

Demandas y Políticas Interculturales en la Patagonia Norte



**Instituto de Investigaciones en
Diversidad Cultural y Procesos de Cambio**

Demandas y Políticas Interculturales en la Patagonia Norte

Instituto de Investigaciones en
Diversidad Cultural y Procesos de Cambio

IIDyPCa – CONICET - UNRN

2021

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio-IIDyPCa

Demandas y Políticas Interculturales en la Patagonia Norte - 1a ed. volumen combinado. - San Carlos de Bariloche: IIDyPCa - Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-47768-3-9

1. Interculturalidad. 2. Antropología Cultural. 3. Sociología. 4. Patrimonio Cultural.
CDD 306.0982

Fecha de Catalogación: septiembre 2021

Demandas y Políticas Interculturales en la Patagonia Norte

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio-IIDyPCa

Primera Edición 2021

© 2021 en poder de los autores

© Derechos reservados para todas las ediciones

Diseño interior y tapa: Florencia Galante.

Revisión general y edición: Florencia Galante, Maximiliano Javier Lezcano y José Luis Lanata.

Imagen de tapa: © Ionut Caras.

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio

IIDyPCa-CONICET-UNRN

Mitre 630

8400, San Carlos de Bariloche

Río Negro – Argentina

iidyca@gmail.com

Queda prohibida la reproducción, total o parcial, por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma. Se permite la reproducción de citas particulares indicando la fuente.
Las opiniones vertidas en esta publicación no representan necesariamente la opinión de la institución que la edita.

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio

2021 *Demandas y Políticas Interculturales en la Patagonia Norte*. IIDyPCa-CONICET-UNRN. Bariloche.

ISBN 978-987-47768-3-9



I I D Y P C A

ISBN 978-987-47768-3-9



Índice

i Prologo

1 De las normativas a las implementaciones.

3 *Las políticas públicas como arena de disputa: analizando la implementación de políticas de interculturalidad y género en el municipio de San Carlos de Bariloche.*
María Celeste Ratto, Soledad Pérez y Eva Muzzopappa

25 *Intersecciones de demandas en el marco del Ni Una Menos: del sujeto “mujer” a la agencia política de las (otras) mujeres y cuerpos feminizados.*
Matilde Luna

45 *La patrimonialización del pasado: una mirada desde Bariloche a los marcos legales y las prácticas posibles en arqueología.*
Marcia Bianchi Villelli, Federico Scartascini, Emmanuel F. Vargas, Maximiliano J. Lezcano, Maitén Di Lorenzo y Valentina Stella

63 *El informe histórico antropológico de los Pichiñan: una experiencia de trabajo en colaboración con comunidades mapuche en el centro de la provincia de Chubut.*
Valentina Stella y Ayelen Fiori

85 *La iglesia católica en los barrios del alto de Bariloche: territorialidad y articulación social (2001-2019).*
María Andrea Nicoletti, Ana Inés Barelli, Felipe Navarro Nicoletti y María Emilia Sabatella

109 *Comentarios.*
María Luisa Femenías

115 Interculturalidades demandadas y practicadas.

117 *La integración del mapuzungun en la ESRN: apuntes sobre un proceso en realización.*
Agustín Assaneo, Mahe Ávila Hernández, Gustavo Cayun Pichunlef, Rodrigo de Miguel, Marisa Malvestitti y Andrea Pichilef

139 *El mapuzungun en dos escuelas interculturales y en una comunidad mapuche de la línea sur rionegrina: situación sociolingüística, legislación y prácticas para la revitalización.*
Andrea Pichilef

157 *La encrucijada y la promesa de interculturalidad: reflexiones sobre la presentación de la wenufoye.*
María Marta Quintana, Eva Muzzopappa y Mercedes Barros

171 *Comentarios.*
Lorena Cañuqueo

177 Agencias y territorializaciones conflictivas.

179 *El fuego como lenguaje de contienda: un análisis situado entre los marcos normativos y los prejuicios culturales.*
Juan Lobba Araujo y María Alma Tozzini

- 193 *Re-categorizaciones y nuevos conceptos en contextos interculturales: excesos del conflicto y ampliaciones de realidad.*
Malena Pell Richards, Kaia Santisteban y Marcela Tomas
- 209 *Bajo la alfombra de vaca muerta: la experiencia de implementación de un megabasural petrolero en Catriel, provincia de Río Negro.*
Ana María Catania Maldonado
- 235 *Comentarios.*
Perla Zusman
- 241** **Imaginarios y narrativas territorial(izabl)es.**
- 243 *La interculturalidad en la mira: de cuando algunas categorías silencian procesos reales.*
Mariel Bleger y Aymarà Barés
- 263 *El relevamiento territorial como herramienta político-etnográfica: una reflexión a partir del trabajo de campo junto a pueblos indígenas que reclaman sus derechos territoriales.*
Lorena Cardin
- 285 *La estepa como desierto, la estepa como vida: miradas antagónicas sobre un territorio en construcción.*
Cecilia Conterno, Georgina Rovaretti, Carolina Michel, Paula Núñez y Paula Alejandra Leal Tejada
- 305 *La patrimonialización de aspectos geológicos y geomorfológicos en áreas naturales protegidas de la provincia de Río Negro.*
Laila Vejsbjerg, Florencia Bechis, John Ballesteros Prada, Ezequiel Olaizola y Juan I. Falco
- 327 *Comentarios.*
Cristina Bellelli
- 335** **Conferencia Magistral.**
- 337 *Institucionalizando la interculturalidad: nuevas formas de dependencia estatal y resistencia indígena.*
Francisca de la Maza

PRÓLOGO

La finalidad de nuestros coloquios es reunir a científicos y científicas de diferentes disciplinas que investigan temáticas comunes para promover su difusión y favorecer el intercambio y los abordajes transdisciplinarios. El tema explorado en el XI Coloquio Anual “Diversidad en Ciencias-Ciencias Diversas” se enmarca en el Proyecto de Unidad Ejecutora CONICET a fin de estimular debates sobre uno de sus conceptos claves. La temática propuesta, “Demandas y políticas interculturales en la Patagonia norte”, fue el eje a partir del cual se discutió la noción de interculturalidad y se analizó si, y de qué modos, organiza las demandas y políticas públicas en Patagonia Norte.¹

Desde mediados del siglo XX, un conjunto de demandas sociales ponen en cuestión la idea de ciudadanías socioculturalmente homogéneas vinculadas a los modelos preponderantes de estado-nación moderno. Mientras en contextos euro-atlánticos se originan políticas estatales de gestión de la diversidad basadas en la idea de multiculturalismo, en América Latina las movilizaciones y reivindicaciones de los pueblos originarios y afrodescendientes transforman la interculturalidad en noción clave desde la cual disputar y gestionar pautas de convivencia colectiva que alberguen heterogeneidades socioculturales consideradas "legítimas" y merecedoras de políticas diferenciadas -por ejemplo, etnicidad,

¹ El XI Coloquio Diversidad en Ciencias-Ciencias Diversas tuvo lugar entre el 20 y 22 de noviembre de 2019, en San Carlos de Bariloche. Agradecemos el apoyo brindado al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Centro Científico Tecnológico Patagonia Norte y Universidad Nacional de Río Negro. Para mayor información consultar aquí (IIDyPCa-Coloquios). No queremos dejar de agradecer a F. de la Maza (Universidad Pontificia de Chile) por la conferencia magistral que dictara y a H. Paradela (APN), C. Bellelli (INAPL-CONICET), M. L. Femenias (UNLP) y P. Zusman (UBA-CONICET) que tuvieron a cargo la mesa redonda *Interseccionalidad, Interculturalidad y Políticas Públicas*. Estas dos actividades estuvieron abiertas al público en general. Y a Florencia Galante y Maximiliano Lezcano por la colaboración, tanto durante el evento como en la edición del presente volumen.

discapacidad, migración, género y opción sexual, ruralidad, etc.² Lo que en todo caso resulta particularmente relevante en el marco del debate es que, aun con el uso de un mismo concepto, las iniciativas sociales y estatales que apuntan a revisar las pautas de convivencia muestran significativas divergencias en las formas de concebir lo social, lo cultural y lo demandable. Estas divergencias generan, por lo tanto, conflictividades específicas y, a su vez, pedidos recurrentes de asesoramiento a académicos de las Ciencias Sociales y Humanidades, por parte tanto de los reclamantes como de los organismos estatales interpelados.

Por su historia y configuración poblacional -coexistencia de pueblos originarios, migrantes transatlánticos, limítrofes, e internos en diferentes épocas y con inserciones diversas en el mercado de tierras y trabajo-, Patagonia es una caja de resonancia destacada de conflictos que exponen o silencian su composición socioculturalmente diversa. Más allá de los derechos de los pueblos originarios y de otros derechos culturales constitucionalmente reconocidos desde 1994, cada provincia inscribe, de modo propio, las normativas y prácticas de reclamo y reconocimiento, lo cual gesta conflictividades particulares. Así, mientras la Ley n° 26.206/06 de educación nacional define a la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) como "modalidad" para pueblos originarios, la Ley Orgánica de Educación de Río Negro reconoce la interculturalidad como fin y principio transversal de todo proyecto político-educativo. El art. 210 de la Carta Orgánica de Bariloche no sólo supera los derechos reconocidos por la constitución provincial, sino que ha sido marco para que el municipio se reconociese como intercultural (ordenanza n° 2641-CM-15). No obstante, son más los desacuerdos sobre qué acciones concretas debieran comportar esos marcos locales, que los pasos efectivos hacia la implementación de políticas interculturales específicas, re-activando los reclamos sociales al respecto.

² Estos procesos han repercutido en el pensamiento producido en y desde diversos contextos regionales (cfr. Pech y Rizo 2014; Taylor 1994; Wabgou 2014; Žižek 2001) y en los debates de distintas disciplinas, desde la llamada Filosofía Intercultural Latinoamericana (Dussel 2005; Fornet-Betancourt 2000, 2006 y 2007; Herceg 2007) y el Derecho (Barona Becerra y Rojas 2007; Barsh 1994; Carrasco 2000; Iturralde 1996; Kymlicka 1996; Stavenhagen 1998; Villalobos Antúnez 2002; Yrigoyen 1999 y 2011), hasta la Ciencia Política (v.g. Assies et al. 2000; Parekh 2000; Sieder 2002; Van Cott 2000 y 2005; Yashar 2005); las Ciencias de la Educación (Kincheloe y Steinberg 1999; López y Küper 1999; Mato 2008; Walsh 2000) y, por supuesto, la Antropología (i.e. Amegeiras y Jure 2006; Barabas 2015; Hale 2002; Grimson 2001 y 2015; Rappaport 2008; Turner 1993; Vázquez 2008), fuese para debatir modos concretos de entender la interculturalidad en el país (Briones 2002 y 2004) o para repensar conceptos antropológicos a la luz de esos debates (Briones y Ramos 2016).

En tal contexto, el coloquio profundizó éstas y otras discusiones académicas, revisando y haciendo presente la trayectoria de los actores sociales norpatagónicos. Se logró reunir una cantidad y calidad importante y significativa de aportes y propuestas provenientes de diversos campos disciplinares y perspectivas que sin duda se constituirán en una referencia académica para quienes trabajan estas temáticas y que podrá asimismo ser tenida en cuenta por los diversos actores sociales de la comunidad. El presente volumen es una muestra de los temas tratados durante la reunión.

De las normativas a las implementaciones

En este eje se discuten las políticas públicas de género e interculturalidad del Municipio de San Carlos de Bariloche del período 2016-2018. Así mismo, se evalúan los reclamos por reconocimiento de comunidades originarias y de colectivos sexo-genéricos, entendidas como políticas públicas. En los últimos años hay una revitalización del movimiento amplio de mujeres y feministas como un claro resultado de una genealogía de luchas. Esta renovada dinámica trajo tanto nuevos tópicos para discutir, como la inclusión de antiguas demandas. En la región patagónica, y particularmente en S. C. Bariloche, se ha avanzado con políticas de reconocimiento de la diversidad cultural como las vinculadas a las declaraciones de municipios interculturales, además de una serie de políticas de reconocimiento dirigidas a la diversidad sexo-genérica. En este sentido, se destaca el alcance de la interseccionalidad para hablar de y sobre las mujeres, y disidencias sexo-genéricas, y ofrecer miradas representativas de las diferencias. Y también cómo el Estado acciona en términos de lo que habilita en el marco de sus políticas. Además, los trabajos consideran sus implicancias en términos de ampliación de derechos y reconocimiento de las diferencias.

Otro tema es el de las iniciativas de patrimonialización como forma de visibilizar los intereses, valores, instrumentos y mecanismos que están detrás de la producción social de los bienes, lugares, relatos y consignas. Se analizan las leyes nacionales, provinciales y municipales y los procesos de demanda y reconocimiento estatal que buscan dirimir condiciones de acceso a la tierra para indagar los factores que inciden en la emergencia de diferentes subjetivaciones cívicas y formas de organización colectiva. Un caso es el de las comunidades Pichiñan y Cerro Cóndor, a partir

de un pedido del Ministerio de la Defensa Pública de la provincia de Chubut. De esto resulta un mapa del territorio mapuche y del despojo territorial que han padecido. Hoy en día, las familias volvieron a reagruparse como organización política comunitaria, proceso que implica además otras instancias afectivas de reconstitución de subjetividades como lof mapuche. Dentro de sus luchas actuales, las comunidades mapuche vienen reconstruyendo sus memorias -y los procesos de relacionalidad, territorialidad y ancestralidad en los que se definen- para revertir los efectos de los discursos hegemónicos estigmatizantes y de las políticas de avasallamiento que las familias padecieron durante muchos años en sus territorios.

En la parroquia de San Cayetano, se analiza la problemática de los procesos de conformación de los barrios de S. C. de Bariloche y sus vínculos de pertenencia social con la iglesia católica. Esto abarca un amplio territorio de los barrios más populares y poblados de “El Alto” de la ciudad. Fundada en el año 2000 está administrada por la Congregación Salesiana, la parroquia atiende 14 barrios de “El Alto” mediante capillas, comedores, merenderos, talleres de oficios y centros educativos y de salud. En cada barrio se funda una capilla que gestiona emprendimientos sociales para atención y contención de la población con referentes laicos, religiosos, religiosas y sacerdotes de distintas congregaciones. La parroquia y las capillas, además de relacionarse con los actos del calendario litúrgico católico, realizan asambleas parroquiales para debatir los problemas sociales, encuentros ecuménicos con las iglesias evangélicas y autogestiones administrativas para sostener huertas, centros educativos, comedores y mejoras de viviendas.

Interculturalidades demandadas y practicadas

La incorporación del mapuzungun como asignatura curricular en la modalidad Lenguas de la Escuela Secundaria Rionegrina (ESRN) constituye una instancia innovadora en el sistema educativo provincial. La integración de espacios vinculados al mapuzungun e interculturalidad en la escuela es producto de un largo proceso que incluyó cambios en la legislación educativa (Ley Orgánica de Educación de Río Negro n° 4.819, 2012) y una sustancial modificación curricular actualmente en curso (Diseño Curricular ESRN, 2017). Tales cambios no podrían haberse materializado sin la movilización de diversos equipos de trabajo y organizaciones del

pueblo mapuche en torno a la revitalización del mapuzungun durante más de veinte años en la región. A partir del análisis documental, compuesto por el marco normativo educativo y curricular tanto nacional como provincial, y entrevistas a actores que participaron directa e indirectamente de este proceso, se analiza el proceso de diseño y concreción de esta política pública educativa, actualmente en proceso de implementación en un ESRN de San Carlos de Bariloche y en otro de Viedma.

Estos cambios ideológicos que la reforma educativa plantea acerca del idioma, al considerar el mapuzungun como “lengua preexistente”, suponen algunos desafíos pedagógicos y de selección de saberes curricularizados y también en lo relativo a la formación de enseñantes, en entornos de capacitación diseñados y desarrollados en forma colaborativa entre hablantes, neohablantes y docentes universitarios mapuche y no mapuche. Otro caso analizado en este mismo contexto fue el de escuelas interculturales de Aguada de Guerra y Comicó. En ambas se implementó la modalidad intercultural bilingüe de modo que los niños tengan acceso a la lengua y al kimün mapuche, legitimándose ese conocimiento en un ámbito formal.

Algunos de los efectos colaterales de estas políticas son presentados para el caso reciente de S. C. de Bariloche, en el que niñas y niños de cuarto grado de escuelas primarias públicas fueron protagonistas de un acto escolar atípico. El 20 de junio de 2019, el tradicional ritual de la promesa a la bandera argentina se vio alterado ante la presentación de la bandera de la Nación Mapuche, Wenufoye. Si bien esta no era la primera vez que se presentaba la Wenufoye, este acto es celebrado como auspicioso para la inclusión plena de los pueblos e identidades diversas que habitaron y habitan estos territorios. Asimismo, la presentación de la bandera mapuche junto a la argentina también invita a reflexionar en relación con la promesa de la interculturalidad. Esto pone en escena los sentidos atribuidos a una práctica intercultural, y exhibe las existentes demandas por inclusión. Se discutió como es oportuno plantear algunos interrogantes respecto del vínculo entre inclusión e interculturalidad, si se considera que dicha iniciativa no parecería muy distinta a la idea de inclusión propia del multiculturalismo; en tanto que, desde esta última perspectiva, cada diferencia es incluida como tal en un mosaico cultural respecto del cual la convivencia sigue en todo caso las mismas reglas impuestas por una sola diferencia, que no es diferencia sino un mismo universal.

