes provinciales en torno a las comunidades indígenas, otorgaron derechos sociales, educativos, culturales, políticos y territoriales a los pueblos originarios. Estas normativas van a facilitar el desarrollo de procesos de educación más inclusivos que contemplen la diversidad étnica y lingüística.

A partir de 1986 se comienzan a crear cargos docentes específicos denominados de distinta manera, según la provincia: en Salta, “Auxiliar Docente Aborígen”; en Chaco y en Formosa, “Maestro Especial de Modalidad Aborígen” (MEMA); en Santa Fe, “Idóneos”; en Misiones, “Auxiliares Docentes Indígenas” (ADI). Con estos términos se denomina a los docentes indígenas que trabajan en las escuelas con el objetivo de impartir a los niños alfabetización en lengua materna y contenidos culturales, así como también apoyar al docente de grado en sus tareas áulicas. En comunidades donde se registra un alto mantenimiento de la lengua materna en los niños, los docentes indígenas por mucho tiempo cumplieron la función de traductores entre los maestros y la institución educativa, y los niños indígenas y sus familias.

La educación intercultural bilingüe, sumada a políticas públicas de mejoramiento social, facilitó la inserción de los niños y también de los jóvenes de las comunidades en la institución educativa, e incrementó el número de egresados de la primaria, lo cual a su vez posibilitó que muchos de estos jóvenes ingresaran a la escuela secundaria. En este sentido, la presencia de escuelas con docentes originarios de sus propias comunidades, y con contenidos que contemplaran las características culturales y lingüísticas de la población escolar,

significó el inicio de un proceso de profesionalización que más adelante se verá formalizado. En efecto, la finalización de la primaria, la valoración de la escuela secundaria y el apoyo de las escuelas, comunidades y familias propiciaron que un mayor número de jóvenes ingresara a la secundaria y se graduara, a pesar de los altos índices de deserción.

Con el tiempo los docentes indígenas que se desempeñaban en las escuelas concibieron la necesidad de recibir una formación institucional que acreditara su trabajo y los capacitara mejor para enfrentar las demandas del sistema educativo. Así, se crearon institutos de formación docente con orientación en educación intercultural bilingüe, como el CIFMA (Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborígen) creado en 1995 en la provincia de Chaco, y los nueve profesorados en educación primaria con modalidad en educación intercultural bilingüe, inaugurados en la provincia de Salta a partir del año 2010. Estos son algunos ejemplos de un cambio en la oferta educativa y que implica un mayor acceso a la educación superior para los pueblos indígenas. En ambos casos se trata de institutos que forman docentes de grado con orientación en educación intercultural bilingüe. Desde sus inicios, se han graduado numerosos indígenas que hoy se desempeñan como maestros de grado tanto en escuelas con población indígena rural y urbana, así como también en escuelas con niños criollos. Estos institutos constituyen un hito en el proceso de profesionalización de los pueblos originarios, sobre todo porque se fundan en zonas del país marcadas por prácticas cotidianas de discriminación y prejuicio, y donde el ingreso a la educación superior ha sido más dificultoso.

Por otra parte, la creación de institutos de formación docente, de terciarios y la presencia de sedes de universidades nacionales en ciudades distantes de las capitales provinciales, con carreras como Enfermería, Educación, así como también profesorados en Ciencia Política, Educación Física, Economía, Agrotécnica y otras, abrieron la posibilidad para que jóvenes indígenas con secundario completo pudieran acceder a la educación terciaria y universitaria. No obstante, la presencia de indígenas profesionales no es nueva. Ya desde la década de 1970 en adelante, destacadas figuras como Eulogio Frites, abogado indígena de ascendencia kolla, quien además fuera fundador de AIRA (Asociación Indígena de la República Argentina) e incansable luchador por los derechos de los pueblos indígenas, o Nimia Apaza en la provincia de Jujuy, abogada y legisladora, y mapuches en el sur, se cuentan entre los primeros profesionales indígenas del país.

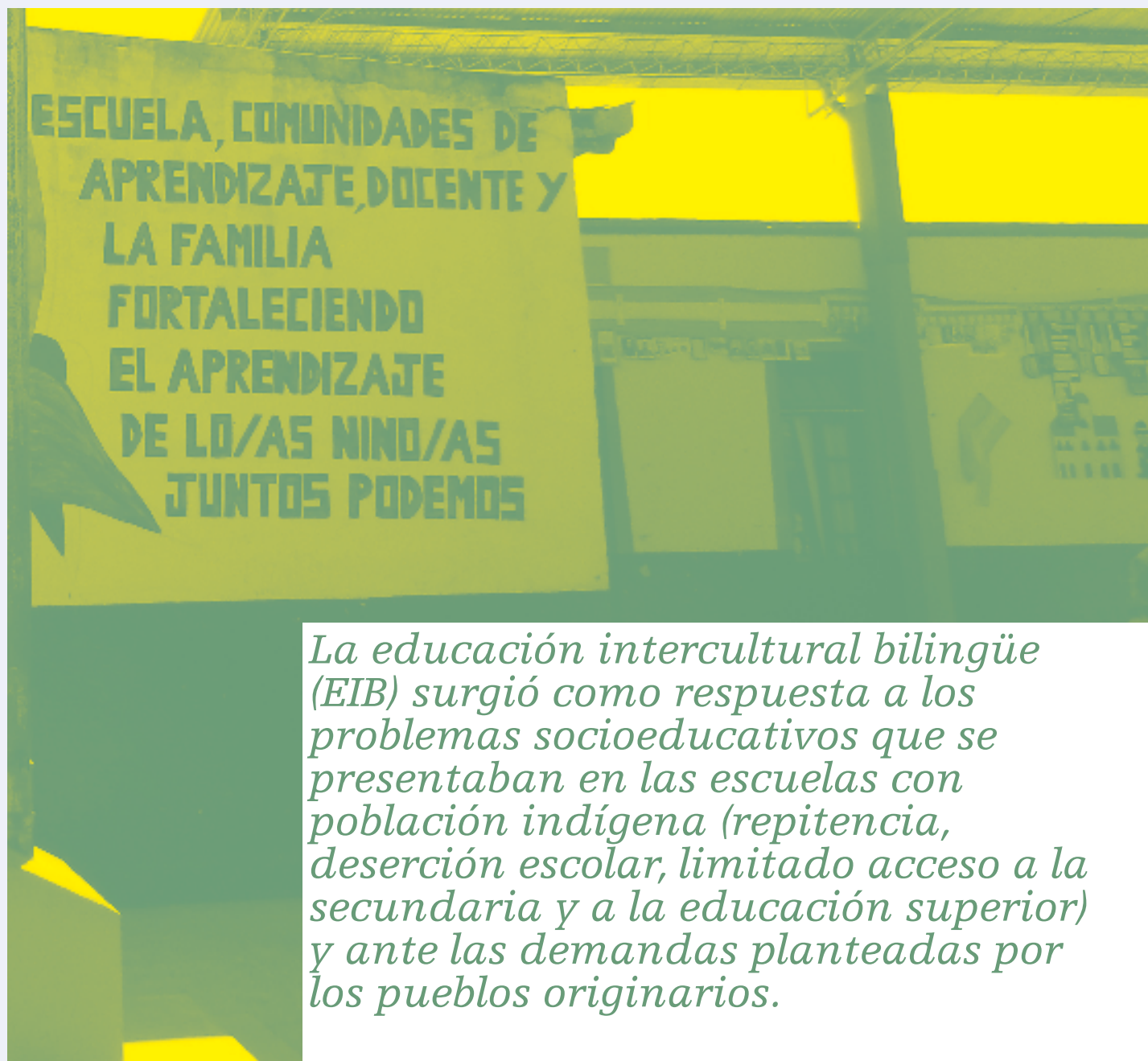
El ingreso de mujeres indígenas en el ámbito docente

Cabe destacar el papel de las mujeres indígenas que han ingresado en estos institutos y que ya se han recibido. Hasta entonces, en muchas comunidades indígenas las opciones laborales de las mujeres indígenas se reducían al trabajo agrícola, el empleo doméstico en limpieza, el cuidado de niños en casas de familias o el pequeño comercio. Tradicionalmente, las mujeres indígenas tenían restricciones para el ingreso a la escuela secundaria, fundamentalmente por parte de sus familias, que consideraban que debían quedar al cuidado del hogar y de las tareas de subsistencia, pero también de un medio social que percibían como hostil a su presencia en las escuelas. Sin embargo, a partir de los últimos quince años ha aumentado el número de mujeres que ingresaron a las escuelas secundarias e institutos terciarios y universitarios. El acceso de mujeres indígenas a la educación es indicativo de cambios que se están operando dentro y fuera de las comunidades, entre ellos: políticas públicas educativas más inclusivas, cambios intergeneracionales y en las relaciones de género, participación en procesos de organización política y colectiva. En efecto, son las madres y padres de las jóvenes quienes comienzan a alentarlas para continúen estudiando, y las apoyan con el cuidado de los niños y la casa para que puedan hacerlo. La creciente profesionalización de estas mujeres les brinda la posibilidad de incorporarse de manera más estable a las escuelas, les da herramientas pedagógicas y de formación para desempeñar la tarea docente, y les otorga una mayor autonomía y capacidad de toma de decisiones en sus espacios laborales, personales y familiares. El proceso constituye, además, una ruptura generacional con relación a sus madres y abuelas, ya que la mayoría de las madres de estas mujeres apenas completaron la escuela primaria y sus abuelas ni fueron a la escuela. El proceso de inserción laboral no ha sido fácil. Si bien hay escuelas en las cuales los docentes y el cuerpo directivo tienen una actitud positiva y activa de incorporar a las y los docentes indígenas y de generar un espacio educativo que contemple las necesidades específicas del estudiantado, hay otros casos en los cuales algunos docentes de la escuela y directivos opinan que es innecesaria la presencia de auxiliares bilingües, que los niños deben hablar un español “correcto” y no aprender una lengua que ni siquiera hablan en sus casas. Muchos docentes indígenas han expresado que se han sentido discriminados por colegas y personal directivo, en particular cuando este les encarga tareas como salir a buscar a los niños que faltan a clase, o de maestranza. Cabe señalar, de todos modos, que la escuela depende de los docentes indígenas ya que constituyen un singular nexo con la comunidad. Son estos docentes quienes median en caso de conflictos que puedan surgir entre los niños, los padres y la escuela. En síntesis, la finalización de los estudios en los institutos de

formación docente implica una jerarquización laboral, y hoy estos docentes se encuentran a cargo de un grado, y ya no son considerados como auxiliares o personal de apoyo al docente. Además, su inserción en las escuelas se va dando de una manera más simétrica en relación a los docentes no indígenas. Así, poco a poco comienzan a construirse espacios y relaciones interétnicas más fluidas y menos asimétricas entre indígenas y no indígenas.

Estudiantes indígenas en la universidad

El acceso a la educación superior se enmarca en un conjunto de demandas de los pueblos originarios, tales como el acceso a la tierra y el territorio, a la salud y al reconocimiento de la diversidad étnica y lingüística. Los jóvenes indígenas que viven en comunidades rurales, en barrios periurbanos y urbanos, expresan nuevas necesidades y expectativas. Quieren ser profesionales. Pero este camino a través de la universidad es lento. A pesar de que muchas universidades nacionales como las de Misiones, del Nordeste, de Salta, de Tucumán y de Cuyo han desarrollado proyectos y programas de inserción y seguimiento de los estudiantes indígenas, muchos han sido los obstáculos que tienen que enfrentar los estudiantes indígenas (económicos, lingüísticos en algunos casos, de sociabilidad en un ámbito diferente) para permanecer cursando estudios superiores. En un país como la Argentina que se jacta de un acceso libre y gratuito a la educación superior, la baja presencia de indígenas en universidades, en particular en las provincias donde la población indígena es más numerosa, muestra a las claras la ausencia de políticas públicas y universitarias que incentiven esta trayectoria. En otros países de América latina se han formado universidades indígenas e interculturales, pero este no es el caso de la Argentina, no obstante algunos proyectos legislativos que van en esa dirección. Aun para aquellas universidades que han incorporado un área de atención específica al estudiantado indígena que contemple sus necesidades y perfiles particulares –más allá de las becas de apoyo económico– se hace evidente la ausencia de políticas públicas con un abordaje intercultural. La interculturalidad en educación superior no solo se refiere a la promoción de inclusión de estudiantes indígenas, implica también la construcción de un diálogo entre distintas formas de aprendizaje, enseñanza y saberes. La ausencia de un abordaje intercultural constituye una barrera para muchos jóvenes que quieren ingresar y, sobre todo, transitar y graduarse en la universidad. El acceso a la educación superior (terciaria y universitaria) y el proceso de profesionalización que le sigue son una de las vías para lograr un ascenso social y económico, a la par que posibilitan la construcción de relaciones de mayor equidad y respeto a la diversidad cultural. Como expresó un joven guaraní de Salta: “Queremos ser guaraníes pero modernos”.



La educación intercultural bilingüe (EIB) surgió como respuesta a los problemas socioeducativos que se presentaban en las escuelas con población indígena (repitencia, deserción escolar, limitado acceso a la secundaria y a la educación superior) y ante las demandas planteadas por los pueblos originarios.

Para este artículo se consultó: "Trayectorias de la docencia en contextos interétnicos: una aproximación a la labor de los docentes wichí y guaraní de la provincia de Salta", de Silvia Hirsch y Adriana Serrudo, en *Maestros de la Educación Intercultural Bilingüe. Regulaciones, experiencia y desafíos*, de Ana Carolina Hecht y Mariana Schmidt como compiladoras (2016); "Pueblos Indígenas y Educación Superior en la Argentina", de Macarena Ossola, en *Revista del CISEN* (2016).

LA LEY DE EDUCACIÓN NACIONAL (LEN) DE 2006 JERARQUIZÓ LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE (EIB), QUE HASTA ENTONCES ERA UN PROGRAMA, COMO UNA DE LAS OCHO MODALIDADES DEL SISTEMA EDUCATIVO. DE TODOS MODOS, QUEDA PENDIENTE EL RECLAMO DE LOS COLECTIVOS INDÍGENAS POR UNA MAYOR PARTICIPACIÓN EN LA DEFINICIÓN DE POLÍTICAS QUE LOS TIENEN COMO DESTINATARIOS.

PUEBLOS INDÍGENAS Y POLÍTICAS EDUCATIVAS: ARTICULACIONES Y DEBATES EN LA ADMINISTRACIÓN ESTATAL

por **ADRIANA SERRUDO**. *Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Salta y Especialista en Educación Intercultural Bilingüe por la Universidad Indígena Intercultural. Actualmente es Doctoranda en Antropología Social en el Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad de San Martín. Fue Coordinadora de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación de la Nación entre 2009 y 2012. Es miembro del Núcleo de Estudios sobre Pueblos Indígenas (NESPI).*







*... para cuándo las otras Patrias
comunidades en los límites de la otra Patria...
...la Patria indígena hecha de presentes
en territorios fragmentados
con realidades más que bicentenarias
que la memoria todavía no escucha.
Estela Mamaní, poeta tilcareña*

Introducción

La temática indígena en las políticas de educación en la Argentina se ha desarrollado desde mediados de la década de 1980 cuando, con la apertura democrática, se conocieron diferentes experiencias escolares en aquellas provincias con población indígena bilingüe. Desde entonces, la visibilidad y el reconocimiento de los pueblos indígenas por parte del Estado han ido en aumento. Si bien las primeras leyes se produjeron en Formosa (1984), Chaco (1985) y Salta (1986), el marco más importante de este reconocimiento estatal llegaría en 1994 a través de la reforma de la Constitución nacional y la inclusión del artículo 75, inciso 17.