Agencias y territorializaciones conflictivas

De los debates actuales surge el interés por considerar el análisis de categorías y nociones que antes no trascendían, como conversaciones y trawünes más privados, pero que actualmente se desplazan a ámbitos de lo público, como es el caso de ciertos conflictos territoriales, ya sean institucionalizados y/o en contestación de ciertas funciones o presencias estatales. En esta dirección, los usos de ciertas categorías tales como “levantar”, “nütramkan” y “lawen” adquirieron sentidos más amplios, especialmente en función de los distintos proyectos políticos y/o político-espirituales llevados a cabo por personas, organizaciones y comunidades de pueblos originarios de la región. Esto es importante para comprender el proceso de re-categorización de estas nociones, ya que sus usos y acepciones sobre formas de hacer fueron produciendo cambios en las formas de contarse a sí mismos. Estas categorías, actualizadas en prácticas personales, comunitarias e inter-comunitarias, producen mundos cotidianos mientras iluminan sugerentes conflictos interculturales.

Otro caso es el de la Comarca Andina del Paralelo 42°. Allí es “aceptado” que una forma de dirimir conflictos de diversa intensidad entre particulares es a través del fuego. Una vivienda quemada como forma de venganza o de advertencia es un hecho que poco sorprende. Como también lo son las afirmaciones que “los chilenos” o “los mapuche” tenían como costumbre la quema como método para “aclarar la tierra” para los cultivos. Desde estas perspectivas los incendios son leídos, respectivamente, como mensaje y/o como una cuestión “cultural”, por lo que los incendios forestales son percibidos como un fenómeno regular y común. La memoria de las personas mayores señala la creación de la Reserva de Epuyén como una forma de regenerar este espacio luego de incendios acaecidos en la década del 1960, y de la extracción maderera sin control que data de principios del siglo XX. Sin embargo, los sucesos en 2011, 2012 y 2015 son vinculados por los habitantes de la región a “cuestiones de tierras”. Estos se analizan desde el contexto normativo, observando las regulaciones de adjudicación y traspaso de tierras fiscales y la Ley de Protección de Bosque Nativo. Y aquellos dichos de sentido común -que consideran que tras un incendio hay un mensaje- para explorar las potencialidades de considerar a los incendios como un “lenguaje de contienda”.

Uno de los temas en boga a nivel nacional es de la explotación petrolera y gasífera de la cuenca de Vaca Muerta mediante la técnica de fractura hidráulica *-fracking-* pero poco se ha hablado sobre su impacto en las comunidades residentes en la región. Catriel es una localidad que, desde hace 60 años, orbita en torno a la explotación convencional hidrocarburífera en la mencionada cuenca. Para salvar los pasivos ambientales que esta actividad genera se inicia un proceso de instalación de una planta de tratamiento de residuos peligrosos en la zona rural de esa localidad, popularmente conocido como “el megabasural”. En 2016, la empresa Crexell Soluciones Ambientales S. A. hizo la presentación del Estudio de Impacto Ambiental a la Secretaría de Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable (SAYDS). Para 2019, ya había sido habilitada por parte del municipio de Catriel, desoyendo la resistencia por parte de pobladores locales nucleados en la Asamblea Permanente Socioambiental junto a otras organizaciones ambientalistas nacionales e internacionales. La reconstrucción del escenario en el que se dio la disputa por la habilitación del megabasural y quiénes fueron los actores involucrados, tanto a favor como en contra de su emplazamiento, ha puesto en puja la reforma de la Carta Orgánica Municipal con miradas disimiles en cuanto a las concepciones de los usos del territorio y su proyección a futuro.

Imaginarios y narrativas territorial(izabl)es

Para entender y comprender las complejidades del territorio patagónico, y en otras regiones nacionales, es necesario hacer visibles los recorridos, tensiones e intenciones que, en tan variados contextos, diferentes actores reclaman por el territorio y por la posibilidad de desplegar la propia cosmovisión, entendida por parte de ciertas comunidades y movimientos, como la conocida lucha por el *buen vivir*. Los trabajos en esta sección ponen en diálogo, por un lado, experiencias en las que la interculturalidad pretende articular distintas propuestas para una cohabitación en el territorio. Y por otro los desencuentros en los que las demandas de ciertos grupos y actores sociales no logran ser comprendidas o acordadas por las diferentes agencias estatales que implementan políticas públicas en relación a la interculturalidad, así como otras agencias. Atendiendo a las tensiones existentes entre lo que algunos sectores piensan como una política racional frente a una política de la relacionalidad, la discusión de casos aporta a la construcción de una política de la interculturalidad que incluya las conversaciones presentes en los

territorios entre personas humanas y no humanas en la búsqueda por un mejor vivir.

Uno de los medios oficiales sobre los que se mediatizan estas problemáticas son los procesos de consulta y participación en los Ordenamientos Territoriales de Bosques Nativos (OTBN) llevados a cabo por normativas nacionales, en las provincias de Río Negro y Chubut. Estos OTBN se realizan bajo el amparo de la Ley Nacional 26.331. Los procesos que efectivamente tuvieron lugar en ambas provincias son analizados. Así podemos ver que el mandamiento de los ordenamientos es una disputa en torno a la construcción de un interés común respecto al destino y uso de los bosques nativos. Lo que está operando es el supuesto de que el consenso es posible a través de un “análisis ponderado” entre los criterios de sustentabilidad ambiental y que es la participación social, que la misma ley demanda. Se reflexionó sobre los supuestos que habilitan ese imaginario y qué sucede cuando tal imaginario es estallado por la realidad de los mismos procesos. De la revisión de causas judiciales, actas de reuniones del Consejo Consultivo y la realización de investigaciones se observa cuál fue la importancia asignada a lo intercultural en estos procesos y cómo se entendió esto en cada provincia. Al juego jurisdiccional entre la escala nacional, provincial y municipal-local, se le suman otras relaciones asimétricas de poder que impiden el tan ansiado consenso. Esto ya sea en la definición de quiénes son sujetos de consulta, cómo va a realizarse tal proceso y cómo la construcción de ese “interés común” sobre el bosque nativo resulta ser efectivo sólo para algunos actores sociales.

El estudio histórico-antropológico solicitado por el Ministerio de la Defensa Pública de la provincia de Chubut y por la comunidad mapuche-tehuelche que reclama la recuperación de su territorio tradicional en dicha provincia, se realizó el relevamiento territorial. Esta es una herramienta metodológica potente tanto para la investigación como para los grupos subalternizados que reclaman el respeto a sus derechos territoriales, dado que aporta una técnica destacada para registrar *in situ* y representar espacialmente los procesos de despojo y los reclamos de acceso a tierras y territorios. Asimismo, para quienes demandan territorios, los mapas que resultan del relevamiento territorial constituyen un dispositivo político valioso para documentar sus reclamos. Los procedimientos que implica esta herramienta llevan a la investigación de diversos temas. Estos son, por ejemplo, la lectura y análisis de expedientes y bibliografía; la realización de entrevistas; el recorrido en terreno

junto con las comunidades; el registro de topónimos a través de notas, coordinadas geográficas y medios audio-visuales; el estudio de mapas previos y la elaboración de una salida cartográfica, entre otros.

Otro tema que se trata es el impacto de la implementación de las leyes ovina y caprina a la luz de las valoraciones reconocidas y resultantes de las políticas estatales. Se ve claramente en la mirada estatal que reconoce y representa a la estepa patagónica el modo en que los censos agropecuarios han elegido variables específicas para el reconocimiento general de las dinámicas socio-culturales. Entre 2005 y 2015 se llevó a cabo un esfuerzo estatal para su reconocimiento regional que, sin embargo, no se reflejó en el instrumento de relevamiento censal. Lo grave es que esos censos son la base para la caracterización de una población que se ocupan especialmente de desconocer. Tal es el caso de El Chaiful y las tensiones resultantes con INTA Ing. Jacobacci.

Finalmente, se analizan los diferentes valores de conservación que son tomados en consideración para fundamentar la creación de un área natural protegida (ANP) en Río Negro y, posteriormente, la elaboración del plan de gestión o de manejo para cada una de ellas, poniendo un interés particular en los aspectos geológicos. Se analizan los actores sociales intervinientes en el proyecto de creación de las distintas ANPs y la escala de acción geográfica; y la evaluación de los aspectos geológicos y/o geomorfológicos que son tenidos en cuenta en la creación, delimitación y zonificación de usos en estas unidades. En lo referido a la presencia de fundamento geológico de la creación de ANPs, de un total de 72 sitios declarados de interés geológico por el Servicio Geológico y Minero Nacional, la provincia de Río Negro cuenta con 5 sitios, 2 de los cuales son ANPs provinciales. Es relevante la necesidad de ampliar y profundizar el análisis del proceso de patrimonialización de aspectos geológicos y geomorfológicos, asociados a la creación y manejo de ANPs de diferente jurisdicción, a través de un análisis de procesos de territorialización vinculados con la identificación de sitios de interés, redes de actores sociales y escalas de intervención.

Para finalizar, quienes consulten este libro podrán tener una fuerte aproximación a las demandas sociales interculturales sobre diferentes políticas públicas que operan, como caras de una misma moneda, en la puja por la gestión y el reconocimiento de derechos. Ya sea que las iniciativas pudieron originarse desde reclamos de la

sociedad civil o desde el accionar de agencias estatales, siempre evidencian tensiones y conflictividades más amplias. También podrán entender qué se reclama, así como qué se recepta estatalmente de la diversidad de demandas. Estas son ocurrencias explicables a la luz de la performatividad política resultante de procesos particulares de constitución de cada formación de alteridad. Concluyendo y a la luz de los marcos normativos vigentes, sean de orden internacional, federal, provincial, o municipal, la interculturalidad no se aborda ni como dato de la realidad ni como concepto teórico, sino como emergente empírico que se puede invocar (marcar) o silenciar (desmarcar) selectivamente; característica de los colectivos sociales que demandan e implementan derechos. Su manifestación o no como campo de disputa constituye así la clave de lectura transversal para vincular los diversos procesos analizados en este volumen, e identificar los factores que tensionan distintas iniciativas.

La Dirección

Bibliografía

- Ameigeiras, A. y E. Jure comps.
2006 *Diversidad cultural e interculturalidad*. Prometeo. Buenos Aires.
- Assies, W., G. van der Haar y A. J. Hoekema eds.
2000 *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Thela Publishers. Amsterdam.
- Barabas, A. coord.
2015 *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- Barona Becerra, G. y T. Rojas Curieux
2007 *Falacias del pluralismo jurídico y cultural en Colombia. Ensayo crítico*. Editorial Universidad del Cauca. Bogotá.
- Barsh, R.
1994 Indigenous Peoples in the 1990s: From Object to Subject of International Law? *Harvard Human Rights Journal*, 7: 33-86.
- Briones, C.
2002 Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de “lo indígena” en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural. En *Interculturalidad y Política. Desafíos y*

- posibilidades*, N. Fuller ed., pp. 381-417. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima.
- 2004 Del dicho al hecho. Poniendo la interculturalidad en sus varios contextos. En *Construcción de Espacios Interculturales*, R. Díaz y G. Alonso coords., pp. 105-136. Miño y Dávila. Buenos Aires.
- Briones, C, y A. Ramos comps.
2016 *Parentesco y Política. Topologías Indígenas en Patagonia*. Universidad Nacional de Río Negro. San Carlos de Bariloche.
- Carrasco, M. ed.
2000 *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Serie Documentos en Español No. 30. IWGIA. Copenhagen.
- Dussel, E.
2005 Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la liberación. En <http://ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/105.pdf>
- Fornet-Betancourt, R.
2000 *Interculturalidad y Globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. IKO Verlag-Del. San José de Costa Rica.
2006 *La interculturalidad a prueba*. Wissenschaftsverlag Mainz. Aachen.
2007 La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Solar*, 3 (3): 23-40.
- Grimson, A.
2001 *Interculturalidad y Comunicación*. Norma. Bogotá.
2015 *Los límites de la cultura. Crítica a las teorías de la identidad*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Hale, C.
2002 Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34: 485-524.
- Herceg, J. comp.
2007 *Integración e Interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*. Universidad de Santiago de Chile. Santiago de Chile.
- Iturralde, D.
1996. Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas. *Alteridades*, 7 (14): 81-98.
- Kincheloe, J. y S. Steinberg
1999 *Repensar el multiculturalismo*. Octaedro. Barcelona.
- Kymlicka, W.
1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós. Buenos Aires.
- López, L. E., y Küper, W.
1999 La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas. *Revista Iberoamericana de Educación*, 20:17-85.

- Mato, D. coord.
2008 *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior: experiencias en América Latina*. IESALC-UNESCO. Caracas.
- Parekh, B.
2000 *Rethinking Multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Palgrave. Londres.
- Pech Salvador, C. y M. Rizo García
2014 *Interculturalidad: miradas críticas*. Bellaterra. Barcelona.
- Rappaport, J.
2008 *Utopías Interculturales. Intelectuales Públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Universidad del Rosario. Bogotá.
- Sieder, R. ed.
2002 *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Palgrave MacMillan. New York.
- Stavenhagen, R.
1998 El sistema internacional de los derechos indígenas. En *Autonomías étnicas y estados nacionales*, M. Bartolomé y A. Barabas eds., pp. 49-72. Conaculta- INAH. México.
- Taylor, C.
1994 *La ética de la autenticidad*. Paidós. Barcelona.
- Turner, T.
1993 Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalist Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology*, 8 (4): 411-429.
- Van Cott, D.
2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh.
2005 *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Vázquez, C. ed.
2008 *Hegemonía e Interculturalidad. Poblaciones Originarias y Migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI*. Prometeo. Buenos Aires.
- Villalobos Antúnez, J.
2002 Ética, gobernabilidad y estado de derecho en América Latina, en tiempos de globalización. *Cuestiones Políticas, Revista del Instituto de Estudios Políticos y de Derecho Público*. Facultad de Ciencias Jurídicas, 29: 11-44.
- Wabgou, M.
2014 Pensar las ciudadanías multiculturales: una apuesta para revisar la ciudadanía intercultural en las sociedades actuales. *Revista de Investigaciones*, 13: 59-184.

Walsh, C.

2000 Interculturalidad. Políticas y significados conflictivos. *Nueva Sociedad*, 165: 121-133.

Yashar, D.

2005 *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge University Press. Cambridge.

Yrigoyen, R.

1999 *Pautas de Coordinación entre el Derecho Indígena y el Derecho Estatal*. Fundación Myrna Mack. Guatemala.

2011 El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, C. Garavito comp., pp. 139-159. Siglo XXI. Buenos Aires.

Žižek, S. 2001 Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*, F. Jameson y S. Žižek eds., pp. 137-188. Paidós. Buenos Aires.

De las normativas a las
implementaciones

LAS POLÍTICAS PÚBLICAS COMO ARENA DE DISPUTA.
ANALIZANDO LA IMPLEMENTACIÓN DE POLÍTICAS DE
INTERCULTURALIDAD Y GÉNERO EN EL MUNICIPIO DE
SAN CARLOS DE BARILOCHE

María Celeste Ratto¹
Soledad Pérez¹
y
Eva Muzzopappa¹

Resumen

Este trabajo presenta las conclusiones iniciales de una investigación aun en desarrollo sobre la implementación de políticas públicas de interculturalidad y género, a partir del análisis de los presupuestos municipales 2016, 2017 y 2018 y del entramado burocrático del municipio de San Carlos de Bariloche. Ambos aspectos - entramado burocrático y partidas presupuestarias- son puestos en diálogo para analizar específicamente la implementación de los programas de interculturalidad en el período 2015-2018.

Palabras clave: agentes estatales-burocracias-presupuesto

1. Introducción

El Estado liberal ha sido uno de los objetos de reflexión más relevantes de la teoría social y política moderna. En tal sentido, existe una vasta producción académica que aborda la relación entre el Estado moderno y las políticas públicas, partiendo de la noción clásica del Estado liberal como una forma particular de ordenamiento político en base al cual se estructuran las relaciones sociales. Desde la segunda mitad del siglo pasado, estas nociones de Estado y sus políticas públicas han sido el foco de una crítica basta y sustantiva res-

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina.
mceleste_ratto@hotmail.com; soledadaperez@gmail.com; emuzzopappa@unrn.edu.ar.

pecto al supuesto de un sujeto homogéneo, universal, desculturizado, desgenerizado, que yace en la base de su concepción fundacional.

Por su parte, la fuerza de los movimientos sociales latinoamericanos no ha hecho más que evidenciar la crisis del proyecto moderno de Estado-nación al cuestionar la existencia de una identidad nacional única y compartida de modo aproblemático (Albó 2002 y 2005). En esta línea, diversos autores han señalado que la noción de Estado nacional se funda sobre la base de un universalismo antiferencialista (De Sousa Santos 1999), es decir, sobre la idea de patrones identitarios únicos, tendientes a la homogeneización y negación de diferencias que se imponen a través de prácticas que oscilan entre la descaracterización, la inferiorización de las diferencias y la invisibilización que se traducen en sociedades profundamente desiguales en las que amplios sectores de la población ejercen, en términos de O'Donnell (1993) "ciudadanías de baja intensidad". Esta tensión entre la fuerza homogeneizadora del Estado y la puja por la particularización de las diferencias que lo componen es el escenario habitual en el cual se plasma la negociación entre las demandas sociales y las políticas públicas. Es en el marco del ciclo de las políticas públicas donde se dan estos espacios de lucha y en determinadas circunstancias se cuelan políticas de reconocimiento de las diferencias. En cada etapa del ciclo de las políticas públicas -desde el establecimiento de la agenda, la instalación de una temática, hasta su incorporación en el diseño e implementación de programas- tiene lugar la disputa por el sentido y la orientación de las acciones de gobierno.

En este contexto, nuestra línea de trabajo se interesó particularmente por dos procesos que tuvieron lugar en el municipio de San Carlos de Bariloche a lo largo del período 2015-2019: el primero de ellos se relaciona con la sanción de la ordenanza n.º 2641-CM-15 que declara al municipio como "intercultural"; el segundo, la disolución y desarticulación de la Dirección de Equidad de Género en 2016. Este cambio de perspectiva se tradujo en la reasignación del personal técnico a distintas dependencias, con la idea de crear una línea de trabajo transversal (Luna y Díaz 2018). La idea inicial de la investigación se propuso, así, ver en qué formas las políticas relacionadas con las nociones de género e interculturalidad se intersectaban en la formulación e implementación de políticas públicas. Este abordaje conjunto respondió al interés inicial del equipo de investigación por considerar y evaluar hasta qué punto entraban en diá-

logo ambas perspectivas, abriendo u ocluyendo posibilidades para habilitar y/o contener los reclamos por reconocimiento de comunidades originarias y de colectivos sexo-genéricos.

Este trabajo presenta entonces algunas de las conclusiones de esta investigación, aún en desarrollo, a partir del análisis de los presupuestos municipales 2016/2017 y 2018 y del entramado burocrático de las áreas de Recursos y Proyectos, Cultura y Género y Diversidad, los organigramas y partidas presupuestarias asignadas y ejecutadas para finalmente detenerse en la implementación de programas de Interculturalidad.

Ambos aspectos -entramado burocrático y partidas presupuestarias- son puestos en diálogo con las voces de distintos agentes de la estructura burocrática municipal, permitiendo desarrollar el enfoque del ciclo de las políticas públicas, que atiende en particular a los mecanismos específicos a partir de los cuales dicha política pública pretende ser implementada. Es decir, a partir de las formas en que se generan las instancias para llevar adelante los requerimientos propuestos en la normativa: personal y presupuesto.

La política pública entendida como proceso puede, con propósitos analíticos, ser entendida como estructurada en etapas o fases en torno a las cuales emergen aspectos, actores, problemas y tensiones que requieren ser identificados y analizados (Aguilar Villanueva 1992). A lo largo de dicho proceso, por lo tanto, diferentes individuos y organizaciones, gubernamentales y civiles, intervienen en función de diversas razones e intereses, con perspectivas sobre diversos tramos y modos de la implementación, con pequeños poderes, intereses, opiniones, jurisdicciones, profesiones, costumbres, experiencias.

Se buscará así construir un contexto explicativo que tome en cuenta la estructuración de la agenda del gobierno, la toma de decisiones para la implementación de las políticas públicas, la gestión de su implementación y la coordinación e integralidad de las propuestas efectivizadas. Para ello, hemos dividido el trabajo en seis secciones. La primera desarrolla la aproximación teórico-metodológica sobre el ciclo de las políticas públicas aplicada aquí, luego una breve aproximación a las políticas públicas en torno a los ejes de género e interculturalidad, en Argentina en general y en Bariloche en particular. Luego se expone el desarrollo de las dimensiones de análisis: la estructura funcional municipal y el análisis presupuestario. A continuación, se detalla el recorrido burocrático de la

implementación de programas relacionados con la interculturalidad, para lo cual se realizaron entrevistas a empleadas/os municipales. Por último se esgrimen las conclusiones.

2. El ciclo de las políticas públicas

El enfoque propuesto considera a la política pública como un ciclo que, con propósitos analíticos, puede ser estructurado en etapas o fases en torno a las cuales emergen aspectos, actores, problemas y tensiones que requieren ser identificados y analizados (Aguilar Villanueva 1992). En cada una de estas etapas, vuelve a resurgir el campo de disputa por el sentido que lxs distintos actores involucrados quieren plasmar a través de una determinada política pública - ver figura 1. Tales tensiones volverán a resurgir recurrentemente, ya sea para dar relevancia a un tema, para fijarle una prioridad en la estructuración de la agenda del gobierno, en ocasiones con más fuerza al momento de la toma de decisiones para la proyección de su implementación, y posteriormente en la gestión de su implementación y la coordinación e integralidad de las propuestas efectivizadas.

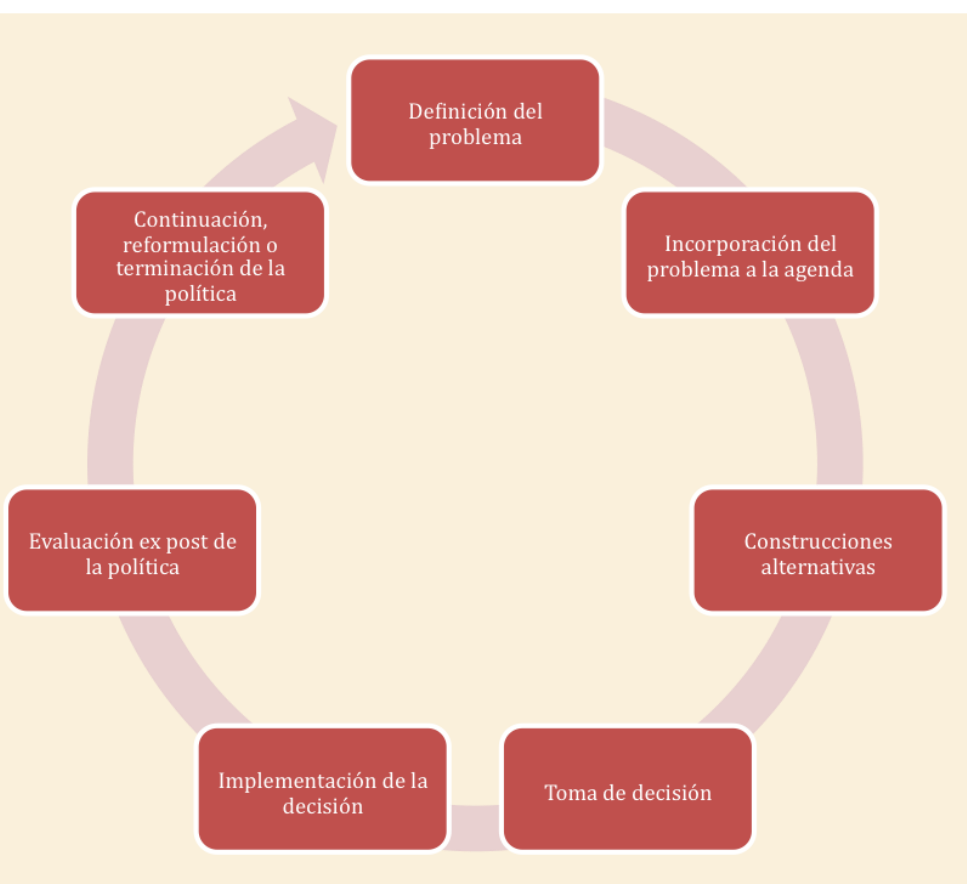


Figura 1. Ciclo de las políticas públicas.

La adopción del modelo secuencial de políticas públicas como dispositivo analítico permite pensar en etapas, sin que ello implique asumir que se trata de eventos sucesivos que siguen un orden cronológico. Lo que aquí queremos remarcar al retomar esta propuesta analítica es que la disputa por el sentido de las políticas públicas tiene lugar en cada etapa de este ciclo, reinstalando el debate, una y otra vez, en los distintos momentos de la hechura de las políticas públicas (Aguilar Villanueva 1992).

La instancia de “definición del problema” da cuenta de las dimensiones que se toman en cuenta, de los componentes, diagnósticos, causas que se considera coadyuvan a la generación de ese problema. En este momento inicial, se plasma la pelea de los distintos grupos sociales por imponer una centralidad enmarcada en demandas particulares. En este punto es importante destacar que la definición de los problemas involucra un proceso de construcción. Entendemos que los problemas públicos son construcciones sociales y no realidades objetivas, obedecen a un proceso de construcción en tanto problema que se asocia a concepciones específicas de la realidad y dependen de distintas valoraciones y perspectivas de diversos grupos. Básicamente, dependen de la posibilidad o no de diálogo entre las demandas impulsadas desde los grupos sociales y los agentes estatales encargados de definir el problema. Por otra parte, existe una dimensión temporal en los problemas, existen ritmos, periodos de maduración, pueden ser objeto de preocupación para algunos sectores y sin embargo no volverse políticamente significativos.

En cuanto a la instancia de formación de agenda, involucra la identificación y análisis de los factores que llevan a que una situación determinada se convierta en problema y que el mismo derive en una acción gubernamental. En este punto resulta central considerar quiénes son los actorxs intervinientes en todo el proceso, qué reclamos demandan y bajo qué estrategias lo hacen. Al mismo tiempo, debe considerarse la construcción de opciones, qué alternativas se evalúan o no, cuáles se consideran viables, qué consideración se hace de riesgos y beneficios vinculados a la implementación de la política.

Una vez que esta primera instancia de disputa se resuelve a través de una decisión estatal que permite la consideración de una demanda social, pudiendo ser esta por ejemplo el reconocimiento de una diferencia, comienza la fase de implementación de la política pública y la puja se reinicia.

El análisis de la implementación de la política implica y requiere de la revisión de las distintas acciones de los agentes estatales. Aquí se vuelve central el análisis de los anillos burocráticos del Estado (Aguilar Villanueva 1992), según el cual el Estado y los agentes encargados de implementar una determinada política pública, no constituyen un cuerpo homogéneo y unificado. Por el contrario, al interior del estado, las burocracias y sus agentes se caracterizan por su heterogeneidad, sus diferencias y por perseguir intereses y objetivos distintos y hasta contradictorios. Así, de acuerdo al autor, los grandes fines u objetivos son retraducidos en metas y prioridades particulares y aparece la cuestión del “territorio” como defensa del propio ámbito de jurisdicción y competencia en la implementación de una política.

Nuevamente la puja entre lxs actorxs sociales demandantes y los agentes estatales que deben implementar esa política pública concreta se reinscribe en cada una de las oficinas y delegaciones. De esta manera, recuperamos aquellas propuestas que entienden que la política pública, lejos de ser una “gran decisión instantánea” en las cúpulas estatales, constituye un proceso, una serie compleja de decisiones, en la que se entremezclan las iniciativas de las organizaciones sociales y las de las instancias gubernamentales con sus intereses y hábitos, que transforman esas decisiones en hechos efectivos (Aguilar Villanueva 1992). Básicamente es el campo de disputa entre los grupos sociales y los agentes estatales.

En este trabajo nos centraremos precisamente en la fase de implementación de la política intercultural y de género del municipio de Bariloche, estudiando las características que fueron adoptando a lo largo de su recorrido por el entramado burocrático-institucional del municipio, evaluando de qué manera tales asignaciones permitieron aperturas o clausuras en estos reclamos sexo-genéricos e interculturales. Asimismo, el trabajo se centrará en el análisis de los organigramas y en las partidas presupuestarias que desde el Municipio se asignó a las mencionadas políticas públicas, atendiendo nuevamente al entramado burocrático de las áreas involucradas y a las disputas que tienen lugar en su interior.

La mirada sobre estos aspectos -entramado burocrático y partidas presupuestarias- se relaciona con una perspectiva que apunta a desarrollar un enfoque sobre el proceso o ciclo de elaboración de las políticas públicas, atendiendo en particular a los mecanismos específicos a partir de los cuales dicha política pretende ser implementa-

da. Es decir, a partir de las formas en que se generan las instancias para llevar adelante los requerimientos propuestos en la normativa: personal y presupuesto.

El entramado de negociaciones y decisiones que se encuentra detrás del presupuesto pone de manifiesto de qué modo el rol desempeñado por los distintos agentes estatales en la reasignación de recursos públicos afecta sustancialmente el valor y alcance de las políticas públicas, así como también de la predictibilidad de los derechos por ella alcanzada. La discrecionalidad en el gasto implica discrecionalidad también en el goce de derechos (Sunstein y Holmes 2015).

3. Interculturalidad y género en las políticas públicas

En la mayoría de las sociedades complejas, las diferencias étnicas y culturales están jerarquizadas y son una de las bases de sus sistemas de estratificación, coincidiendo de manera casi exacta con los niveles de ingresos, el acceso a la salud, a la educación y a las decisiones políticas. El enfoque intercultural a la hora del diseño de políticas públicas, más que orientarse a la búsqueda de estrategias de inclusión de grupos históricamente ignorados en los contextos políticos institucionales vigentes se orientaría a generar un proceso de crítica y transformación de las lógicas de estructuración de las relaciones que configuran las desigualdades consideradas legítimas y atendibles por el Estado. Por ello el reconocimiento no puede ir separado de la revisión de las raíces de las desigualdades sociales y de una propuesta para superarla. Como sostiene Fraser (1997) enfrentamos el doble reto: el de la equidad y el del reconocimiento. El desafío, supone la generación de condiciones para que cada pueblo, grupo étnico o cultura pueda ejercer el derecho de transmitir y reproducir sus tradiciones y formas de vida (Fuller 2002), preparando a los sujetos de las culturas subalternas para que se ubiquen frente a las culturas hegemónicas de manera activa y no se limiten a dejarse asimilar pasivamente por ellas (Tubino 2005). Ello implica enormes desafíos tanto en la implementación de políticas públicas genuinamente interculturales como en la valoración de estas políticas por parte de las poblaciones de culturas subalternas (Ibáñez-Salgado et al. 2012). En este contexto, el concepto de políticas públicas se refiere al conjunto de iniciativas y respuestas manifiestas o implícitas que permiten conocer al conjunto de la posición predomi-

nante de un Estado frente a los problemas, necesidades y demandas de la sociedad en su conjunto (Alvarado 2002: 33).

Argentina no cuenta con una larga trayectoria en la implementación de políticas públicas desde el enfoque intercultural. Los avances se han centrado en algunos ejes de reconocimientos de diferencias específicas como las políticas públicas interculturales en el área de la educación, salud o respeto de los pueblos originarios. Siendo, en consecuencia, escasa la literatura que reflexiona sobre el tipo de Estado y el tipo de instituciones que posibilitarían el diseño y la implementación de auténticas políticas públicas interculturales, posibilitando el reconocimiento en base a las diferencias. Más allá de eso, corresponde destacar trabajos pioneros en el área como el libro de Ameigeiras y Jure (2006) que reúne los trabajos de los Encuentros sobre “Diversidad cultural e interculturalidad” llevados a cabo en la Universidad Nacional de General Sarmiento, durante los años 2001 y 2002, que sistematiza diversos abordajes de las investigaciones sobre diversidad cultural existentes hasta ese momento, dedicando la primera parte al debate filosófico y a las perspectivas de la interculturalidad. Otros autores han trabajado en especificar el recorte del problema focalizando en identidades culturales de grupos étnicos o de inmigrantes (Doménech 2003). Otros en cambio sostienen que no todas las diversidades pueden comprenderse y tratarse de una única forma y de allí la importancia de la historización de los procesos (Briones 2002, Grimson 2000 y 2006).

En el país, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y de otros derechos culturales fue consagrado por la reforma constitucional de 1994 y legislaciones federales complementarias mientras que las políticas relacionadas con el avance en la agenda de derechos de la diversidad sexo-genérica, también impulsada por diferentes espacios de militancia, contó con la aprobación de leyes de avanzada como la de Matrimonio Igualitario (26.618/2010) y la de Identidad de Género (26743/2010). Ambas contribuyeron a otorgar un piso básico.

A su vez, cada provincia inscribe de modos propios a las normativas y prácticas de reclamo y reconocimiento. Por ejemplo, en el caso de la provincia de Río Negro la Ley Orgánica de Educación provincial (4819/12) establece en su artículo 10 inciso d como uno de sus fines y principios político-educativos el de promover la interculturalidad en las prácticas, contenidos y proyectos educativos provinciales. También a nivel provincial, Río Negro ha adherido a las leyes

nacionales a partir de las leyes provinciales 3040/4241 de Atención Integral de la Violencia Familiar, 5328 de Promoción del Empleo Formal para Personas Trans en los Ámbitos Públicos y ley provincial N° 5410 de adhesión a la “ley Micaela” (Ley Nacional 27.499) de capacitación obligatoria en Género para todas las personas que integran los tres Poderes del Estado.

A nivel municipal, se creó en el año 2011 la Dirección de Equidad de Género, con el objetivo de impulsar programas basados en tres ejes: promoción de derechos, acciones preventivas a mujeres víctimas de violencia de género, todos ellos enmarcados en leyes, convenciones y tratados internacionales a los que había adherido previamente la Provincia y luego el municipio a partir de las ordenanzas 2369-CM-2012 y 2595-CM-14, que además declaran Emergencia Municipal en Violencia contra las Mujeres en Bariloche, vigente hasta diciembre del 2016. Durante este período las acciones concretas sobre Diversidad Sexual se canalizaron por el trabajo realizado desde la Defensoría del Pueblo, no existiendo hasta ese momento ninguna área dentro del organigrama municipal abocada en específico al abordaje de esta temática.

Por su parte, el art. 210 de la Carta Orgánica de Bariloche recupera los derechos indígenas reconocidos por la constitución provincial y establece que el Municipio reconoce la preexistencia de los pueblos originarios de la región, adhiriendo al plexo normativo vigente en materia indígena, garantizando el respeto a su identidad y la promoción de una “educación bilingüe e intercultural”. Asimismo,

*“reivindica el valor de su cultura y espiritualidad, apoya el desarrollo, la conservación y el reconocimiento de los derechos sobre su patrimonio cultural, histórico, lingüístico, ritual y artístico. Reconoce sus comunidades y organizaciones así como la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan. Asegura su participación en la gestión de los recursos naturales existentes en sus propiedades comunitarias y en los demás intereses que los afectan, mediante un sistema de consulta previa con sus comunidades e instituciones representativas”.*²

Este articulado, plasmado en la Carta Orgánica municipal, fue el marco a partir del cual el Espacio de Articulación Mapuche de Construcción presentó ante la Comisión de Gobiernos y Legales el proyecto para que el Municipio se reconociese como intercultural, proyecto que fue aprobado a través de la Ordenanza 2641-CM-15.

² Carta Orgánica Municipal de San Carlos de Bariloche, Artículo n.º 210, inciso 3.