Este contexto normativo otorgó también visibilidad al uso generalizado de la denominación de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) para las políticas que empezarían a implementarse a nivel nacional desde fines de la década de 1990 y que tenían como destinatarios a las/os niñas/os indígenas del sistema educativo en el marco de las políticas neoliberales. Las definiciones de la Ley Federal de 1995 y de la Resolución N° 107/99 ponen de manifiesto esta “oleada neoliberal” en educación que tenía al multiculturalismo como horizonte para el desarrollo de las propuestas de educación en contextos de diversidad lingüística y cultural.

A fines de la década de 1990, el área de EIB inicia contactos con el Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos –PROEIB Andes–, única institución a nivel regional con formación de posgrado en esta materia. Esta vinculación enriqueció las definiciones y discusiones sobre lo que se llamaría “Educación Intercultural Bilingüe” a partir de entonces, a saber: la perspectiva de diálogo de conocimientos y valores, el reconocimiento y respeto hacia las diferencias culturales y lingüísticas, la valoración y uso de las lenguas indígenas como parte del currículo educativo (Resolución MECYT N° 549/2004. Creación

del Programa Nacional de EIB). Además, la vinculación con el PROEIB Andes colocó en perspectiva regional estas discusiones y experiencias presentando ante el continente la cara indígena de la Argentina.

La primera década del nuevo siglo encontró a las políticas educativas ante los nuevos desafíos de la Ley de Educación Nacional de 2006, ampliamente discutida en el sistema educativo en su conjunto y en la cual la mención y participación de los pueblos indígenas fue considerada como parte de los debates y derechos educativos a reconocer. El período entre 2006 y la finalización del gobierno kirchnerista en 2015 permitió sentar algunas bases, sobre todo discursivas y de normativa educativa, para el planteo de discusiones acerca de las implicancias y significados de la interculturalidad en educación. Por esos años, la EIB pasó de ser un “Programa” dentro de la Dirección de Políticas Compensatorias a la categoría de “Modalidad” en la nueva Dirección de Gestión Educativa. Esta jerarquización en el organigrama conllevó articulaciones y tensiones múltiples dentro y fuera de los niveles educativos. En efecto, la concepción de una “transversalización” de la EIB al interior de los diferentes niveles (al igual que el resto de las modalidades educativas) llevó a que se plantearan diversos interrogantes sobre las posibilidades reales de implementar en las aulas contenidos y/o actividades interculturales: ¿De qué manera? ¿Qué niveles estarían involucrados? ¿Cómo y en qué medida participarían los pueblos indígenas?

En lo que sigue, daré cuenta de los diferentes momentos por los que transitó hasta la fecha la denominada política educativa intercultural en el nivel nacional, mostrando además algunas de las articulaciones y tensiones surgidas en este derrotero de la EIB. Me interesa particularmente colocar en perspectiva la multiplicidad de actores, indígenas y no indígenas, implicados en este proceso.

La concepción de una “transversalización” de la EIB al interior de los diferentes niveles (al igual que el resto de las modalidades educativas) llevó a que se plantearan diversos interrogantes sobre las posibilidades reales de implementar en las aulas contenidos y/o actividades interculturales: ¿De qué manera? ¿Qué niveles estarían involucrados? ¿Cómo y en qué medida participarían los pueblos indígenas?

Interculturalidad y educación como política pública en la Argentina: discursos y prácticas

2006-2008: de Programa a Modalidad

La Ley de Educación Nacional (LEN) sancionada en 2006 fue objeto de consultas y debates con diferentes actores educativos a lo largo de todo el país. Estas consultas dieron inicio en 2005 con jornadas institucionales en escuelas, colegios y también fueron convocadas y consultadas diferentes organizaciones de la sociedad civil. En agosto de 2005 desde el Programa Nacional de EIB, creado en 2004, se convocó a miembros de distintos pueblos indígenas para discutir una propuesta de inclusión de los derechos educativos de las poblaciones indígenas en esta ley. De esta reunión de consulta surgió un documento que fue presentado como anteproyecto de lo que luego se incluiría en la ley con respecto a EIB. Uno de los puntos destacados de esta propuesta fue la preocupación manifiesta por asegurar una mayor participación de los pueblos indígenas en las propuestas de política educativa que los tuvieran como protagonistas.

El mencionado Programa de EIB se encontraba ubicado en la Dirección Nacional de Políticas Compensatorias, denominación surgida en la década de 1990 para dar cuenta de las necesidades particulares de ciertos sectores del sistema educativo. En contraposición, la LEN de 2006 incorpora a la EIB como una de las ocho modalidades del sistema educativo y le otorga características propias en cuanto a sus actores principales y los mecanismos de participación necesarios para su implementación. Producto de este logro, durante 2007 se realizaron desde este programa seminarios de sensibilización y formación de recursos humanos para la EIB que tenían como objetivo sentar algunas bases comunes para las discusiones que planteaba la ley: ¿de

qué manera pensar la inclusión de contenidos de interculturalidad y/o bilingüismo en las aulas?, ¿con qué docentes se contaba para esta tarea?, ¿qué recursos administrativos y financieros eran necesarios para esta inclusión? En diciembre de ese año y un día antes de la finalización de la gestión del entonces saliente ministro de Educación, Daniel Filmus, se presentó formalmente el documento *Principios, finalidades y objetivos del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas –CEAPI–* que en otro encuentro en el mes de septiembre se había conformado bajo un acta constitutiva cuyos miembros eran los 35 firmantes y presentes en esa ocasión (<http://www.ceapi.info/wp-content/uploads/2010/08/actaconstitutiva.pdf>).

En 2008 el cambio de autoridades ministeriales provocó algunos cimbronazos en esta tarea. El paso de Programa a lo que ahora se denominaba Modalidad llevó a redefiniciones que provocaron incertidumbre y discusión principalmente entre los miembros indígenas del recientemente conformado Consejo. Cuestionaron la falta de consulta para la incorporación en la “nueva” Modalidad de EIB del programa de escuelas interculturales y bilingües de frontera que se desarrollaba con un grupo de escuelas de Misiones y Corrientes que no implicaba una presencia indígena. Esta redefinición terminó abruptamente en diciembre de ese mismo año cuando en el cierre del VIII Congreso Latinoamericano de EIB los miembros de pueblos indígenas de la Argentina tomaron la palabra y denunciaron su escasa participación en el evento.

Podemos ver el grado de complejidades que posee para un área ministerial la implementación de políticas del tipo o sector que sea. En el caso particular de la EIB se agrega además la multiplicidad de actores considerados históricamente “externos” al sistema educativo, lo cual supuso desde sus inicios articulaciones y discusiones acerca del carácter mismo de la educación en contextos de y con población indígena.