No obstante, en el espacio que se abre en la denominada etapa de “implementación” son más los desacuerdos sobre qué deberían implicar esos marcos locales que los pasos efectivos hacia la implementación de políticas específicas, lo cual re-activa los reclamos sociales al respecto. Básicamente vuelven a instalarse disputas respecto de la modalidad a partir de la cual dicha política se pondrá en acto: esto implica designar actores específicos, que tendrán o no la posibilidad de acceder a un presupuesto asignado para el cumplimiento de los objetivos. A continuación presentamos la estructura burocrática municipal creada para dar contenido e implementar las políticas de interculturalidad y género, para luego pasar a desarrollar el análisis de los presupuestos aprobados por el municipio durante los años 2016, 2017, 2018 y 2019.

4. Estructura funcional

Tal como se observa en la figura 2, el Municipio de la ciudad de San Carlos de Bariloche, en el período abordado, contiene en su organigrama una secretaría de Desarrollo Social, Cultural y Deportivo bajo directa dependencia del Intendente. Dicha Secretaría está dividida, a su vez en la Subsecretaría de Deportes, la Subsecretaría de Coordinación de Políticas Sociales y la Subsecretaría de Cultura. El Área de género depende de la Subsecretaría de Coordinación de Políticas Sociales, a través de su Dirección de instituciones. Mientras que la Ordenanza que declara a Bariloche como Municipio Intercultural (2641-CM-15) fue asignada a la misma Subsecretaría de Coordinación de Políticas Sociales y a la Secretaría de Cultura. A su vez, en el año 2018 se creó un programa destinado al tratamiento de la Interculturalidad, que quedó bajo la órbita de la Subsecretaría de Coordinación de Políticas Sociales a través de su Dirección de Promoción social y del Departamento de Recursos y Proyectos.



Figura 2. Organigrama y estructura funcional de las áreas de género e interculturalidad de la Municipalidad de San Carlos de Bariloche.

Las denominadas “Ordenanzas de presupuesto”, describen los alcances y competencias de cada subsecretaría. Así, en relación a las funciones establecidas para el Subsecretaria/o de Coordinación de Políticas Públicas, está la atribución de generar políticas para la equidad de género. En el caso de la Subsecretaría de Cultura, en las ordenanzas presupuestarias se dispone que dentro de las funciones de la secretaria/o está la de promover la diversidad en las distintas expresiones, promover políticas culturales en forma conjunta con instituciones públicas y privadas, organizaciones no gubernamentales, asociaciones; atendiendo la diversidad en sus facetas, géneros y ámbitos. También se menciona proporcionar oferta cultural diversa e inclusiva.

Otro de los datos que reflejan las ordenanzas de presupuesto son los distintos Programas a los cuales se destinan fondos para implementar acciones concretas, dentro de las funciones establecidas en cada subsecretaría y departamento. Los denominados Programas albergan distintas líneas de acción, que en conjunto conforman el contenido de una determinada política pública. Así, del estudio de los presupuestos de los años 2016, 2017, 2018 y 2019, el primer da-

to relevante que se desprende es la fluctuación de programas destinados a Género e Interculturalidad. Los programas se crean algunos años, desaparecen otros, surgen otros nuevos, una discontinuidad que plasmamos a continuación:

Problema/tema	Dependencia	2016	2017	2018	2019
Interculturalidad	Cultura	Municipio Intercultural(2641-15)	Municipio Intercultural(2641-15)	Municipio Intercultural(2641-15)	Ordenanzas dependientes de cultura: -Municipio Intercultural(2641-15) - Comunidades Originarias (449-94)
	Cultura	Comunidades Originarias (449-94)	Comunidades Originarias (449-94)	Comunidades Originarias (449-94)	
	Cultura/Coord. Pol. Soc.	Pueblos originarios	Pueblos originarios	Interculturalidad	
Género	Coord. Pol. Soc.	Equidad de género (2369-12/2595-14)	Capacitación en género	Diversidad sexual y Equidad de género	Diversidad sexual y Equidad de género
		Emergencia Violencia contra Mujeres (2595-14)	Violencia de género 2369-12 2595-14	Violencia de género 2369-12 2595-14	Departamento de género
				Casa refugio Amulen y Línea 102	Casa Amulen

Figura 3. Descripción de programas y dependencias de las políticas interculturales y de género de San Carlos de Bariloche desde 2016 a 2019.

De esta figura 3 se desprende que los programas de interculturalidad quedan incluidos dentro de la órbita de la Subsecretaría de Cultura. En el año 2016 esta dependencia incluyó dos de estos programas bajo los cuales se implementaron las políticas interculturales del municipio: el programa Municipio Intercultural correspondiente a la ejecución de la ordenanza 2641, el programa Comunidades originarias que ejecuta la ordenanza 449-94, y el programa Pueblos originarios. En el año 2017 se mantuvo ese mismo esquema con los 3 programas mencionados.

En el año 2018, desaparece el programa Pueblos originarios de la órbita de la Subsecretaría de Cultura y es creado un nuevo programa llamado Interculturalidad, ahora bajo la dependencia de la

Subsecretaría de Coordinación de Políticas Sociales. Al año siguiente el programa de Interculturalidad vuelve a desaparecer y surge un nuevo rubro dentro del área de Cultura donde se describe la ordenanza Municipio Intercultural (2641-15) y Comunidades originarias (449-94).

En relación a los proyectos de Género, dependiente de la Coordinación de Políticas Sociales, en el año 2016 incluyó dos programas relacionados a las ejecuciones presupuestarias de la Ordenanza de Equidad de Género (2369-12/2595-14) y la relacionada con la declaración de la Emergencia en Violencia contra las mujeres (2595-14). En el año 2017 los programas destinados a género fueron Capacitación en género y Violencia de género (2369-12/2595-14). Este último programa fue renombrado ya que el año anterior se había llamado Equidad de género. En 2018 este programa de Violencia de género vuelve a repetirse y se suman Diversidad y equidad de género; Casa Refugio Amulen y Línea 102 y también bajo la misma dependencia se crea el programa Interculturalidad. En 2019 se crea el Departamento de Género, se mantiene el programa de Diversidad sexual y equidad de género y Casa Amulen.

En esta reconstrucción del recorrido de los diferentes programas, se evidencia una situación de permanente variabilidad que se produce literalmente de un año a otro, resultado habitualmente de los plazos de duración de los proyectos y programas.

5. Evaluación presupuestaria

El análisis de las partidas presupuestarias asignadas en este estudio es pertinente en tanto pone en evidencia las prioridades y, en algún grado, se convierte en indicio de la voluntad política para llevar adelante cada una de las líneas de intervención. En el siguiente gráfico se muestra la evolución presupuestaria de los Programas asociados a Género e Interculturalidad, bajo sus diferentes denominaciones, de 2016 a 2019 – figura 4.

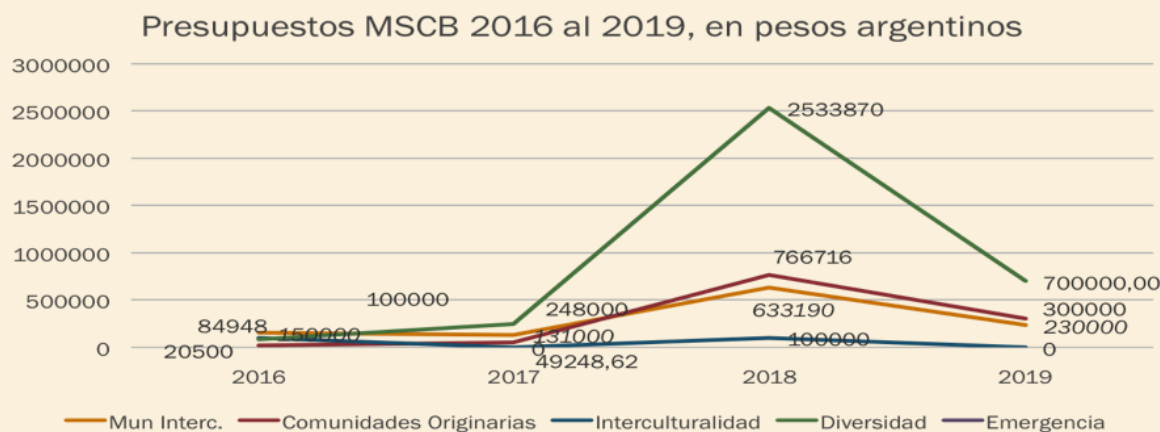


Figura 4. Evolución presupuestaria 2016-2019.

Para el año 2016 el programa de Municipio Intercultural tuvo una asignación presupuestaria de \$150.000, el programa de Comunidades Originarias una de \$20.500, el de Interculturalidad de \$100.000 y el de diversidad de \$84.948.

En 2017 el gasto programado fue el siguiente: Municipio Intercultural \$131.000, el de Comunidades Originarias de 49.248,42, a Interculturalidad no se le asignó presupuesto, y Diversidad incluyó \$248.000.

El año 2018 implicó los mayores cambios dentro del período analizado: a Municipio Intercultural se le asignó \$633.190, a Comunidades 766.716, a Interculturalidad \$100.000 y a Diversidad \$2.533.870.

Las partidas presupuestarias planificadas para el 2019 se redujeron considerablemente respecto del año anterior: Municipio Intercultural tuvo \$230.000, Comunidades \$300.000, Interculturalidad no recibió y Diversidad tuvo \$700.000.

Sin embargo, si se pretende dar cuenta del grado de voluntad política para el impulso de las medidas y programas, es importante ver no sólo la proyección de los presupuestos en los años 2016-2019, sino también su efectiva ejecución. Ésta puede observarse en la figura 5:

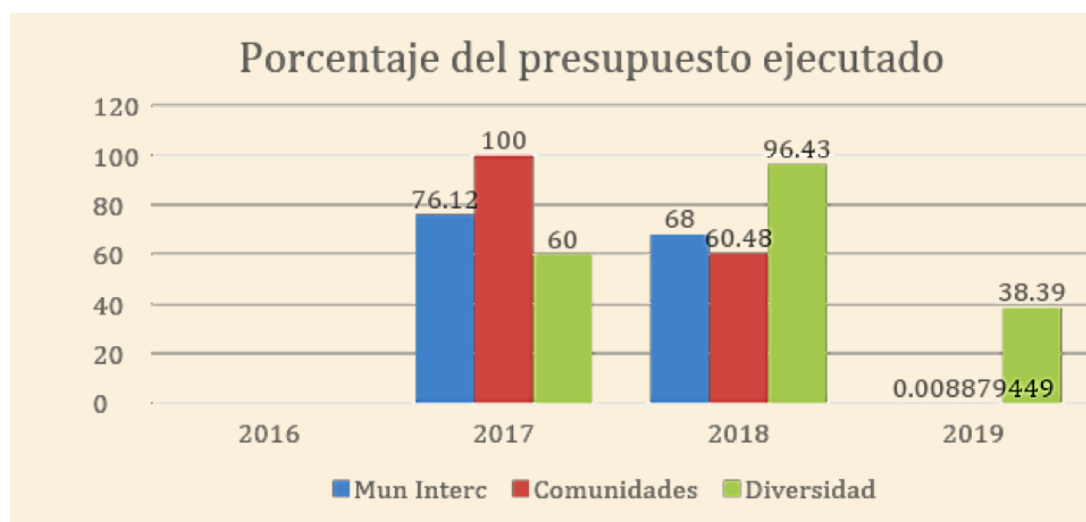


Figura 5. Detalle de ejecución presupuestaria.

Para el año 2016 no pudimos obtener el detalle de la ejecución presupuestaria. Para el año 2017 se ejecutó el 76,12% del presupuesto asignado a Municipio Intercultural, el 100% de Comunidades originarias y el 60% asignado a Diversidad. Para el 2018 se ejecutó el 68% de Municipio Intercultural, el 60.48% de Comunidades Originarias y el 96.43% destinado a Diversidad. La información disponible para 2019 es parcial ya que aún se encontraba en ejecución al momento de la realización de este trabajo. A partir de dicha información, en 2019 sólo el programa de Diversidad fue ejecutado en un 38.39%.

6. Recorridos burocráticos

Habiendo reconstruido la estructura funcional a la cual fueron asignadas las políticas públicas de Interculturalidad y Género, identificadas las dependencias y la variación de los programas y presupuestos bajo las cuales fueron enmarcadas las acciones relacionadas con ellas, pasaremos ahora a centrarnos específicamente en el complejo proceso de implementación de la Ordenanza CM-2641-15.

Hemos tenido en cuenta, además de la reconstrucción del entramado burocrático y el análisis presupuestario, una serie de entrevistas realizadas a lxs trabajadorxs del área de Recursos y Proyectos (dependiente de la Dirección de Promoción Social y de la Subsecretaría de Coordinación de Políticas Sociales) en tanto se generó allí un programa denominado Interculturalidad. Respecto de la trayectoria de este programa y de las acciones que se llevaron adelante para

concretar líneas de trabajo se realizaron las preguntas iniciales a estxs trabajadorxs.

En primer lugar, lo que surge tanto del análisis previo como de las entrevistas realizadas es que el asesinato de Rafael Nahuel³ marcó un hito de referencia en el proceso de implementación de las políticas públicas interculturales. Es decir, tanto en lo que se refiere al análisis de las partidas y ejecuciones presupuestarias como desde la perspectiva brindada por lxs trabajadorxs del área, puede distinguirse dos períodos: a) uno que podríamos situar en el contexto del proceso de campaña electoral de la entonces intendenta en busca de su reelección, durante el año 2015, que ofició como “ventana de oportunidad” (Kindgom 1995), para configurarse como parte de la agenda gubernamental y b) el que se abre tras el asesinato de Rafael Nahuel, en noviembre de 2017. Es este asesinato lo que se constituye, de acuerdo a lo que expresan en las entrevistas lxs trabajadorxs, en un punto de inflexión al interior del personal del área de Recursos y Proyectos del Municipio, ya que hasta entonces no se habían registrado avances en el proceso de implementación de la Ordenanza CM-2641-15.

En este contexto, las estrategias desplegadas por los agentes estatales se vuelven fundamentales para comprender el sinuoso devenir del ciclo de esta política pública ya que se desprende de estas entrevistas que el asesinato de Rafael Nahuel motorizó al interior del área la necesidad de implementar una serie de medidas que, pese a que estaban contempladas en la normativa institucional, no se habían efectivizado. Así, lxs trabajadorxs del área de Recursos y Proyectos realizan una presentación a los funcionarios responsables tras un proceso de conversaciones internas basadas en la necesidad de accionar sobre una población que, de alguna manera, se reconoce como “propia”. Según manifestó una de las trabajadoras del área: “hay un hito que es el asesinato de Rafael Nahuel que hace que esto se ponga sobre la mesa (...) Rafa era un joven de los que nosotros trabajamos”.

Pero también, da cuenta de la latencia de una situación que no estaba siendo abordada pese a haber sido problematizada en diferentes instancias y espacios: “generó mucha charla y silencio al in-

³ Rafael Nahuel fue asesinado en un operativo de fuerzas federales en el marco de una recuperación de tierras de la Lof Lafken Winkul Mapu en Villa Mascardi. Rafael Nahuel participaba además en diversos espacios de jóvenes que llevaban adelante distintas instituciones, entre ellos el Colectivo Al Margen para jóvenes en el barrio Nahuel Hue de Bariloche.

terior... ¿qué más necesitamos nosotros para darnos cuenta que hay que trabajarlo?”.

El reconocimiento de este movimiento aparentemente contradictorio, pone de manifiesto el modo en que la tensión entre el silencio como vacío y evidencia de ausencias y el diálogo como espacio en permanente construcción en la búsqueda de interpretaciones con otros, brindaron el marco para advertir la necesidad de trabajar desde una perspectiva intercultural. Desde el área de Recursos y Proyectos es entonces que se recurrió a la Ordenanza 2641-CM para comenzar a delinear un trabajo a futuro, a sabiendas de sus deficiencias. Según expresaba una trabajadora: “tiene deficiencias burocráticas, no tiene reglamentación, no tiene presupuesto, es declarativa, en un aspecto que es súper importante, pero en el ejercicio de los empleados municipales quedó ahí”. Y, específicamente respecto de los ejes de análisis de este trabajo, otra expresaba: “no habla de una partida presupuestaria o sea... no define un monto y no define tampoco dónde va a estar ubicada esa partida” (Entrevista, 6/11/2019).

En un contexto signado por indefiniciones respecto a reglamentación, presupuesto, ubicación de partida, entre otras, una de las trabajadoras que bregó por la implementación de la Ordenanza 2641-CM percibía no sólo limitaciones vinculadas a la letra de la ordenanza sino también a decisiones políticas que subyacen a estas indefiniciones. En particular, el problema generado por la ausencia de reglamentación -“Si no está reglamentado, por algo es”, expresaba- que establece una dependencia con los funcionarios políticos. En este sentido, se apuntaba a destacar esta relación: “Como trabajadores del estado nos vemos con limitaciones, no podemos pasar por arriba del funcionario” y “si los jefes políticos no apoyan, se clausura”.

Pese a advertir estos distintos niveles de dificultades y al mismo tiempo lo determinante que puede ser en el proceso de implementación el apoyo de los funcionarios políticos, al evaluar la gestión respecto al enfoque intercultural la misma trabajadora se expresaba en estos términos:

“no tengo nada que decir de esta gestión respecto al enfoque intercultural, porque yo lo que propuse nadie me dijo que no... por omisión, porque ni saben qué estoy haciendo o porque más o menos les va el tema y no se ve ningún conflicto” (6/11/19).