2009-2012: institucionalización y participación indígena

A mediados de 2009, las autoridades del Ministerio de Educación convocaron a una reunión a los representantes del CEAPI para comunicarles la intención de trabajar en forma conjunta y así lograr la implementación participativa de la EIB en escuelas con población indígena. Como parte de este proceso, en 2010 se aprobaron dos documentos, cuyas discusiones habían iniciado en 2008, a fin de orientar el trabajo federal con las jurisdicciones y las tareas de esta Modalidad:

► Resolución Ministerial N° 1119 en la que el ministro de Educación reconoce al CEAPI como órgano de consulta y participación de los pueblos indígenas en cuestiones educativas (<https://drive.google.com/file/d/0BwHDFD7D5dWSZHhrNFQ2Z0d-fNUU/view>).

► Resolución del Consejo Federal de Educación N° 119 aprueba el documento “La Modalidad de EIB en el sistema educativo” y le otorga tareas y responsabilidades en cada uno de los niveles educativos obligatorios: inicial, primaria y secundaria y la formación docente (http://www.me.gov.ar/consejo/resoluciones/res10/119-10_01.pdf).

De este modo, a partir de 2010 la política de EIB en el ministerio nacional estuvo centrada en la institucionalización de esta modalidad en las 24 jurisdicciones que conforman la Argentina y en impulsar la plena incorporación de los miembros del CEAPI a las mesas de discusión regionales con los niveles y áreas de educación.

A fines de 2011 esta modalidad contaba con referentes en la mayoría de los ministerios de Educación provinciales, incluso en aquellas provincias que hasta no hacía mucho tiempo

declaraban no contar con población indígena en sus escuelas. Los miembros del CEAPI participaron en todas las instancias de discusión planteadas pasando, en algunos casos, a tener una agenda de trabajo propia con las áreas de EIB provinciales sea en espacios de consulta como en capacitaciones específicas.

Desde esta modalidad de gestión participativa planteada se desarrollaron propuestas para la inclusión de contenidos curriculares pertinentes a cada nivel prestando atención a las características particulares que toma la EI o EIB en cada provincia. En el marco de estas discusiones y con el objeto de contar con información más detallada acerca de la situación educativa y sociolingüística de los alumnos/as indígenas, se inició en 2011 una línea de trabajo que pretendía relevar y mapear a las escuelas con población indígena. Este relevamiento se desarrolló en la mayoría de las provincias y tuvo efectos en la visibilización de alumnos en algunas provincias aún reticentes a reconocer esta presencia en sus aulas.

Entre diciembre de 2011 y fines de 2012 las reuniones entre el CEAPI y la Modalidad perdieron continuidad, si bien eran convocados a las reuniones regionales con los representantes de nivel y referentes ministeriales de EIB, esto no ocurría con la periodicidad lograda en 2010-2011. Aunque el mismo Consejo se encontraba en un momento de discusiones sobre los mecanismos de renovación de sus miembros y de aceptación o rechazo ante diferentes presentaciones de nuevos miembros y/o pueblos que reclamaban su inclusión en el CEAPI, la participación de sus representantes en su función consultiva y de asesoramiento se vio restringida a espacios convocados por los niveles y áreas ministeriales con sus propios objetivos.



2013-2015: de la reparación histórica

Entre 2013 y 2015 el énfasis de la política nacional de EIB estuvo puesto en la recuperación del discurso de una educación intercultural bilingüe en diálogo con los representantes indígenas del CEAPI y sostenida en la idea de reparación histórica hacia los pueblos indígenas que debía iniciar/continuar el ministerio nacional.

Es así que, como forma de recuperar el diálogo interrumpido en 2011 y en el marco de una nueva gestión del área, se realizaron reuniones y seminarios durante todo 2013 teniendo como objetivo “la necesidad de construir una mirada federal e intercultural dentro del Estado y del sistema educativo” y se reforzaba que “el desafío es múltiple porque supone reconstruir un puente, poner en diálogo lógicas distintas o miradas para volver a generar un espacio de confianza, de debate, que significa construir una forma de vinculación que se transmita a todos los demás espacios en los que se trabaja con pueblos indígenas” (Documento interno de trabajo. Relatorías 2013. MEIB).

En este período se produjeron y editaron materiales con participación de los representantes del CEAPI, en coordinación con otras áreas del Ministerio de Educación y en convenio con universidades, se continuaron las reuniones de carácter regional alrededor de las temáticas priorizadas: bi-alfabetización, profesionalización de auxiliares indígenas, educación y memoria: genocidio de pueblos originarios, entre otras. Este período culminó abruptamente en febrero de 2017, ya en el marco de una nueva gestión política, al conocerse la noticia de la desafectación de quien coordinaba por ese entonces el área.

2016-2018: ¿dónde está la EIB?

El cambio de gestión de gobierno en 2015 implicó para las políticas educativas un cambio paradigmático, pasándose de la consideración de la educación como derecho personal y social a una concepción de esta en tanto servicio a medir, controlar y evaluar. Estas cuestiones impactaron en la totalidad de las políticas desarrolladas a nivel nacional hasta entonces, desde programas socioeducativos que se “discontinuaron” hasta la misma modificación en el organigrama conocido hasta entonces en el Ministerio de Educación. En febrero de 2017, con la ya mencionada salida del coordinador de la entonces Modalidad de EIB, el panorama acerca de qué pasaría con el área se tornó bastante incierto.

A esta situación se sumaron las expresiones de autoridades educativas que desconocían profundamente lo avanzado hasta el momento. Un ejemplo claro de ello fueron los dichos del entonces ministro de Educación nacional, quien en una institución de formación de docentes y haciendo referencia a la política educativa, mencionó que “esta es la nueva Campaña del Desierto, pero no con la espada sino con la educación” (sic). Esta mención hecha por una autoridad educativa desnudó una conceptualización de la educación como “mandato civilizatorio”: la poca feliz referencia a un hecho histórico cuestionado por los pueblos indígenas debido a la violencia y las consecuencias de empobrecimiento y marginación en sus pobladores actuales. En este sentido, desde las voces indígenas del CEAPI se denunció la vulneración de derechos implicadas en estos dichos (<https://www.tiempoar.com.ar/nota/acusan-a-esteban-bullrich-de-violar-derechos-de-pueblos-origenarios>).

La pregunta reiterada en este tiempo es: ¿dónde está la EIB? Actualmente el equipo que se ocupa de estos temas a nivel nacional se encuentra en la Dirección Nacional de Políticas Socioeducativas. No existe demasiada información acerca de las líneas de trabajo propiamente dichas, aunque sabemos que en 2018 empezó a reactivarse la convocatoria a los representantes indígenas del CEAPI y a los referentes provinciales tanto a nivel central como en reuniones regionales.

El traslado desde la entonces Dirección de Gestión Educativa, hoy secretaría, a la Dirección de Políticas Socioeducativas también dice bastante acerca de cómo se concibe hoy el área de EIB. En efecto, ya no es necesario articular acciones o contenidos con los niveles educativos, sino que se interviene a través de acciones focalizadas teniendo en cuenta la particular “condición indígena”; podemos decir entonces que en esta última etapa la política educativa intercultural volvió de una modalidad transversal a una política focalizada tal como ocurría en los años noventa.

¿De qué manera pensar la inclusión de contenidos de interculturalidad y/o bilingüismo en las aulas?, ¿con qué docentes se contaba para esta tarea?, ¿qué recursos administrativos y financieros eran necesarios para esta inclusión?



Haceres de la política educativa: logros y desafíos

Hasta aquí presenté el proceso atravesado por el área de EIB al interior del Ministerio de Educación nacional mencionando hitos relevantes y actores involucrados en cada caso. Si bien esta presentación no es exhaustiva, da cuenta de los múltiples niveles de intervención que ello representa.