La ausencia de conflicto explícito contribuye de algún modo a desdibujar ese poder de clausura del ciclo de la política pública por parte de lxs funcionarixs, aún a los ojos de aquellxs cuyas propuestas y líneas de trabajo dependen de su apoyo. En este sentido, resulta interesante también de qué modo las limitaciones materiales o presupuestarias se naturalizan y en cierta medida se perciben disociadas del poder de clausura de lxs funcionarixs;

“nosotras en 2018 dijimos queremos armar una partida para esto para hacer proyectos territoriales con enfoque intercultural, con el pueblo mapuche y con los migrantes porque ampliamos, eran 270.000 ponele, era muy poco, cuando pasa por el consejo nos dan un tercio” (Entrevista, 6/11/2019).

En este marco, las estrategias desplegadas por los agentes estatales se vuelven fundamentales para comprender el sinuoso devenir del ciclo de esta política pública;

“tuve la instancia de presentación del eje, de los objetivos, la fundamentación con el funcionario y me dijo: «divino todo esto que me mostraste pero yo que vos, pensémosle otro nombre, así no nos lo sacan y quedémoslo nosotros. Está buenísimo pero ponele otro nombre... y yo me volé el cerebro buscándole otro nombre decible” (Entrevista, 6/11/2019).

En definitiva, el pedido del funcionario era a que se encontrara un nombre que omitiera la referencia a la palabra “Cultura” a fin de que fuera posible preservar el programa de Interculturalidad para el área de Recursos y proyectos: “si decía interculturalidad tenía que ir a cultura y no a sociales”.

En un contexto configurado además por cambios en los procedimientos y soportes en los modos de tramitar el presupuesto -que pasó a realizarse a partir de formularios en línea- la estrategia para preservar las políticas vinculadas a la visibilización y reconocimiento de diferencias, paradójicamente, consistió en invisibilizar el enfoque intercultural y licuarlo al interior de otros ejes de trabajo. De tal manera, se le podía dar continuidad al interior del área que había “recogido el guante” y desde allí abordar un problema que, si bien había logrado ingresar en la agenda pública en 2015, había sido ignorado hasta el asesinato de Rafael Nahuel.

Las estrategias desplegadas por lxs trabajadoras del área condensan así, distintos sentidos: por una parte, permiten dar continuidad a un tema/problema que había sido irrelevante para las otras áreas y por otra expresan conflictividades no del todo evidentes

que delinear su campo y modo de trabajo al tiempo que les permite distinguirse de otras áreas y/o trabajadorxs.

7. A modo de cierre

El objetivo de este trabajo consistió en realizar una primera aproximación al estudio de las fases de implementación de las políticas públicas de interculturalidad y género del municipio de Bariloche, poniendo especial atención en las características que las pujas entre lxs actores sociales y los agentes estatales le imprimieron a lo largo de su recorrido por el entramado burocrático- institucional del municipio. Se buscó asimismo evaluar de qué manera tales asignaciones permitieron aperturas o clausuras en los reclamos interculturales y sexo-genéricos. Para ello se realizó un estudio cualitativo de contenido de los organigramas y en las partidas presupuestarias que desde el Municipio se asignó a las mencionadas políticas públicas, atendiendo nuevamente al entramado burocrático de las áreas involucradas y a las disputas que tienen lugar en su interior. También se realizaron entrevistas en profundidad a los agentes estatales encargdxs de implementar ambos tipos de políticas.

En función de lo anterior, se adoptó el marco de análisis que distingue el proceso de generación de las políticas públicas como un ciclo, compuesto por distintas fases en las cuales lxs actorxs sociales y estatales van moldeando los sentidos y alcance de las políticas concretas. Lo que aquí se quiso remarcar al retomar esta propuesta analítica, es que la disputa por el sentido de las políticas públicas tiene lugar en cada etapa de este ciclo, reinstalando el debate, una y otra vez, en los distintos momentos de la hechura de las políticas públicas (Aguilar Villanueva 1992).

Esas disputas fueron reconstruidas a partir del análisis de los organigramas, los programas, los presupuestos, siendo a su vez y por último reafirmadas por lxs propios agentes estatales entrevistadxs. Existe una multiplicidad de actores sociales y gubernamentales con intereses propios que intervienen en cada momento del proceso de implementación de la política pública. Son estxs actores y sus pujas los que van a ir moldeando y dando forma a las políticas. A su vez, cada una de las etapas confiere diferentes herramientas a lxs distintxs actorxs.

Esto denota otra importante conclusión de este trabajo. Los vaivenes en el devenir de las políticas públicas aquí estudiadas evidencian la no linealidad del proceso de implementación de las políticas, entendiendo por ello que pese a la existencia de diferentes “fases”, que en términos empíricos sitúa a la política y a los funcionarios involucrados en distintas situaciones y posibilidades (reglamentación y presupuesto, entre ellos), no existe un único derrotero y tampoco un único resultado posible. Existen múltiples actores involucrados con intereses particulares de cuya interacción, entre ellos y con otros agentes del estado de otros organismos, surge el sentido que irán adoptando en distintos momentos las políticas públicas. A su vez, los actores sociales demandantes operan a lo largo de todo el proceso, introduciendo cambios y modificaciones en la implementación de las políticas.

La reconstrucción del recorrido de los diferentes programas bajo los cuales se plasmaron las políticas de interculturalidad y género en el municipio de Bariloche, permitió visibilizar una situación de permanente variabilidad de un año a otro. El ingreso de algunas problemáticas en la agenda gubernamental y el desarrollo de políticas está en gran medida atado a la viabilidad que le dan o no, por un lado los trabajadores y por otro los funcionarios políticos.

Así, los programas van cambiando, se reformulan, desaparecen y se crean otros nuevos al tiempo que se generan movimientos en el personal entre unas áreas y otras. Esto denota no sólo la falta de continuidad de líneas de acción, sino también, cierta endeblez en la direccionalidad e implementación de las políticas. Sumado a lo anterior, la discrecionalidad en el gasto y las brechas entre los montos presupuestados y ejecutados configuran horizontes inciertos para trabajadores y para la consolidación de los procesos de reconocimiento vinculados a las áreas estudiadas.

Aun así, la falta de continuidad y el alto nivel de variabilidad de los programas, puede propiciar también oportunidades de innovación, al otorgar mayor margen de maniobra a los agentes estatales involucrados, tal como pudimos observar con la creación del eje de Interculturalidad, que permitió desplegar algunas líneas de acción sobre interculturalidad luego del asesinato de Rafael Nahuel.

Hasta aquí, el análisis realizado permitió revelar la importancia de las distintas instancias de implementación de las políticas y particularmente del lugar decisivo que juegan los agentes estatales en el devenir de las políticas. En esta dirección, cabe destacar cierta pa-

radoja que subyace a las prácticas y modos de relacionarse de las áreas de interculturalidad y género que pese ocuparse de temas que por definición requieren de la construcción de espacios de interacción y diálogo en pos del reconocimiento efectivo de distintas diferencias, en virtud de los conflictos entre áreas, terminan cercenando parte del potencial de las mismas políticas que impulsan.

Bibliografía

- Aguilar Villanueva, L. F.
1992 *Antología de políticas públicas*, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial. México.
- Albó, X.
2002 *Educando en la diferencia. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para el sistema educativo*. Ministerio de Educación, UNICEF y CIPCA. La Paz.
2005 Pluralismo cultural y desarrollo. En *Cultura y transformación social*, pp. 41-47. VIVA Trust. Santiago de Chile.
- Alvarado, V.
2002 Políticas públicas e interculturalidad. En *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, N. Fuller ed., pp. 33-50. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima.
- Ameigeiras, A. y Jure, E. comp.
2006 *Diversidad cultural e interculturalidad*. Prometeo. Buenos Aires.
- Briones, C.
2002 Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de “lo indígena” en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural. En *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*, N. Fuller ed., pp. 381-417. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima.
- De Sousa Santos, B.
1999 A construção multicultural da igualdade e da diferença. *Oficina del CES*, 135: 1-61. Universidad de Coimbra. Coimbra.
- Doménech, E.
2003 *El multiculturalismo en Argentina: ausencias, ambigüedades y acusaciones*. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba.
- Fraser, N.
1997 *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Siglo del Hombre Ediciones, Universidad de los Andes. Santa Fé de Bogotá.
- Fuller, N. ed.
2002 *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima.
- Grimson, A.
2000 *Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro*. CICCUS-La Crujía. Buenos Aires.
2006 Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina. En *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, A. Grimson y E. Jelin comps., pp. 69-97. Prometeo. Buenos Aires.

- Ibáñez-Salgado, N., Díaz-Arce, T., Druker-Ibáñez, S., Rodríguez-Olea, M. S.
2012 La comprensión de la diversidad en interculturalidad y educación. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 19 (59): 215-240.
- Kingdon, J. W.
1995 *Agendas, Alternatives, and Public Policy*. Harper Collins. New York.
- Luna, M. y Díaz, C.
2018 (De)construyendo la política de la sexualidad: Reflexiones en torno a las políticas públicas de diversidad sexo-genérica y procesos organizativos desde la ciudad de San Carlos de Bariloche. Trabajo presentado en *8º Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales y del 1º Foro Mundial del Pensamiento Crítico*. Buenos Aires.
- Sunstein, C. y Holmes, S.
2015 *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- O'Donnell, G.
1993 Acerca del estado, la democratización y algunos problemas conceptuales. Una perspectiva latinoamericana con referencia a países poscomunistas. *Desarrollo Económico*, 39 (156): 519-570.
- Tubino, F.
2005 La praxis de la interculturalidad en los Estados Nacionales Latinoamericanos. *Cuadernos Interculturales*, 3 (5): 83-96.

INTERSECCIONES DE DEMANDAS
EN EL MARCO DEL NI UNA MENOS:
DEL SUJETO “MUJER” A LA AGENCIA POLÍTICA DE LAS (OTRAS)
MUJERES Y CUERPOS FEMINIZADOS

Matilde Luna¹

Resumen

La emergencia del Ni Una Menos (NUM) en 2015 significó un escenario de grandes posibilidades para el movimiento amplio de mujeres y feministas. Este acontecimiento político da cuenta de una nueva presencia en el espacio público, como así también de nuevos desafíos en su construcción política. No obstante, en este contexto se re-activan interpelaciones sobre el sujeto político del feminismo, tema que es disputado para hacer visible la posibilidad que las agendas legitimadas puedan mirar otras narrativas de opresión. Teniendo esto en consideración, el objetivo del presente trabajo es analizar la intersección y articulación de demandas que se nuclean en torno al NUM, en particular sus implicancias locales en la Asamblea NUM Bariloche, de modo de realizar una primera aproximación para comprender la construcción de su agenda y su práctica política.

Palabras clave: demandas feministas-articulaciones-Ni Una Menos

1. El grito Ni Una Menos

El feminismo constituye uno de los movimientos sociales de mayor crecimiento en las últimas décadas en Argentina. Su construcción genealógica se remonta al siglo XIX, pero fue a finales del siglo XX cuando se consolidan las primeras estrategias de ampliación del movimiento (Trebisacce 2018). En este sentido, los reclamos feministas tienen más de un siglo de historia en nuestro país, con distintos

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina. matildeluna87@gmail.com.

momentos de apertura (Di Marco 2010, Sciortino 2018), presentando una marcada heterogeneidad en sus articulaciones políticas. No obstante, fue en los últimos años con la masificación que se abre a partir de la consigna “Ni Una Menos” (NUM) de 2015 que el feminismo conquistó las calles y otros espacios, generando una transformación en sus coordenadas de acción política. En ese marco, se consolidan nuevas formas de comunicación, ingreso masivo de juventudes al movimiento y crecimiento exponencial de colectivas; lo cual ha permitido la convivencia de diferentes generaciones de feministas, propiciando la reconstrucción de genealogías, y logrando la re-significación ampliada de la agenda del movimiento (Fernández Hasan y Gil 2019).

Puntualizando en el acontecimiento en relación al NUM, la convocatoria que da origen a la movilización surge de un grupo de periodistas, activistas y artistas que se manifestaron contra los femicidios, quienes tomaron la iniciativa lanzando una convocatoria para el 3 de junio de 2015 con la consigna “Ni Una Menos”. Pero claro que de espontaneidad había poco, ya que desde meses previos venía tejiéndose una trama afectiva que confluye en la acción callejera. El detonante fue el femicidio de Chiara Páez, de catorce años, en el contexto de un femicidio cada 28 horas en nuestro país. La movilización fue masiva, organizada de forma multimediática y multisectorial, con repercusiones internacionales.²

La radicalidad del NUM demostró cómo la rabia e indignación³ dieron origen un encuentro colectivo, un funeral político, una movilización heterogénea e instancia de duelo público: allí donde no había cuerpos dignos de ser llorados, donde el femicidio se presentaba como una muerte más, naturalizada y olvidada, se articuló en cambio un espacio de duelo y construcción de un obituario colectivo. En este sentido, el 3 de junio significó un movimiento tectónico importante en el sentido común social, como así también dentro del mapa político.

En este contexto, las primeras movilizaciones estuvieron marcadas por la prevalencia de una gramática jurídico-punitiva, la cual apuntaba a que la resolución del problema pasaba por el reclamo de

² Este resurgir feminista se caracteriza por un desplazamiento desde el Sur del mundo hacia otras latitudes, específicamente desde América Latina hacia otros continentes.

³ Aquí resulta interesante pensar, siguiendo a Ahmed (2015, 2019), el potencial político de las emociones negativas, como pueden ser la rabia y la indignación, entendiéndolas como plataformas posibles desde las cuales movilizar formas colectivas de organización.

castigo, encierro, cárcel o penas correctivas, primando como lo ha planteado De Mauro Rucovsky “[un] marco de inteligibilidad penal que giraba en torno a la lupa criminológica y la doble operación de reducción y simplificación” (De Mauro Rucovsky 2017: 167). Si bien esa prevalencia punitiva sigue presente en algunos sectores, el activismo en torno al NUM no se clausura en ello, sino que ha existido una discusión permanente para pensar posibles abordajes que no caigan únicamente en lecturas de corte punitivistas para pensar y abordar la violencia machista.

Por otro lado, desde 2015 a la actualidad, se abre un planteo respecto a la amplitud de la consigna NUM pudiendo observarse que en las sucesivas movilizaciones ese punto de partida, y el reclamo que lo vio emerger, fue ampliamente excedido. Lo que resulta novedoso también es el contexto social de inscripción de las demandas que emergen con el NUM, notablemente más sensible a su visibilización y escucha. Aunque esa lectura del contexto tampoco es fortuita como afirma Martínez (2018), sino que es fruto de un trabajo de articulación de las demandas como “demandas en contra de la violencia hacia las mujeres”, y “en contra de la violencia patriarcal” (Martínez 2018: 185). Ejemplo de ello es que en el año 2016 el NUM crece e incorpora la demanda por la legalización del aborto (con consignas como “Sin aborto legal, no hay ni una menos”). El año siguiente se reinscribe en una fecha histórica como el 8 de marzo, haciendo un llamamiento inédito al Paro Internacional Feminista, extendiéndose movilizaciones en su nombre en más de 50 países. En 2018 esta fecha, devenida en 8M, llegó a movilizar más de medio millón de personas en Argentina (levantando como consignas “ni una despedida más”, “basta de precarización”, “si mi vida no vale, produzcan sin mí”, entre otras). A su vez, ese año -por primera vez en la historia- se eleva el tratamiento legislativo del proyecto de Interrupción Voluntaria del Embarazo, consolidando la presencia feminista en las calles y la masificación del movimiento. Este nuevo escenario da cuenta de las transformaciones en las condiciones de posibilidad de los feminismos, re-direccionando la historia de marginalidad de sus reclamos al centro de la escena política, como así también la social (Martínez 2020).

En relación a ello, resulta apropiado pensar el NUM como un acontecimiento político en el sentido planteado por Lazzarato (2006), para quien el acontecimiento produce en primer lugar una mutación de la subjetividad, es decir, de la manera de sentir: “no se soporta más lo que se soportaba anteriormente” (Lazzarato 2006: 43). Mos-

trando lo que una época tiene de intolerable pero también haciendo emerger nuevos posibles, creaciones y deseos. En este sentido, el NUM produce una política del acontecimiento⁴ en términos de lo que habilita social y políticamente. El acontecimiento crea algo en relación al NUM y al movimiento amplio de mujeres y feministas, una nueva presencia de cuerpos y nuevas expresiones, de las cuales el enunciado “otro mundo es posible” es uno de sus resultados (Lazzarato 2006).

No obstante, en el marco la masificación del movimiento, empiezan a emerger interpelaciones no sólo a los sentidos que encierra la consigna NUM sino también a quienes habilita y representa. Desde esta perspectiva emergen interrogantes como ¿cuáles serían los ordenamientos de los cuerpos en las movilizaciones del NUM?, ¿qué demandas se visibilizan?, ¿qué voces se escuchan? Tomando estas preguntas como punto de partida, el escrito buscará analizar cómo estos cuestionamientos se tensan al interior del movimiento amplio de mujeres y feministas de Argentina, buscando puntualizar sus implicancias en la construcción de la agenda política y la articulación de demandas en el espacio asambleario a nivel local. Para ello se hará referencia a diferentes fuentes secundarias, como documentos y comunicados elaborados por la Asamblea NUM Bariloche.

2. El “sujeto” del feminismo: interpelaciones desde los márgenes

Una de las mayores críticas a los feminismos de los años sesenta y setenta fue la universalización de la categoría social denominada “mujer”, como sujeto político del feminismo, la cual estaba asociada a un determinado sistema de opresión entendido como universal y monolítico: el patriarcado. Estas posiciones van a ser cuestionadas, señalando sus múltiples exclusiones, dado que bajo la aparente neutralidad y universalidad del término “mujer” se ocultan una multiplicidad de vectores de opresión en términos de raza, clase, identificación de género, sexualidad, edad, geopolítica, etc. La categoría “mujer” va a ser interpelada desde los “otros” feminismos: negros, lesbianos, postcoloniales, constituyendo la rebelión de las “otras” en

⁴ Aunque claro está que no es posible analizar este acontecimiento político sin las condiciones de posibilidad tejidas históricamente: la lucha de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, los Encuentros Nacionales de Mujeres (hoy renombrados como Encuentros Plurinacionales de Mujeres, Lesbianas, Bisexuales, Travestis, Trans, Intersexuales y No Binaries) y el activismo feminista de la Campaña por la Legalización del Aborto.

fuga de la identidad fija, homogénea y monolítica articulada hasta entonces (Trujillo 2014). Esas otras mujeres y cuerpos feminizados demandan que se tengan en cuenta y nombren las diferencias que las atraviesan.