Podemos ver el grado de complejidades que posee para un área ministerial la implementación de políticas del tipo o sector que sea. En el caso particular de la EIB se agrega además la multiplicidad de actores considerados históricamente “externos” al sistema educativo, lo cual supuso desde sus inicios articulaciones y discusiones acerca del carácter mismo de la educación en contextos de y con población indígena.

La política educativa intercultural se planteaba en sus inicios una concepción de interculturalidad ligada al diálogo y reconocimiento de conocimientos y saberes propios de los pueblos indígenas. Este diálogo debía establecerse al interior de un sistema educativo que históricamente percibió a la población indígena como prácticamente inexistente o confinada sólo a espacios limítrofes y aislados. El contexto de reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas establecido a partir de la reforma constitucional en 1994, la inclusión de la pregunta de autorreconocimiento en el Censo Nacional del año 2001 y la Encuesta Complementaria de 2004/2005, entre otros dispositivos, otorgaron un importante espaldarazo a la consideración y visibilización de la presencia indígena en la educación,

pero esto no fue suficiente al momento de incluir contenidos propios de estos pueblos que fueran más allá del uso transicional de lenguas o la presentación folclórica en actos como el 12 de octubre. Al analizar las condiciones de posibilidad al interior del sistema educativo de la interculturalidad, vemos que las dificultades y desafíos pendientes tienen mucho que ver con el pecado original de la educación y las escuelas en la Argentina. Así, la tendencia a la homogeneización de los sujetos de la educación sigue presente en las prácticas educativas al interior de los distintos niveles educativos. Muestra de ello es el escaso reconocimiento y legitimación a las tareas y aportes pedagógicos de los docentes indígenas, lo que lleva a una permanente desvalorización de sus conocimientos y de las posibilidades de construcción de alternativas pedagógicas que incluyan otros saberes dentro de las aulas.

La presencia indígena en educación ha sido casi siempre un aspecto controvertido. Sea como docentes o alumnos/as hablantes de otras lenguas y pertenecientes a otras culturas, desafiando la tarea más ponderada de la escuela como la alfabetización, o queriendo recuperar y reconstruir la historia en sus propios términos, las y los indígenas en su calidad de actores y sujetos políticos reclaman un protagonismo pleno.

El recorrido que he analizado da cuenta de las complejidades que permea estos reclamos al interior de un organismo del Estado que ha intentado construir una relación de diálogo y participación pero que se ve también sometida a los avatares de las diferentes gestiones de gobierno.

Para este artículo se consultó la siguiente bibliografía: “La educación en comunidades indígenas de la Argentina: de la integración a la Educación Intercultural Bilingüe”, de Silvia Hirsch y Adriana Serrudo, en *La Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Identidades, lenguas y protagonistas* (2010); “El camino de la participación indígena en la gestión de la Modalidad de EIB”, de René Machaca, en *La modalidad de educación intercultural bilingüe en el sistema educativo argentino*, con Adriana Serrudo como coordinadora, Ministerio de Educación de la Nación (2011).





EL PROCESO DE CONSULTA PARA EL TRATAMIENTO DEL PROYECTO DE LEY DE PROPIEDAD COMUNITARIA INDÍGENA EN EL CONGRESO DE LA NACIÓN



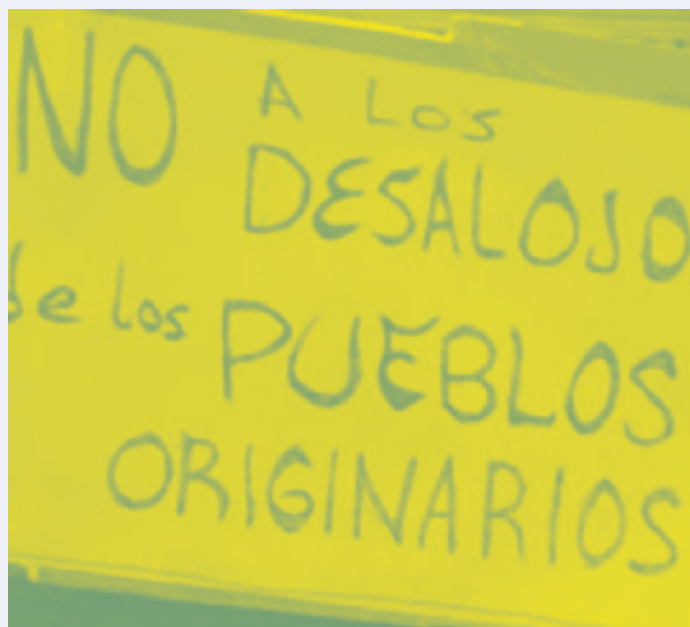
SI BIEN LA CONSTITUCIÓN DE 1994 ESTABLECE QUE EL ESTADO DEBE REGULAR ESTA FORMA DE PROPIEDAD, LA FALTA DE AVANCES EN LA MATERIA AGUDIZA LA INDEFENSIÓN DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN SU BÚSQUEDA DE EJERCER SU DERECHO A HABITAR PLENAMENTE LAS TIERRAS QUE LES FUERAN ARREBATADAS A SUS ANCESTROS.

POR DARÍO RODRÍGUEZ DUCH. Abogado por la Universidad Nacional de Buenos Aires y Candidato a Magister en Derecho Internacional de los Derechos Humanos en la misma universidad. Es miembro fundador de la Asociación Argentina de Derecho Indígena (AADI) y fue miembro del Consejo de Vigilancia de la Corporación Interestadual Pulmarí en el período 2005-2007. Actualmente se desempeña como Coordinador de la Comisión Unicameral Especial de Pueblos Indígenas del Senado de la Nación y participa como profesor invitado de la Cátedra de Pueblos Indígenas de la Universidad de Buenos Aires.

El presente artículo se orienta a ubicar la problemática del Derecho a la Propiedad Comunitaria en contexto, describiendo la situación legal actual de las comunidades en sus territorios, así como las circunstancias que rodearon la redacción del primer proyecto de ley sobre dicha temática. Asimismo, relataremos cuáles fueron los procedimientos utilizados por la Comisión Unicameral Especial de Pueblos Indígenas del Senado de la Nación Argentina a fin de poner en marcha el proceso de consulta para el tratamiento del mismo, y cuáles fueron las principales líneas conceptuales sobre las que se llegó a un consenso en dicho tratamiento.

Situación actual del Derecho de Propiedad Comunitaria Indígena

El derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las comunidades indígenas se halla encuadrado dentro de los derechos humanos fundamentales y su ejercicio obedece al desarrollo y disfrute de otros derechos individuales y colectivos. Se encuentra reconocido en la Constitución nacional a partir de la reforma del año 1994 (art. 75 inc. 17) y desarrollado en el Convenio 169 de la OIT y las Declaraciones Universal (ONU) y Americana (OEA) de los Derechos de los Pueblos Indígenas. También se halla previsto en distintas Constituciones y leyes provinciales, aunque carece momentáneamente de una legislación que lo reglamente y unifique en forma adecuada a nivel nacional. A la luz de su evolución legislativa, así como del avance de las nuevas normativas hoy reconocidas por el Estado argentino en materia de derechos humanos, se viene proponiendo desde distintos sectores políticos la posibilidad de sancionar una ley de fondo que establezca un sistema válido y sostenible para la implementación del Derecho de Propiedad Comunitaria Indígena, para lo cual deberá respetarse una serie de estándares hoy reconocidos a nivel internacional, entre los cuales existen varios elementos distintivos del derecho de los pueblos indígenas: el respeto a la preexistencia, a su identidad cultural, al carácter colectivo de sus derechos, al contenido espiritual y religioso de sus territorios y, en particular, al derecho de las comunidades indígenas a la consulta libre, previa e informada para la obtención de su consentimiento.



El Derecho de Propiedad Comunitaria Indígena constituye el fundamento jurídico para definir el territorio tradicional o ancestral, siendo además la base de la subsistencia material y espiritual de cada comunidad, de su reproducción, de su desarrollo sociocultural y de su identidad para el denominado "buen vivir".

Evolución de la situación legal de los territorios indígenas

Haciendo un poco de historia, corresponde señalar que a lo largo de los años inmediatamente posteriores a la denominada “Conquista del Desierto” durante el siglo XIX, ha quedado evidenciado que la apropiación de los grandes territorios, otrora correspondientes a los pueblos indígenas, por parte del Estado o de los particulares, obedeció a diversos *modus operandi* que se han ido repitiendo a lo largo de todo el siglo XX y hasta entrado el siglo XXI.

De este modo, a través de desalojos violentos en un primer momento (campañas militares o desapoderamientos forzosos por parte de particulares); o de un proceso más lento, pero inexorable, por el cual se vino haciendo uso de diversos artilugios legales como la ejecución de los campos por deudas de mercadería, la falta de reconocimiento legal a la posesión de los pobladores indígenas, la ignorancia de las leyes por parte de estos últimos, las cargas impositivas excesivas e improcedentes con que se gravaba a sus ocupantes indígenas, la carencia de herramientas procesales o de abogados en su defensa, etc., los integrantes de las comunidades indígenas fueron perdiendo sistemáticamente gran parte de los escasos territorios que aún quedaban en su poder.

A dichas circunstancias se les sumarían futuras situaciones de extrema necesidad experimentadas por muchos de los pobladores indígenas con el discurrir de las diversas crisis, tales como la baja en los precios de sus productos, la falta de políticas públicas para el sector de los pequeños productores y su excesivo aislamiento. Todo esto, sumado a la criminalización y judicialización de algunos de sus integrantes, obligó a numerosas comunidades y grupos indígenas a abandonar sus territorios de origen, poblando así los cordones de pobreza de las distintas ciudades argentinas, y padeciendo además el desarraigo y la discriminación. Sin embargo, muchas de las comunidades lograron aun así sostenerse en la posesión que tradicionalmente vinieron realizando sobre sus lugares de origen, o incluso sobre otros territorios relativamente cercanos donde pudieron conservar sus tradiciones, reproducir su cultura y desplegar lo mejor posible su proyecto como comunidad.

Asimismo, en diversas situaciones suscitadas durante los últimos tiempos, determinadas comunidades a lo largo y ancho del país han resuelto ejercer en forma directa su derecho al territorio tradicional, recuperando la posesión sobre tierras de las que fueran despojadas años atrás –en muchos casos mediante procedimientos ilegales o violentos–, por lo que hoy se encuentran instaladas en lo que consideran sus territorios y dispuestas a sostener dicha posesión a como dé lugar, desplegando para ello diversas estrategias legales y de hecho.

En dicho contexto, resultó necesario debatir y sancionar, durante el año 2006, la ley 26.160 de *Emergencia en la Posesión y Propiedad Indígena*, a través de la cual se suspendieron, por cuatro años, los procesos administrativos y judiciales que se encontraban destinados al desalojo de las comunidades, a la vez que se dispuso la realización de un *Relevamiento Técnico-Jurídico-Catastral* de los territorios en que existiera una ocupación actual por parte de comunidades. Frente al hecho de que los objetivos de dicha ley no fueron debidamente cumplimentados en los plazos previstos, la misma debió ser prorrogada en varias ocasiones mediante el dictado de las leyes 26.554, 26.894 y 27.400, esta última promulgada el 23 de noviembre de 2017 y vigente hasta la misma fecha del año 2021.

Una clara muestra de las consecuencias negativas que trae aparejadas la falta de una regulación adecuada de la Propiedad Comunitaria Indígena, es la creciente cantidad de conflictos que se vienen suscitando en relación con las actuales posesiones de las comunidades indígenas, lo que deriva en muchas ocasiones en otros hechos colaterales de vulneración de derechos y de criminalización. En dicho contexto, los propios jueces insisten, las más de las veces, en realizar un análisis jurídico de los distintos casos en base a parámetros anacrónicos y a una perspectiva sesgada, pretendiendo partir de las figuras tradicionales de los Códigos Civil o Penal, y desconociendo por lo tanto la existencia de nuevos paradigmas y conceptos jurídicos que debieran respetar en base a la normativa constitucional e internacional vigente hoy en la Argentina.

A través del dictado de una ley especial que establezca el sistema de implementación de la Propiedad Comunitaria Indígena, el Estado debe brindar determinadas garantías de protección a los territorios sobre los que vienen ejerciendo posesión tradicional las comunidades indígenas, para lo cual el mismo Estado se encuentra obligado a respetar también una serie de principios. En este sentido, teniendo en cuenta la íntima relación existente entre la futura instrumentación del Derecho de Propiedad Comunitaria Indígena y la realización del correspondiente proceso de consulta con las comunidades e instituciones representativas de los denominados “Pueblos Indígenas Argentinos”, es necesario describir algunas de las circunstancias que se produjeron en relación con el tratamiento del primer proyecto de ley sobre Propiedad Comunitaria Indígena en la recientemente creada Comisión Unicameral Especial de Pueblos Indígenas del Senado de la Nación, a partir del cual se pretende dar fiel cumplimiento al mandato constitucional de “reconocer la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan” (Art. 75, inc. 17 CN), respetando para ello el debido Proceso de Consulta Libre, Previa e Informada (Art. 6 del Convenio 169 de la OIT y 18 de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas).

El proceso en la Comisión Especial de Pueblos Indígenas del Senado

El pasado 24 de abril de 2018, en el Salón Auditorio del Edificio Alfredo Palacios, junto a la senadora Magdalena Odarda, esta última en su carácter de presidenta de la Comisión Unicameral Especial de Pueblos Indígenas del Senado de la Nación, convocamos a referentes y organizaciones indígenas, instituciones y comunidades de todo el país, a fin de escuchar su opinión respecto del proyecto de ley S-0691/17 (Expte. 4036/15), de autoría de la presidenta de la comisión y del senador Fernando “Pino” Solanas, el que fuera remitido con anterioridad a los invitados para que tuvieran la oportunidad de consultarlo con sus bases, y a través del cual se establece el Sistema de Implementación de la Propiedad Comunitaria Indígena en la República Argentina. Asistieron a la convocatoria una nutrida cantidad de referentes de comunidades y organizaciones representativas de pueblos indígenas de todo el país, demostrando un gran interés y urgencia por que se aborde la problemática propuesta, planteando la necesidad e importancia de la reglamentación del Derecho de Propiedad Comunitaria Indígena, establecido a nivel constitucional en el artículo 75, inc. 17, pero carente de reglamentación hasta el momento a nivel nacional, por lo que el tratamiento y avance del referido proyecto y de las modificaciones que se fueren planteando al mismo, así como la presentación de otros proyectos en la misma dirección, resultaban del mayor interés para todos los invitados.

Durante la reunión se evaluó que a partir de la última renovación de la ley 26.160, a través de la sanción de la ley 27.400 en noviembre de 2017, que sostiene un sistema de suspensión de procesos judiciales y administrativos que pudieren derivar en desalojos de comunidades, a la vez que propone finalizar con el relevamiento territorial de la totalidad de las comunidades existentes en el país, resultaría un corolario necesario el urgente tratamiento legislativo de un proyecto de ley que regulase la Propiedad Comunitaria Indígena, dado que un debate amplio sobre la misma podría venir a echar luz sobre situaciones altamente problemáticas relacionadas con uno de los derechos más relevantes reconocidos hoy constitucionalmente a favor de las comunidades indígenas.