La genealogía de estas perspectivas críticas se remontan más de dos siglos atrás, cuando Sojourner Truth en su discurso desarrollado en la Convención por los Derechos de las Mujeres en Akron de 1851, confronta la concepción burguesa de la feminidad a partir de su experiencia como mujer negra y esclava liberada, mediante la reconocida interpelación al auditorio: “¿Acaso no soy una mujer?” (Viveros Vigoya 2016). Estos planteos y demandas fueron retomadas, entre otras, por Combahee River Collective uno de los grupos más activos del feminismo negro que en 1977 publica su Manifiesto, considerado uno de los hitos fundamentales a partir de los cuales se pone en discusión la propia historia de exclusiones dentro del feminismo. Su declaración reunió las orientaciones políticas, teóricas y metodológicas que constituirán uno de los antecedentes del enfoque interseccional (Viveros Vigoya 2016).

La noción de interseccionalidad - concepto acuñado por Crenshaw 1991 - será clave para dar cuenta del carácter cruzado e interconectado de las distintas clases de opresión. Así, inicialmente desde los feminismos negros y de color, se avanzó en considerar las incertezas sobre la “universalidad” del sujeto “mujer” del feminismo, llamando la atención sobre la heterogeneidad intrínseca de categorías que solían representarse como factores de cohesión. Muchos de esos debates, algunos presuntamente saldados, han vuelto a ponerse en discusión.

Teniendo en consideración este marco, el propósito de este trabajo no es preguntar sólo por los cuerpos a los que se pretende “representar”, sino por los cuerpos que se reconocen activando una lucha específica (Canseco 2017). De este modo, el interrogante principal será qué cuerpos son los que efectivamente pueden llevar adelante la disputa política, incluir sus miradas y demandas. Lo que lleva a cuestionar el orden de inteligibilidad que hace visible e invisibles ciertas existencias. Interpelación que, como sostiene Soria (2019), va dirigida al Estado como interlocutor privilegiado al cual se señala y denuncia, pero también emerge un cuestionamiento que va dirigido a la comunidad feminista.

En esa línea, se vuelve necesario visibilizar las múltiples formas de desigualdad y opresión que atraviesan a mujeres y cuerpos femi-

nizados, para poder comprender que si bien el grito NUM interpela, une, contiene y moviliza a muchxs, al mismo tiempo demanda indagar en aquellas otras voces, que con otras intensidades en ese grito (García Gualda 2020), intentan visibilizar otras narrativas de opresión. Esto adquiere relevancia en las primeras movilizaciones del NUM cuando mujeres trans y travestis participan con consignas como “basta de travesticidios”, y otra aún más interpelante que sostenía: “¿quién marcha por las travas?”. Incluso en el año 2016, un día antes del 25 de noviembre (Día Internacional de Lucha contra la Violencia Machista), se organiza en capital federal “el gritazo travesti y trans”. En su comunicado expresaban sus demandas e interpelaciones:

“A las travestis y trans nos matan y nuestras muertes no interpelan, ni son motivo para reclamar justicia como otras. (...) Para la sociedad y para el Estado, nuestra muerte, así como nuestra vida, importa menos. Necesitamos casa, trabajo, salud, educación y reparación y para ello claro... ESTAR VIVAS. Necesitamos dejar de ser las cajas chicas, las ‘fáciles de justificar’ de las fuerzas policiales de quienes también se vuelve a incrementar brutalmente con hostigamiento, persecución y castigo a nuestro colectivo” (Violeta Alegre).⁵

En paralelo aparecían otras preguntas encarnadas por las mujeres de pueblos originarios: “¿y nosotras las mujeres indígenas, qué?”. Buscando denunciar la ausencia de la voz indígena Moira Millán expresaba:

“A medida que avanzaba la difusión y la preparación de la primera marcha de NUM nosotras estábamos denunciando públicamente las situaciones de femicidio. Fuimos recogiendo en cada territorio las situaciones de homicidio sobre mujeres, lideresas en sus comunidades, autoridades espirituales o miembros activos en la defensa de su territorio. De eso no hay relevamiento, porque muchos casos de esta violencia no llegan ni siquiera a tribunales. (...) Nosotras veníamos denunciando esto antes que surgiera esta iniciativa y lo que procuramos es que esta marcha del NUM también recogiera esa realidad. (...) Hubiera sido interesante la articulación entre todos los sectores feministas para poder ampliar la mirada de opresión (...) De todos modos hay una omisión, que yo no la juzgo como perversa pero que habría que investigar: qué pasa o qué piensa el feminismo en Argentina con relación a la situación de las mujeres originarias? Una omisión que lleva a no ver que existimos. Es muy tremendo eso” (Millán 2015: 177).

⁵ Alegre, Violeta. (03 de noviembre de 2016). #Gritazo travesti y trans: estado de emergencia por los travesticidios. La Vaca. Recuperado de: <https://www.lavaca.org/notas/gritazo-travesti-y-trans-estado-de-emergencia-por-los-travesticidios/>

Estas intervenciones, demandas y denuncias de las “otras” que emergen en el marco del NUM, y que se profundizan en los sucesivos Encuentros Plurinacionales de Mujeres, Lesbianas, Bisexuales, Travestis, Trans, Intersexuales, y No Binaries, actúan como demarcación de posiciones frente al cómo se construye la política feminista. A la vez que instan a pensar en las estructuras afectivas de las miradas, las acciones y las conmociones feministas como instancias de interpelación necesaria (Soria 2019). En ese marco, emerge la pregunta si es posible que las agendas legitimadas puedan dejarse interrumpir por otras narrativas de opresión (Soria 2019). Esto también será clave para comprender los conflictos y tensiones al interior de las asambleas que se erigen bajo el nombre NUM.

Los planteos antes mencionados nos llevan a preguntar “¿cómo pensar un feminismo como proyecto político común, construido desde la solidaridad feminista no colonizadora a través de las fronteras?” (Lerussi 2010: 36). Lo cual demanda, como propone Mohanty (2008), partir de entender las diferencias como parte constitutivas de toda praxis política feminista, lo cual supone reconocer la imposibilidad de clausura de cualquier orden, para nuestro caso de cualquier feminismo pensado como orden. Para dar cuenta de la necesidad de comprender las diferentes agendas en su carácter de “agencias” diversas, Mohanty propone:

“El foco no se sitúa solamente en las intersecciones de raza, clase, género, nación y sexualidad en comunidades diferentes de mujeres sino [además] en las de mutualidad y co-implicación/solidaridad, lo cual sugiere un estudio atento a las tramas entretejidas de las historias de las comunidades” (Mohanty 2003: 439).

Es decir, los anclajes en las estructuras locales, históricas, culturales y políticas (Millán Moncayo 2011). En suma, se trata de observar críticamente las consecuencias epistemológicas y políticas del reconocimiento de la diferencia, no sólo como visibilización de subalternidades.

Como sostiene Millán Moncayo (2011), en la intersección como pares entre mujeres y cuerpos feminizados diversxs, construyendo redes, está el centro de la acción descolonizante porque pone en cuestión los tutelajes y los privilegios instituidos, articulados muchas veces por un horizonte monocultural y cis-heterosexual.

En el contexto del crecimiento de la “marea” feminista la emergencia de otras voces desde los márgenes, de mujeres indígenas,

travestis-trans y activismos de la disidencia sexo-genérica, potencian e interpelan la construcción política del movimiento, además de propiciar una crítica permanente a la modernidad capitalista, colonialista y patriarcal desde distintas adscripciones.

3. Construyendo el espacio asambleario

La práctica asamblearia, como método de confluencia para la organización de manifestaciones e intervenciones callejeras, ha sido uno de los puntos destacables de la actual “marea” feminista y un modo de hacer política (Frega 2019). Desde 2015 las asambleas que se erigen en nombre del NUM comienzan a crecer. Las mismas se convocan a nivel de las ciudades y localidades constituyéndose como instancias de organización autónomas, muy diferentes entre sí, que además son ampliamente excedidas por las convocatorias de movilización en fechas claves, como el aniversario del 3 de Junio, el Paro Internacional Feminista, la Campaña por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito o los Encuentros Plurinacionales (Martínez 2018). De este modo, las asambleas en torno al NUM se constituyen como una instancia de articulación funcionando como un complejo entramado de movilización colectiva que, como afirma Martínez (2018), se intenta englobar bajo la categoría “movimiento amplio de mujeres y feministas”, aunque esa operación es cada vez más compleja dada la gran heterogeneidad del movimiento.

A través de las asambleas se logró no sólo la unificación de las movilizaciones sino también la producción de documentos conjuntos. A su vez, en estos espacios -lejos de la perspectiva liberal que considera que con un buen razonamiento los conflictos serán eliminados y así se constituirá la unidad de grupo- la dimensión antagónica fue reconocida como parte fundante (Nijensohn y Minici 2017). Y esto se debe también, como lo ha analizado Laura Masson (2007), a que el feminismo lleva implícito en su definición, por un lado, su diferencia y, por el otro, la confrontación y la fragmentación como forma de interacción social.

En Bariloche el movimiento de mujeres y feministas se ha caracterizado por ser activo, con presencia de varias organizaciones. La emergencia del NUM va a ser un acontecimiento político que, como en el resto del país, va a tener implicancias locales marcadas por el vínculo con el Estado municipal y sus políticas. En este sentido, el cambio de gobierno municipal de diciembre de 2015, por el cual

asume la intendencia Juntos Somos Bariloche, trajo consigo modificaciones en el organigrama y en las Direcciones que pusieron en alerta a las organizaciones de mujeres y feministas. Una de las primeras medidas del gobierno fue la desarticulación de la Dirección de Equidad de Género (DEG), desde la cual se coordinaban políticas de promoción de la igualdad de género, como así también de prevención y atención de la violencia. El nuevo gobierno consideró que no era necesaria un área de género sino que el objetivo era transversalizar la perspectiva a partir de sensibilizaciones al interior del Estado municipal. Con la eliminación de la DEG, los dispositivos y el personal técnico que trabajaba en la misma fue reasignado a otras Direcciones dentro de la órbita de la Secretaría de Desarrollo Humano Integral. De este modo, la coordinación de la Línea 102 y la Casa Refugio Amulen pasó a depender de la Dirección de Instituciones, y parte del personal técnico fue relocalizado en la Dirección de Promoción Social.

Esto produjo un reclamo inmediato por parte de las organizaciones de mujeres y feministas, los cuales se intensifican cuando en el mes de marzo de 2016 se producen tres femicidios en la ciudad. En este contexto, las organizaciones van a tener un papel activo no sólo en el reclamo por la reapertura de la Dirección de Equidad de Género, sino también en la demanda de políticas públicas, en particular, para la atención de la violencia de género. Asimismo, uno de los reclamos más fuertes fue lograr que se declare la emergencia municipal en materia de género, como forma de obtención de presupuesto.

Estos cambios en las políticas de género del municipio, a contramano del contexto de movilización en todo el país como resultado del NUM, van a generar el marco para la profundización de las articulaciones entre organizaciones de mujeres y feministas, propiciando la conformación de la Asamblea Ni Una Menos Bariloche. El accionar asambleario que comienza a articularse a nivel local, llevado adelante por organizaciones y personas independientes (que no forman parte de ninguna agrupación), no puede ser comprendido como repeticiones de los acontecimientos metropolitanos, que alcanzan el estatus de “nacionales”. Sino que el tamaño de la localidad genera una proximidad en los lazos sociales, habilitando entramados de interacción y alianzas, que permiten configurar la forma en que se construye la agenda feminista local, como así también las solidaridades con otras luchas locales. A su vez, la Asamblea será un espacio con alto nivel de tensiones y conflictos, que va a marcar la forma

de interacción y los modos en que se tejen las relaciones e intereses al interior de la misma.

A nivel local la Asamblea NUM se ha transformado en un actor social y político de envergadura que interpela a los poderes de turno, logrando sostener la presencia en el espacio público a través de su acción callejera, con movilizaciones masivas que reúnen centenares de personas. Frente a este crecimiento, y también como resultado de reclamos por parte de un sector de organizaciones, en 2018 desde el gobierno municipal se convoca a quienes integran la Asamblea y a todas las organizaciones de mujeres y feministas de la ciudad a participar de la conformación del Consejo Municipal de “La Mujer”.⁶ Si bien en 2004 una ordenanza lo había creado nunca se había puesto en funcionamiento. Sin embargo, luego del cambio de gobierno y la eliminación del área de Equidad de Género algunas organizaciones lo exigieron para generar un espacio donde discutir y proponer políticas públicas al ejecutivo. La convocatoria fue vista con desconfianza por el contexto en el que se generaba, momento de más activismo feminista en la ciudad, y a su vez fue discutida la participación desde la Asamblea NUM. Finalmente el Consejo se conformó, si bien algunas organizaciones que participan de la Asamblea lo hacen también en el Consejo, no ha existido por el momento mucha relación entre ambos, sin embargo, al ser un espacio nuevo aún resta ver cómo se construye su articulación.

3.1. (Des)encuentros asamblearios: construyendo la agenda NUM Furilofche

En relación a la construcción de la agenda del movimiento a nivel local, la cual se discute en el plano asambleario, la violencia de género ha constituido un articulador importante. Incluso se ha conformado una red de acompañamiento a mujeres para que no recorran solas instancias y trámites judiciales. Por otro lado, si bien una de las apuestas políticas en los últimos años fue la lucha por la legalización del aborto, también se han abordado otros temas y problemas locales, dado que su agenda no se reduce sólo a demandas es-

⁶ El Consejo de La Mujer de S. C. de Bariloche, fue creado por una ordenanza municipal en el año 2004, pero recién comienza a funcionar en 2019. Su objetivo principal es asesorar al gobierno local en materia de políticas de género. Está conformado por tres organizaciones de mujeres y feministas, cuyo mandato dura un año y se eligen por votación colectiva, una representante del Ejecutivo Municipal y una del Concejo Deliberante Municipal.

pecíficas y clausuradas sino que continuamente se añaden nuevas. Esto se pudo observar cuando el gobierno municipal anuncia que la línea 102 para la atención, contención y asesoramiento local en situaciones de violencia de género iba a dejar de funcionar para ser unificada con el sistema nacional de la línea 144 (en un contexto de recorte y precarización laboral de quienes trabajaban en la misma). La Asamblea denuncia esta situación y emite un comunicado en donde es posible visibilizar cómo el NUM articula diversos reclamos:

*“Sin aborto legal seguro y gratuito No hay Ni Una Menos. Sin línea 102 y dispositivos de atención y asesoramiento en situaciones de violencia No hay Ni Una Menos. Sin ley de emergencia en violencia con presupuesto acorde No hay Ni Una Menos, por eso exigimos: NO al pago de la deuda, plata para salud, educación, ciencia y trabajo. NO a la disolución de los ministerios. Basta de represión! No a la criminalización de la protesta social, libertad a lxs presxs políticxs. Justicia por Santiago Maldonado y Rafael Nahuel. NO a la persecución y exterminio de los pueblos originarios. NO a la extradición de Facundo Jones Huala. NO a la reforma laboral. NO a la quita de zona fría. NO a la baja de pensiones por discapacidad y jubilaciones para amas de casa. NO al recorte del presupuesto educativo. Más tizas! Menos balas! Ni unx pibx menos”.*⁷

De este modo, es posible evidenciar como plantea Martínez (2018) que uno de los sentidos más insistentes que se condensan en el NUM es el de la negación y el de rechazo, marcando un límite sobre lo que no se desea, el cual se establece colectivamente. Como afirma la autora se trata de “atender a la negatividad del reclamo, no en términos de demanda insatisfecha, (...) sino atendiendo a la negación como práctica política, como una afirmación sobre lo que no se desea” (Martínez 2018: 195). A su vez, en el comunicado antes mencionado se evidencia la condensación de una perspectiva transversal que demuestra la capacidad de articulación del movimiento, logrando tender puentes con otras luchas, y a la vez reconfigurar nuevas estrategias de resistencia que confrontan la avanzada reaccionaria y neoliberal durante el gobierno macrista (Frega 2019).

Asimismo, el acompañamiento a otras luchas puede observarse en el comunicado de solidaridad con la comunidad mapuche Buenuleo en la recuperación de su territorio:

“Desde la asamblea Ni Unx Menos Furilofche que reúne mujeres e identidades disidentes, nos solidarizamos con la comunidad Lofche

⁷ Comunicado publicado el día 5 de septiembre de 2018, en la página de Facebook de Ni Unx Menos Furilofche.

*Buenuleo, que en el día de ayer inicia un proceso de recuperación de tierras usurpadas por Emilio Friedrich. (...) En la cosmovisión mapuche, sin tierra no hay vida. Celebramos y abrazamos el proceso de recuperación de la tierra y la dignidad de nuestros hermanos mapuches. Por el derecho a la tierra y la vida digna. (...) A organizarnos, acuerparnos y defender la tierra como el cuerpo. Apostamos a construir feminismos comunitarios, anticapitalistas, anticoloniales, antirracistas y antipatriarcales”.*⁸

En relación a ello, y en el marco de la lucha por renombrar los históricos Encuentros Nacionales de Mujeres como Plurinacionales y con las disidencias, la Asamblea cambió el nombre de Ni Una Menos Bariloche por el de Ni Unx Menos Furilofche, marcando la necesidad de partir del reconocimiento que se habita un territorio ancestral Mapuche. También incorporando la “x” en vez de la “a”, acción que busca evitar el binarismo de género e incluir a todas las subjetividades sexo-generizadas. Al mismo tiempo, existieron ocasiones en las que se utilizó el mapuzungún en los *flyers* de convocatoria a las asambleas.