Acompañaron en el desarrollo de la comisión el senador Fernando “Pino” Solanas, coautor del referido proyecto, y la diputada Silvia Horne, autora de un proyecto similar en la Cámara de Diputados de la Nación, así como asesores de diversos despachos de los demás integrantes de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas del Senado de la Nación. También se encontraron presentes referentes de la Secretaría de Derechos Humanos de la provincia de Buenos Aires y de la Defensoría General de



El Derecho a la Posesión y Propiedad Comunitaria de las comunidades indígenas se halla encuadrado dentro de los derechos humanos fundamentales y su ejercicio obedece al desarrollo y disfrute de otros derechos individuales y colectivos.



la Nación. Como integrantes de organizaciones de apoyo a los derechos de los pueblos indígenas se encontraron presentes referentes de Amnistía Internacional, del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), del Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ), de la Asociación Argentina de Abogados de Derecho Indígena (AADI), de la Cátedra de Derecho Indígena de la UBA, del Grupo de Apoyo Jurídico de Acceso a la Tierra (GAJAT), del Instituto de Cultura Popular (INCUP), de la Secretaría de Relación con los Pueblos Originarios de la Central de Trabajadores Argentinos

(CTA), de la organización ambientalista “Consciencia Solidaria”, entre otras.

A su vez, entre las organizaciones indígenas presentes se contaron la Confederación Mapuche del Neuquén, la Coordinadora del Parlamento Mapuche-Tewuelche de Río Negro, la Federación Pilagá, el Consejo Consultivo y Participativo de los Pueblos Indígenas de la República Argentina, el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO), la Organización Nacional de Pueblos Indígenas (ONPIA), la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), la Unión Diaguita, la Organización “Qopiwini” (Pueblos Qom, Pilagá, Wichi y Nivacé), la Organización de Pueblos indígenas de la Región del Noroeste Argentino (OPINOA), el Movimiento Indígena de Jujuy, el Parlamento Plurinacional Indígena, la Comunidad Ava Guarani “Iwi Imemby”, la Organización MOWITO, integrada por los pueblos Qom, Wichi y Mocoví de Chaco, la Comunidad Potrero Rodeo Grande, de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita de Tucumán, las Comunidades Fvtá Anekon y Cañumil de Río Negro, la Comunidad Multiétnica Dignidad, entre otras.

Los convocantes a la reunión hicieron alusión al hecho de que la reglamentación de los derechos reconocidos en favor de los pueblos originarios por la reforma constitucional de 1994 es parte de una reparación histórica, de la cual el Estado argentino aún se encuentra en deuda. Desde el momento en que la Constitución de 1994 obliga a regular la propiedad comunitaria indígena y la entrega de otras tierras aptas y suficientes para las comunidades indígenas, resulta indispensable para el máximo cuerpo legislativo de la Nación reglamentar tal derecho respetando el debido proceso a la consulta libre, previa e informada, buscando arribar al consentimiento de los pueblos y comunidades interesados, encuadrándose para ello en lo normado por el Convenio 169 de la OIT y por las Declaraciones Americana y Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

El primer formato del texto del proyecto de ley que contó con estado parlamentario resultó elaborado en su momento por diversos asesores de ambas cámaras del Congreso de la Nación, junto con las organizaciones del denominado *Acampe Qopiwini* (por encontrarse integrado por los pueblos Qom, Pilagá, Wichi y Nivacé) que se instalara durante diez meses del año 2015 en la intersección de la Avenida de Mayo y de la avenida 9 de Julio (CABA), sumándose luego al grupo integrantes de otros pueblos indígenas y representantes de organismos públicos interesados en el desarrollo de dicha normativa, tales como la Defensoría del Pueblo de la Nación, la Defensoría General de la Nación, la Procuración General de la Nación y la Auditoría General de la Nación, entre otros. De ese colectivo surge el primer texto del proyecto, al que se denominó “Proyecto Qopiwini”.



A pesar de haber transitado todo ese proceso previo, que involucró a los más diversos actores y llevó más de 10 meses de trabajo, el proyecto necesita aún atravesar un período de legitimación que resulta ineludible, completando así el proceso de consulta al ser derivado al resto de las organizaciones indígenas y de derechos humanos, para su tratamiento en las diversas convocatorias que promueva la Comisión Especial de Pueblos Indígenas por este tema.

La idea de la comisión ha sido, precisamente, recopilar todos los aportes que se fueran realizando al referido proyecto por parte de los actores principales, recibir los distintos testimonios de los referentes indígenas, así como las propuestas escritas que fueran enviando las distintas organizaciones. Luego de ello, el trabajo consiste en ir recopilando, teniendo en cuenta la totalidad de la información compartida y en realizar una reformulación de esa primera redacción del proyecto, enriqueciéndolo a través de la visión de los referentes y organizaciones indígenas de todo el país, proponiendo así nuevos textos al proyecto a través del sistema de control de cambios. En el caso de que se presentaren nuevos proyectos sobre el mismo tema por parte de otros legisladores, incluirlos también para su discusión y debate.

Por su parte, miembros del Consejo Consultivo y Participativo de los Pueblos Indígenas de Argentina (CCPPIA), presidido por Félix Díaz, manifestaron que también se encontraban trabajando sobre el mismo proyecto (S-0691/17, Expte. 4036/15), del que resultaron coautores en forma previa a la constitución del mismo Consejo Consultivo, a lo largo de diferentes asambleas que se llevaron a cabo los días 16 y 17 de diciembre de 2017 en el Hotel Bauen (CABA), y 21 y 22 de abril de 2018 en la provincia de Salta.

Conclusiones consensuadas en la primera etapa del tratamiento de la comisión

Entre las principales conclusiones que derivaron del tratamiento en comisión del referido proyecto de ley, sobre las cuales existe un determinado consenso, podemos citar a las siguientes:

1. El Derecho de Propiedad Comunitaria Indígena constituye el fundamento jurídico para definir el territorio tradicional o ancestral, siendo además la base de la subsistencia material y espiritual de cada comunidad, de su reproducción, de su desarrollo sociocultural y de su identidad para el denominado “buen vivir”.
2. El concepto respeta e incluye la noción de Territorio tradicional o ancestral, considerando al mismo como el espacio físico y espiritual dentro del cual se viene desarrollando y reproduciendo la vida y la cultura de cada pueblo indígena.
3. Es en el territorio donde las comunidades indígenas desenvuelven su cosmovisión, sus costumbres, usos, prácticas, valores y conocimientos, y donde despliegan su propio proyecto de desarrollo político, social y económico.
4. El territorio incluye la superficie, el subsuelo, la biósfera, el espacio aéreo y todo el lugar donde se desarrolla la vida. Dentro del mismo también se encuentran las aguadas, las zonas de agricultura, de pastoreo y crianza de animales, los sitios de asentamientos e itinerarios tradicionales de caza y recolección, cementerios, lugares sagrados, ríos, glaciares, minerales y salares.
5. El territorio indígena incluye también aquellos sitios sobre los cuales las comunidades ejercen, o han ejercido, un uso comunitario, una relación cultural o espiritual y las áreas de restos arqueológicos.



A modo de cierre

De estas primeras consideraciones surgidas en el seno de la Comisión de Pueblos Indígenas del Senado, puede inferirse que la Propiedad Comunitaria Indígena obedece a criterios y caracteres particularísimos que la distinguen sustancialmente de la tradicional “Propiedad Individual”, regulada en base al derecho romano y receptada por nuestro Código Civil y Comercial Unificado, en base al carácter absoluto, exclusivo y perpetuo de la misma.

La Propiedad Comunitaria Indígena obedece, en cambio, a valores diametralmente opuestos, tales como el carácter autónomo y colectivo del vínculo que los indígenas mantienen con sus territorios, el respeto a su identidad como pueblos preexistentes al Estado, la defensa de su concepto del “buen vivir”, el carácter físico, cultural y espiritual del mismo, la inclusión de elementos tales como la biósfera, el subsuelo, el espacio aéreo, los cursos de agua, los sitios ceremoniales y los lugares de restos arqueológicos, el derecho a regresar a los sitios a los que hayan tenido tradicionalmente acceso o el concepto de “tierras aptas y suficientes” que requieran las comunidades para desarrollar su cultura y subsistencia.

En definitiva, nos hallamos frente a un instituto del derecho completamente nuevo para la regulación tradicional, para cuya comprensión y avance en su reconocimiento será necesario continuar respetando, a rajatabla, el Proceso de Consulta Libre, Previa e Informada para obtener el Consentimiento de los Pueblos Indígenas que hoy se encuentra llevando a cabo la Comisión Especial de Pueblos Indígenas del Senado, sin cuyo requisito resultará en vano cualquier tratamiento que pretenda brindarse al mismo en los recintos legislativos.

A través del dictado de una ley especial que establezca el sistema de implementación de la Propiedad Comunitaria Indígena, el Estado debe brindar determinadas garantías de protección a los territorios sobre los que vienen ejerciendo posesión tradicional las comunidades indígenas, para lo cual el mismo Estado se encuentra obligado a respetar también una serie de principios.

Anexo 1.

Pueblos indígenas en la Constitución Nacional y en el Derecho Internacional

LOS NUEVOS DERECHOS INDÍGENAS COMBINAN EL DERECHO A IGUALARSE EN LO CIVIL, SOCIAL Y POLÍTICO CON EL DE DIFERENCIARSE EN LO ÉTNICO Y EN LO CULTURAL CON RESPECTO AL RESTO DE LOS CIUDADANOS.

En las últimas décadas casi todos los países latinoamericanos han reconocido a los *pueblos indígenas como sujetos permanentes y esenciales de la nación*. En el caso de la Argentina, la Constitución reformada en 1994 reconoce a los “pueblos indígenas argentinos” como “pre-existentes” en el marco de una nacionalidad argentina que se concibe como plural en lo cultural y en lo étnico. Si recordamos que antes de la reforma, la Carta Magna todavía se valía de las normas de 1853 que encuadraban a los “indios” en las políticas de “cristianización” y “diplomacia de frontera”, podemos concluir que estamos frente a un gran avance. A este reconocimiento constitucional se agregan los de las Constituciones provinciales, que sumados a las leyes sobre asuntos indígenas, a capítulos de importantes leyes nacionales y a pactos jurídicos internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), conforman un “paraguas jurídico” de fundamental importancia.

En la actualidad, la Constitución y las leyes reconocen a los indígenas derechos colectivos otorgados como “reparación histórica” en respuesta a reclamos de antigua data. Estos *derechos* son *colectivos* porque consideran que los indígenas son tales porque forman parte de “pueblos” y “comunidades”. Esta condición no quita a cada indígena en particular sus derechos individuales que son los mismos que los de cualquier ciudadano (derechos civiles, políticos y sociales). Por eso se concibe a los derechos indígenas como *derechos especiales que suplementan los derechos comunes*. Entre estos derechos colectivos y especiales se encuentran los derechos a la identidad, a la tierra y al territorio, al autogobierno y la participación política, al desarrollo económico-social, a la salud y a la educación. En definitiva, los nuevos derechos indígenas combinan el derecho a *igualarse* en lo civil, social y político con el de *diferenciarse* en lo étnico y en lo cultural con respecto al resto de los ciudadanos.

Constitución Nacional (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.

Extractos del Convenio internacional 169 sobre “Pueblos indígenas y tribales en países independientes” (Organización Internacional del Trabajo) (1989, ratificado en el año 2000 por la Argentina)

Artículo 1

1. El presente Convenio se aplica:

- a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;
- b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.
2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.
3. La utilización del término *pueblos* en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

Artículo 2

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.

2. Esta acción deberá incluir medidas:

- a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población;
- b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;
- c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

Anexo 2.

Pueblos indígenas según el Censo 2010

DE ACUERDO CON ESTE REGISTRO Y SEGÚN EL CRITERIO DE AUTOIDENTIFICACIÓN, LA PRESENCIA DE INDÍGENAS DENTRO DE LA POBLACIÓN ARGENTINA LLEGA CASI A UN MILLÓN DE PERSONAS.

La magnitud demográfica de los pueblos indígenas en la Argentina está sujeta a controversias ya que las formas de identificar quién es indígena, las circunstancias en que se realizan los censos y el modo de cuantificar varían. La Argentina es uno de los países de América latina con menor proporción de indígenas en su conformación nacional (1%, 1,5%) a lo que se suma la invisibilización general hasta tiempos muy recientes. Luego del Censo de 2001, en el que se incluyó por primera vez una pregunta sobre autoidentificación indígena, arrojándose una cifra total de más de 1.117.746 personas, se realizó la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) en 2004-2005. Esta encuesta recortó parte del universo del censo y redujo la cifra de 2001, estimando en 600.329 las personas que se reconocen pertenecientes y/o descendientes en primera generación de pueblos indígenas. En el último censo nacional de 2010 el conteo total de indígenas (siempre según el criterio de autoidentificación) fue de 955.032 individuos. La siguiente tabla obtenida a partir del Censo 2010 es indicativa y no debe ser entendida como una “lista definitiva” ni de los pueblos indígenas ni de sus magnitudes, toda vez que muchos pueblos que se autorreconocen como tales aún no han sido reconocidos por el Estado y que las cifras no coinciden con las de las organizaciones indígenas que consideran que existe una mayor cantidad de indígenas en el país.

Población indígena o descendiente de pueblos indígenas
en viviendas particulares por sexo, según pueblo
indígena. Total del país.

PUEBLO INDÍGENA	TOTAL	VARONES	MUJERES
Mapuche	205.009	103.253	101.756
Toba	126.967	63.772	63.195
Guaraní	105.907	53.788	52.119
Diaguita	67.410	34.295	33.115
Kolla	65.066	32.553	32.513
Quechua	55.493	27.849	27.644
Wichí	50.419	25.513	24.906
Comechingón	34.546	17.077	17.469
Huarpe	34.279	17.098	17.181
Tehuelche	27.813	13.948	13.865
Mocoví	22.439	11.498	10.941
Pampa	22.020	10.596	11.424
Aymara	20.822	10.540	10.282
Ava Guaraní	17.899	9.438	8.461
Rankulche	14.860	7.411	7.449
Charrúa	14.649	7.192	7.457
Atacama	13.936	7.095	6.841
Mbyá Guaraní	7.379	3.872	3.507
Omaguaca	6.873	3.551	3.322
Pilagá	5.137	2.623	2.514
Tonocoté	4.853	2.437	2.416
Lule	3.721	1.918	1.803
Tupí Guaraní	3.715	1.872	1.843
Querandí	3.658	1.776	1.882
Chané	3.034	1.559	1.475
Sanavirón	2.871	1.399	1.472
Ona	2.761	1.383	1.378
Chorote	2.270	1.177	1.093
Maimará	1.899	876	1.023
Chulupí	1.100	537	563
Vilela	519	279	240
Tapiete	407	218	189
Otros	5.301	2.681	2.620
Total	955.032	481.074	473.958

Fuente: INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.



vocesenelfenix.com