En este sentido, y puntualizando en cómo se abordan las demandas al interior del propio movimiento, la disputa por el cambio de nombre de los Encuentros, la apuesta por la Plurinacionalidad del mismo y la inclusión de las disidencias, fue un tema desde el cual se tensaron posiciones al interior de la Asamblea. Estas disputas ponen -una vez más- en tensión al “sujetx” del feminismo dando cuenta de las fronteras internas presentes en el movimiento. Así desde un sector sentaron posiciones sobre la negativa del cambio, aludiendo que las mujeres originarias y las trans siempre participaron de los Encuentros⁹, y que por ello no era necesario un cambio de nombre porque estaban “representadas”. En relación a la plurinacionalidad argumentaron que requería un proceso más largo de debates. Por el otro sector, apuntaban a dar cuenta que lo que no se nombra se invisibiliza y silencia, haciendo un llamamiento a construir un feminismo interseccional e incluso llegar a conformar un activismo que comprenda la configuración del espacio común como una figuración múltiple y no clausurada.

Estas disputas políticas, visibilizadas con más fuerza en los últimos años, dan cuenta de cómo los activismos “desde los márgenes”

⁸ Comunicado publicado el 11 de septiembre de 2019, en la página de Facebook de Ni Unx Menos Furilofche.

⁹ Afirmación que desconoce la lucha que implicó para las travestis y trans formar parte de los mismos.

interpelan qué tipo de feminismo se está construyendo, qué demandas se visibilizan y acompañan, y qué otras buscan ser desplazadas de los centros de discusión y construcción de agenda.

Las alianzas estratégicas entre mujeres indígenas, travestis-trans y de las disidencias sexo-genéricas que emergieron con potencia en la lucha por renombrar los Encuentros, fueron fundamentales. Sus aportes permitieron construir, a partir de herramientas analíticas y epistemológicas “otras”, discusiones con el objetivo de interculturalizar, plurinacionalizar y descolonizar las luchas, visibilizándolas como necesariamente entretejidas. Del mismo modo, el renombrar los Encuentros como Plurinacionales de Mujeres y con las disidencias ha permitido discutir un proyecto alternativo para pensar conjuntamente al interior del movimiento. Y, a la vez, instalar el desafío de construir una agenda pensada desde la diversidad de cuerpos y sujetxs.

A nivel local, si bien hay momentos de mayor visibilización para pensar en una agenda ampliada, y se ponen en cuestión los diálogos “interculturales” que se puedan construir, aún quedan interrogantes de la “profundidad” de los mismos. Quizás podríamos preguntarnos, siguiendo a Cumes “¿de qué manera los feminismos abordan los análisis y las políticas multiculturales [o interculturales]?” (Cumes 2014: 237). Lo que lleva a pensar que cuando el feminismo se plantea como “intercultural” también hay que observar desde dónde se construye, puesto que muchas veces el discurso de la “inclusión” y del “diálogo” puede invisibilizar estructuras de asimetría y hegemonía (Estermann 2014).

3.2. Las articulaciones como desafío

Brevemente quiero referirme a las posibilidades de las articulaciones, para ello retomo una cita de Haraway:

“Los articulados están ensamblados de manera precaria. Es la condición misma de ser articulado. (...) En inglés antiguo, articular significa alcanzar términos de acuerdo. Quizá deberíamos volver a vivir en ese mundo ‘obsoleto’ y amoderno. Articular es significar. Es unir cosas contingentes (...). Quiero vivir en un mundo articulado. Articulamos, luego existimos” (Haraway 1999: 150).

Las articulaciones al interior del movimiento de mujeres y feministas se tornan un desafío dada su heterogeneidad, no obstante desde 2015 a la actualidad ha sido una de las metas perseguidas.

Como sostiene Mouffe (2001) visualizar la política feminista no como la identidad pensada como base común, abre una oportunidad mucho más grande para una política democrática que aspire a la articulación de las diferentes luchas en contra de las opresiones. En esa línea, como plantea Butler (1997), las propias diferencias al interior de los movimientos instalan un cierto conflicto movilizador como base de su politización.

Siguiendo estos planteos, y sin intención de profundizar en las diferentes corrientes teóricas que han abordado la noción de articulación, resulta interesante retomar los planteos de Haraway (1995, 1999) quien, puntualizando en la necesidad de partir de conocimientos situados, propone pensar en una política de la articulación como conexiones parciales; en este sentido, la promesa de la articulación va a ser la descentralización de las políticas de la identidad, al mismo tiempo que el reconocimiento de las diferencias y demandas particulares. Es decir, como afirman García Dauder y Romero Bachiller (2002) es en la tensión de la diferencia, que hace imposible cualquier intento de homogeneización, donde nos encontramos con la posibilidad y el espacio para pensar en “conexiones parciales entre diversos elementos, conexiones que son ‘constitutivas de’ a la vez que ‘constituidas por’ éstos” (García Dauder y Romero Bachiller 2002: 5).

De este modo, resulta preciso partir de pensar críticamente en las articulaciones, dado que muchas veces en las mismas no todos los elementos movilizados lo son en igual medida, siendo una realidad que -en ocasiones- algunxs tienen mayor capacidad de influencia que otrxs. Esto demanda visibilizar las diferencias de poder y las condiciones de posibilidad de las distintas posiciones (Hall 1992 en García Dauder y Romero Bachiller 2002).

En este sentido, dada la diversidad de identificaciones (como así también de demandas) que emergen en la construcción del movimiento amplio de mujeres y feministas, la delimitación de sus fronteras no debe ser la pretensión de totalizar ni homogeneizar, sino de

generar conexiones parciales.¹⁰ Es decir, “desde los efectos de movilización y multiplicación de luchas que se unifican de maneras más o menos estables en su nombre” (Martínez 2018: 193). Pero sin que ello signifique perder de vista las diferentes relaciones de poder que entran en juego y configuran las prácticas articuladoras. De este modo, es el desbordamiento de la complejidad a la que nos enfrenta la articulación, lo que constituye al mismo tiempo su mayor virtud y su mayor dificultad. Como lo plantean García Dauder y Romero Bachiller:

“si por un lado las descentralizaciones que posibilita la articulación pueden tender hacia versiones de dispersión infinita, por otro, se puede caer en una cierta ‘tentación de totalidad’ que haga que nos olvidemos de la parcialidad y la situación de la que partimos” (García Dauder y Romero Bachiller 2002: 18).

Retomando el planteo de Martínez (2018) quien propone que las articulaciones posibles dentro del movimiento amplio de mujeres y feministas deben pensarse “no por los intereses estratégicos que eventualmente se definan, sino por la delimitación de sus fronteras y por lo que rechaza” (Martínez 2018: 199), lo cual claro está no es suficiente para determinar todos los sentidos que definen al movimiento, pero es un comienzo que le da potencia y posibilidad a las demandas y articulaciones. Sin embargo -como se ha planteado a lo largo del trabajo- el desafío pasa por lograr que las articulaciones que se construyan sean contingentes y situadas, dando lugar, por un lado, al análisis de las diferencias y las conexiones entre los distintos elementos articulados y, por otro, a la forma en que dichas diferencias y conexiones son constituidas como tales (García Dauder y Romero Bachiller 2002).

4. Consideraciones finales

Con el Ni una Menos y el crecimiento del movimiento emerge un nuevo escenario que permite visibilizar y poner en el centro de la escena política y social reclamos históricos y nuevos. En este contexto de masividad se activan también interpelaciones sobre el sujeto político del feminismo, tema que es disputado tanto para hacer visible qué cuerpos se representan, como así también la posibilidad de que

¹⁰ Algunos análisis, siguiendo los planteos de Laclau y Mouffe, prefieren hablar de configuraciones equivalenciales. Para un análisis detallado se puede consultar a Martínez (2018)

las agendas legitimadas puedan mirar otras narrativas de opresión. Sin embargo, no se trata de repolitizar las discusiones desde supuestas estrategias de “integrar” nuevas variables de exclusión. Tal vez, se trate de habitar -siempre de modo incómodo- “la potencia de las gramáticas del exceso en la articulación política” (Soria 2009: 12).

Reconocer las diferencias entre las mujeres, trans, travestis, intersexuales, lesbianas atravesadxs por distintas categorías y posiciones de sujetxs, sin duda fue un gran avance para el feminismo de la región. Quizás ahora el desafío pase por lograr que ese reconocimiento se materialice en una mayor profundización de la interseccionalidad en el hacer de la política feminista, y en la construcción de su agenda. Lo mucho que queda por transformar, depende, en buena medida, de la “capacidad crítica de los feminismos para reimaginar a su sujetx” (Mattio 2020: 61).

Siguiendo a Maxine Molyneux, la diversidad como elemento constitutivo no conlleva necesariamente a la disolución de un movimiento. Por el contrario, permite una apertura que define al movimiento en continua tensión y redefinición. Como afirma la autora: “Un movimiento de mujeres [y feminista] no precisa tener una única expresión organizativa y puede caracterizarse por una diversidad de intereses, formas de expresión y ubicaciones espaciales” (Molyneux 2003: 225).

En este marco, los procesos asamblearios en torno al NUM Furi-lofche son instancias complejas donde los intereses entran en tensión. Esto puede ser analizado, siguiendo a López (2019), a partir de considerar que los feminismos se tensan en discusiones, no para fragmentarse, ni tampoco para alojarse en la comodidad de lo idéntico, sino para producir un espacio común donde la multiplicidad sea reconocida como valor y no como obstáculo: “Lo común es que-relloso y eso lo vuelve opaco y tenso. Es por ello que la dificultad de la época es construir la hospitalidad para esa querella” (López 2019: 17).

La Asamblea NUM Furi-lofche es reconocida a nivel local como una instancia importante del activismo y un espacio a ocupar, sostener y disputar demandas. Si bien el nivel asambleario local se encuentra permeado por agendas nacionales, las particularidades del territorio, mediadas por la relación con un gobierno municipal y sus políticas (o la ausencia y omisiones de las mismas), y por las particularidades de las organizaciones, mujeres y disidencias sexo-

genéricas que la componen, tensan y exceden los sentidos de esas agendas “nacionales”. Y, a la vez, permiten poner en juego hasta qué punto es posible articular a nivel local alianzas que permitan pensar, de modo intercultural y decolonial, la construcción de feminismos populares y comunitarios, teniendo en cuenta las particularidades de estos territorios de la Patagonia Norte.

Como cierre de este trabajo inicial y exploratorio, es importante destacar que la fuerza crítica y constructiva tiene que surgir de las alianzas que puedan forjarse, para que la visibilidad de algunas sumisiones no sea a costa de la invisibilización y ocultamiento de otras, ni del olvido de existencias amenazadas (López 2019). Urge seguir repensando y ampliando las políticas discursivas, imaginativas, de alianzas, generando demandas interseccionales y formas nuevas de interpelar al Estado en todos sus niveles. Y quizás ello nos lleve al desafío de la construcción de un movimiento amplio de mujeres y feministas que permita, siguiendo la proclama zapatista, pensar en “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Bibliografía

- Ahmed, S.
2015 *La política cultural de las emociones*. PUEG. México.
2019 *La promesa de la felicidad: Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra. Buenos Aires.
- Butler, J.
1990 Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del postmodernismo. *La Ventana*, 13: 7-41.
2007 *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. Barcelona
2017 *Cuerpos Aliados y Lucha Política. Hacia una teoría performativa de la Asamblea*. Paidós. Buenos Aires.
- Canseco, B.
2017 Activistas capacitadas: repensando los activismos feministas y de la disidencia sexual desde la (dis)capacidad. *Onteiken*, 24: 20-29.
- Cumes, A.
2014 Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Miñoso, Y. E., Correal, D. G. y Muñoz, K. O. eds., pp. 237-253. Editorial Universidad del Cauca. Colombia.
- De Mauro Rucovsky, M.
2017 0,1 notas sobre ¿cómo leer un caso de feminicidio? En *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*, Alberto Canseco, María Victoria Dahbar y Emma Song eds. pp. 147-174. Sexualidades Doctas. Córdoba, Argentina.

- Di Marco, G.
2010 Los movimientos de mujeres en la Argentina y la emergencia del pueblo feminista. *La Aljaba, segunda época*, 14: 51-67.
- Estermann, J.
2014 Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis, Revista Latinoamericana*, 13 (38): 347-368.
- Fernández Hasan, V. y Gil, A.
2019 Estrategias comunicacionales y narrativas feministas ante el segundo paro internacional de mujeres. Ni una menos Mendoza, feminismo organizado que se ensancha. *Millcayac, Revista Digital De Ciencias Sociales*, 6 (11): 495-518.
- Frega, M.
2019 Que el capitalismo y el patriarcado caigan juntos. Apuntes sobre las potencialidades, límites y desafíos de los feminismos en la experiencia argentina reciente. *Revista THEOMAI, Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo*, 39: 21-38.
- García Dauder, S. y Romero, C.
2002 Rompiendo viejos dualismos: De las (im)posibilidades de la articulación. *Atenea Digital*, 2:1-20.
- García Gualda, S.
2020 Muertes silenciadas. Notas para pensar los feminicidios indígenas en Argentina. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*. 1 (1): 45-55. Quito, Ecuador.
- Haraway, D
1995 *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La Reinención de la Naturaleza*. Cátedra. Madrid.
1999 Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 30: 121-163.
- Lazzarato, M.
2006 *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón. Buenos Aires.
- Lerussi, R.
(2010) ¿Cómo pensar hoy una política feminista en plural desde los aportes de Chandra T. Mohanty? *Sapere Aude*, 1 (2): 35-45.
- López, M. P.
2019 *Apuntes para las militancias. Feminismos: promesas y combates*. Estructura Mental a las Estrellas. La Plata.
- Lugones, M.
2008 Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, 9: 73-101. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá. Colombia.
- Martínez, N
2018 ¿Pueblo feminista? Algunas reflexiones en torno al devenir popular de los feminismos en Latinoamérica. *Revista de estudios latinoamericanos*, 67: 173-201.
2020 Feminismo para todxs. *Ideas, Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 11: 16-22. Buenos Aires.
- Masson, L.
2007 *Feministas en todas partes: una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- Mattio, E.
2020 Una vez más, l*s sujet*s del feminismo. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 11: 56-61. Buenos Aires.

- Millán, M.
2015 Ausencia de la voz indígena. En *#NiUnaMenos. Vivxs nos queremos.*, Karina Bidaseca comp., pp. 177-180. Milena Caserola. Buenos Aires.
- Millán Moncayo, M.
2011 Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios*, 8 (17): 11-36.
- Mohanty, C.
2008 Bajo los ojos de occidente, Feminismo académico y discurso colonial. En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Suárez Navaz y Aída Hernández Castillo eds., pp. 112-160 Cátedra. Madrid.
2003 Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anti-Capitalist Struggle, Feminist Without Borders. En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Suárez Navaz L. y Hernández, A. R. eds., María y Ricardo Vinos trads. En prensa.
- Molyneux, M.
2003 *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*. Ediciones Cátedra/Instituto de la Mujer, Universidad de Valencia. Madrid.
- Mouffe, C.
2001 Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. En *Ciudadanía y feminismo*, Marta Lamas comp., pp. 2-13. Debate Feminista. México.
- Nijensohn, M. y Minici, F.
2017 8M: articulación y resistencia frente a la precarización neoliberal. Una lectura de la experiencia asamblearia feminista en Argentina desde las coordenadas teóricas de J. Butler. *Boletín Onteaiken*, 24: 71-85.
- Sciortino, S.
2018 Consideraciones sobre el movimiento amplio de mujeres a partir del “Ni Una Menos”: continuidad histórica, diversidad y trayectorias locales. *Publicar*, 6 (24): 27-47.
- Soria, S.
2019 ¿Qué les hacen las mujeres indígenas a las políticas feministas? Reflexiones a partir de las intervenciones públicas de Moira Millán. Trabajo presentado en las *XIV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*. Mar del Plata.
- Trebisacce, C.
2018 Habitar el desacuerdo. Notas para una apología de la precariedad política. En *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida juntos*, Cuello N. y Morgan Disalvo comps., pp. 127-138. Ediciones Precarias. Neuquén.
- Trujillo, G.
2014 De la necesidad y urgencia de seguir queerizando y transformando el feminismo: unas notas para el debate desde el contexto español. *Revista ex æquo*, 29: 55-67.
- Viveros Vigoya, M.
2016 La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52: 1-17.

LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL PASADO.
UNA MIRADA DESDE BARILOCHE A LOS MARCOS LEGALES
Y LAS PRÁCTICAS POSIBLES EN ARQUEOLOGÍA

Marcia Bianchi Villelli¹
Federico Scartascini¹
Emmanuel F. Vargas¹
Maximiliano J. Lezcano¹
Maitén Di Lorenzo¹
y
Valentina Stella¹

Resumen

Luego de varias décadas de conflictos y negociaciones entre comunidades indígenas, arqueólogos y legisladores, hoy en día la práctica profesional arqueológica se encuentra dentro un marco legal de relativa coherencia entre la jurisdicción nacional, las provinciales y en Río Negro, la Municipal en el caso de Bariloche. En Río Negro en particular, hay un conjunto de legislaciones que definen los derechos indígenas y organizan los procedimientos en relación con la patrimonialización del pasado en sentido amplio. Nuestro objetivo aquí fue realizar una revisión del marco legal nacional, provincial y municipal, evaluando no sólo la cronología (como buenos arqueólogos) sino también reconstruyendo los diálogos y silencios que se producen entre las jurisdicciones, las leyes y también el ámbito profesional. A partir de la revisión de los marcos posibles de la práctica actual, reflexionamos sobre las vías para construir consensos y ampliar el acceso a derechos. Entendemos que esta es una de las dimensiones en las que se construyen no sólo las narrativas, sino también los escenarios para las relaciones entre distintos actores sociales, sus disputas y negociaciones.

Palabras clave: Patrimonio arqueológico - Provincia de Río Negro - marcos legales - práctica arqueológica

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina.
bianchi.marcia@gmail.com; fscartascini@gmail.com; femmanuelvargas@gmail.com;
lezcanomaximilianoj@gmail.com; maiten.dilorenzo@gmail.com; valenstella84@gmail.com.

1. Introducción

Las iniciativas de patrimonialización se proponen como forma de visibilizar los intereses, valores, instrumentos y mecanismos que están detrás de la producción social de los bienes, lugares, relatos y consignas (Arrieta Urtizberea 2009). Esto implica necesariamente atender tanto a los marcos legales y demandas específicas, como también a los mecanismos, políticas y disputas que conforman los sentidos contextuales en cada caso. Ciertamente, en Argentina, los ámbitos de gestión patrimonial han tenido un impulso importante desde la reforma constitucional y las nuevas legislaciones nacionales y provinciales (Berberían 1992, Crespo 2008, 2012, Endere y Rolandi 2007). Esto ha hecho visible varios requerimientos de implementación en niveles provinciales y municipales, así como también diversas experiencias de activación de patrimonios arqueológicos, paleontológicos y geológicos (Acuto y Flores 2019, Bellelli 2012, Endere et al. 2015, Jofre 2010, Miranda y Lema 2013, Ratto 2010, Rivolta et al. 2014, Rodríguez 2019, entre otros).

Luego de varias décadas de conflictos y negociaciones entre comunidades indígenas, arqueólogxs y legisladorxs,² hoy en día la práctica profesional arqueológica se encuentra dentro de un marco legal de relativa coherencia entre la jurisdicción nacional, la provincial y en el caso de Bariloche (Río Negro), la Municipal. Así, en función de dialogar en términos del acceso a derechos e interculturalidad, entendemos que nuestra práctica arqueológica -en tanto discurso científico hegemónico- y los marcos legales existentes, entran en tensión con ciertas concepciones y demandas de diversxs actorxs y grupos sociales en el presente. Será a partir de una revisión de estos marcos legales -entendiendo que es un recorte arbitrario- que nos proponemos diagnosticar algunas áreas problemáticas, no tanto para el desarrollo de la práctica investigativa sino para su aplicación y articulación en el conjunto de derechos.

En este contexto, apoyándonos en el trabajo realizado por distintas especialistas en la temática, como ser María Luz Endere, Carolina Crespo, Cristina Bellelli, Gabriela Guráieb y Mariela Rodríguez, entre otras, el objetivo de este trabajo es revisar el marco legal nacional, provincial y municipal vinculado a la patrimonialización del pasado, evaluando las relaciones entre las jurisdicciones, las leyes y

² A lo largo de todo el trabajo se utiliza la “x” como genérico ya que se tiene en cuenta que los conceptos masculinos, así como la distinción binaria de “las/los”, invisibilizan y no incluye a todos los géneros y/o identidades.

la práctica profesional. Finalmente, se propone una discusión respecto del universo de prácticas y demandas posibles en la construcción del patrimonio cultural rionegrino.

2. Marco normativo

En el nivel nacional, la Ley Nacional n.º 25.743/03³ de Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (decreto reglamentario 1022/2004) tiene una génesis vinculada a la incertidumbre jurídica que generaba la ley n.º 9080/1913, la cual, a pesar de ser una de las más antiguas del continente no poseía eficacia práctica (Endere 2000, Endere et al. 2015), y en donde no se menciona o emplea el concepto de patrimonio.

La nueva Ley Nacional distribuye competencias y organiza las obligaciones de la Nación y los estados provinciales y establece como autoridad de aplicación nacional en lo que respecta al patrimonio arqueológico al Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL). La misma, delimita paso a paso el quehacer científico y particularmente el arqueológico. Define la obligatoriedad de las concesiones y/o permisos a la hora de empezar una investigación, los requisitos que deben cumplirse para obtener los mismos - en resumidas cuentas avales académicos e institucionales-, la obligatoriedad de exponer los objetivos y el plan de trabajo -los cuales deben ser aprobados por la autoridad competente-, la fiscalización y el registro de todos los hallazgos en el momento mismo de los trabajos de campo para ser integrados al RENYCOA (Registro Nacional de Yacimientos, Colecciones y Objetos Arqueológicos), el pedido de la tenencia temporal de los materias y de los traslados mediante permisos para su posterior estudio, la elevación de los resultados e informes preliminares y/o finales y, por último, la posterior divulgación y difusión del patrimonio.

En lo que respecta a los pueblos indígenas, en el año 1985 se sanciona la Ley Nacional n.º 23.302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes, cuyo objetivo indica

“Declárese de interés nacional la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el país, y su defensa y desarrollo para su plena participación en el proceso socioeconómico

³ Todas las referencias de la legislación citada se encuentran al final del texto.

y cultural de la Nación, respetando sus propios valores y modalidades (...)” (Art. 1).

Su Decreto Reglamentario n.º 155/89, reglamenta la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).⁴ Esta será la institución encargada de ejecutar las políticas en relación a poblaciones originarias. Desde este instituto se argumenta que “su principal propósito es asegurar el ejercicio de la plena ciudadanía a los integrantes de los pueblos indígenas, garantizando el cumplimiento de los derechos consagrados constitucionalmente” (INAI, s.f.). En el año 1994 se da la reforma de la Constitución Nacional, en la que también se incluyó un artículo específico sobre el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas. En aquel marco, los debates estaban vinculados a la sustitución del art. 67 de la Constitución de 1953 por el art. 75 inc. 17 sobre la preexistencia indígena a la constitución del estado-nación argentino, lo cual transformó el sistema jurídico argentino, a la vez que reconoció los derechos de los pueblos originarios.

Como ya fue establecido por diversas autoras (Endere et al. 2015, Guráieb y Frère 2008, Rodríguez 2019) la Ley nacional de patrimonio arqueológico y paleontológico mencionada, al no hacer referencia en ninguno de sus artículos sobre la participación y la toma de decisión de las comunidades indígenas, presenta flagrantes contradicciones con otras normativas (nacionales e internacionales): a) la Constitución Nacional, al “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. (...) Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten.” (1994, Art. 75 inc. 17); b) la ratificación por la Ley 24.071/92 al convenio 169 de OIT (1989) sobre pueblos indígenas y tribales, el cual establece que “Los gobiernos deberán consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente.” (Art. 6, inc. a); c) la Ley Nacional 25.517 (sancionada en 2001, reglamentada en 2010 por el decreto 701), vinculada a la disposición de los restos mortales de las comunidades indígenas, la cual establece que “Para realizarse todo emprendimiento científico que tenga por objeto a las comunidades aborígenes, incluyendo su patrimonio histórico y cultural, deberá

⁴ Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. (s.f.). Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/institucional>.

contarse con el expreso consentimiento de la comunidad interesada” (Art. 3).

En el ámbito de la Administración de Parques Nacionales (APN), existe el Reglamento para la protección del Patrimonio Cultural (HD 115) del año 2001. Este reglamento, además de definir al patrimonio cultural como el conjunto de recursos indicadores de la diversidad y variabilidad de las actividades y programas y de sus interrelaciones con el medioambiente, representativo de un aspecto de la historia humana y/o su evolución, instrumenta y reglamenta las actividades de investigación en jurisdicción de APN. Un aspecto para resaltar es que el marco legislativo de Parques Nacionales tiene sus áreas de Co-manejo e Interculturalidad integradas en la institución a nivel territorial.

A nivel provincial, la Ley 3041/96 de Patrimonio Arqueológico y Paleontológico es anterior a la Ley Nacional y tiene por objeto

“la protección del patrimonio arqueológico y paleontológico de la Provincia de Río Negro, su conservación, acrecentamiento y recuperación, así como la regulación de las actividades relacionadas con la investigación y el aprovechamiento científico y cultural del mismo, como parte integrante del patrimonio cultural provincial” (Art. 1).

Plantea definiciones sobre recursos, establece el dominio sobre bienes arqueológicos, el registro patrimonial de Bienes Arqueológicos y Paleontológicos, la circulación de los bienes arqueológicos, los aspectos sobre la investigación científica, de la Autoridad de Aplicación y del Fondo para la Protección del Patrimonio Arqueológico.

En lo que respecta a las comunidades indígenas, Río Negro fue la quinta provincia en desarrollar en el año 1988 su propia ley (Ley 2287) sobre “el tratamiento integral de la situación jurídica, económica y social, individual y colectiva de la población indígena” (Art. 1), y la segunda, también en ese año, en reformar su constitución provincial, por medio del artículo 42, proponiendo reconocer a “la cultura aborígen” como preexistente e incorporar “al indígena rionegrino” en una situación de igualdad de deberes y derechos con el resto de la ciudadanía (Cañuqueo et al. 2005, Guiñazú 2016). Dicha ley provincial propone, también en su Artículo 1, “reconocer y garantizar la existencia institucional de las comunidades y sus organizaciones, así como el derecho a la autodeterminación dentro del marco constitucional” a la vez que respetar las “tradiciones, creencias y actuales formas de vida”.

A nivel municipal, la ordenanza 544-CM-1991 de San Carlos de Bariloche es previa a todas las leyes y reglamentaciones vinculadas al patrimonio arqueológico que actualmente están en vigencia a nivel nacional y provincial; incluso es previa a la modificación de la Constitución Nacional. La misma incorpora explícitamente dentro del plano legal patrimonial al Museo de la Patagonia “Francisco P. Moreno”. Se menciona la labor conjunta de este y el municipio de San Carlos de Bariloche en lo que atañe a la fiscalización y control de los materiales arqueológicos y paleontológicos. A este panorama general, se le suma que el 13 de julio del año 2015 se sanciona la Ordenanza n.º 2641-CM-2015, que reconoce a la ciudad de S. C. de Bariloche como “Municipio Intercultural”. Esta Ordenanza está orientada a atender reclamos indígenas asociados a interculturalizar las estructuras municipales y su accionar, y expone como sus antecedentes al artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional, a la Ley Integral del Indígena n.º 2.287, a la Ley Nacional n.º 24.071, a la Aprobatoria del Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), al artículo 42 de la Constitución Provincial de Río Negro, a la Ley Orgánica de Educación de la Provincia de Río Negro n.º 4819 y al artículo 210 de la Carta Orgánica Municipal San Carlos de Bariloche.

Por último, el patrimonio arqueológico se encuentra también regulado en el marco de los Estudios de Impacto dispuestos en la Ley General de Ambiente (Ley Nacional n.º 25.675/02), y su aplicación provincial. De acuerdo a la ley provincial de Impacto Ambiental (n.º 3266/98) se estipulan

“Los Estudios de Impacto Ambiental (EIA) para las obras o actividades comprendidas en las actividades de mayor riesgo presunto conforme el artículo 3 in fine, contendrán como mínimo y sin perjuicio de los requisitos que se fijen por la reglamentación, de acuerdo al tipo de proyecto, obra o actividad de que se trate, los siguientes datos: (...) Evaluación de los mismos efectos sobre los bienes materiales e inmateriales significativos, incluyendo el paisaje del lugar, el patrimonio histórico, artístico, cultural o arqueológico, que pudieran afectarse” (Art. 16, inc. h).

Es decir, el caso de los EIA pedidos en el marco de las leyes de Ambiente es otra de las vías para reclamar la protección del patrimonio. Si bien la Ley Provincial no menciona explícitamente los requisitos de consulta libre, previa e informada a comunidades indígenas, está obligada por la Ley General de Ambiente (Nacional), y lo

mismo ocurre con la Ordenanza Municipal 217-C-1989 (política de evaluación ambiental).

3. Resultados

3.1. Legislación y praxis arqueológica

El patrimonio arqueológico es definido por la Ley Nacional como

“(...) las cosas muebles e inmuebles o vestigios de cualquier naturaleza que se encuentren en la superficie, subsuelo o sumergidos en aguas jurisdiccionales, que puedan proporcionar información sobre los grupos socioculturales que habitaron el país desde épocas precolombinas hasta épocas históricas recientes” (Ley 25.743/03, Art. 2).

Por lo tanto, para abordar cualquier tipo de investigación y evidencia arqueológica debemos solicitar permisos de investigación (en jurisdicción provincial o APN). Para ello se exigen ciertas certificaciones académicas (por ejemplo, lugar de trabajo institucionalizado, firmas de autoridades) que impiden tramitarlos sin un marco mínimo de reconocimiento profesional.

Para dar un ejemplo, en Bariloche para trabajar en un sitio en el ejido de la ciudad/provincia de Río Negro, los arqueólogos deben tramitar permisos de investigación en la Secretaría de Cultura, por medio de la Dirección de Patrimonio y Museos, quienes habilitan las tareas de investigación, definidas en lapsos cronológicos de 1 o 2 años y con un recorte espacial muy claro. En el caso de trabajar en una Reserva Natural Municipal será necesario presentar también los permisos en la Dirección de Áreas Protegidas de la Municipalidad de Bariloche.⁵ Si, en cambio, se quisiera solicitar un permiso en el Parque Nacional Nahuel Huapi, siguiendo el Reglamento de Investigación, se debe presentar el formulario de investigación en la Dirección Regional Patagonia bajo condiciones similares (Sistema de Información de Biodiversidad de la Administración de Parques Nacionales).⁶

Esos permisos implican también ciertas pautas de manejo a la hora de realizar los trabajos de campo y sobre el tratamiento de los restos arqueológicos; a su vez debemos presentar inventarios de la

⁵ Las reservas municipales son: Parque Municipal Llao, Isla Huemul, Laguna Fantasma y las Reservas Naturales Urbanas: Morenito-Esquerra y El Trébol, Isla Casa de Piedra.

⁶ Sistema de Información de Biodiversidad. (s.f.). Administración de Parques Nacionales (APN). <https://sib.gob.ar/portada>.

totalidad de los materiales recuperados, que se elevan al RENYCOA-INAPL como autoridad de aplicación Nacional. Por último, nos es obligatorio presentar informes finales y los permisos se deben renovar periódicamente -en general cada dos años, en Parques Nacionales cada uno-. En el caso de los EIA es preciso presentar los informes técnicos realizados por profesionales inscriptxs en los registros provinciales y municipales, los cuales son parte de la evaluación para el otorgamiento de la licencia ambiental. Este esquema, sea cual sea el recorrido, suele ser dificultoso tanto por las definiciones legales y las jerarquías jurisdiccionales, como por la falta de recursos en gestión y dentro de las autoridades de aplicación (Figura 1).

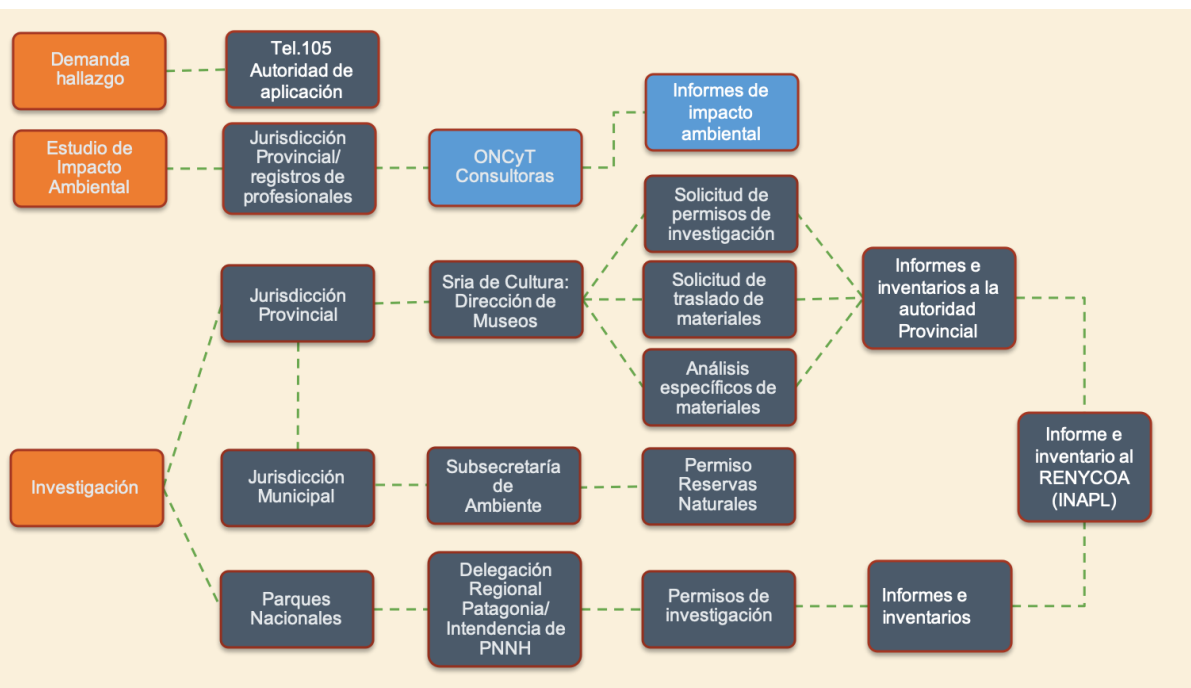


Figura 1. Esquema burocrático-administrativo durante el desarrollo de las investigaciones arqueológicas.

A partir del marco legal, que incluye los protocolos que regulan todos los pasos de la práctica arqueológica mencionados, nuestra primera apreciación es que las únicas relaciones señaladas en la Ley Nacional 25.743/03 son las establecidas solo entre tres actorxs sociales: lxs investigadorxs, lxs propietarixs de los bienes y/o tierras y los organismos estatales competentes de las diferentes jurisdicciones. En ningún momento en esta ley se mencionan las implicancias de la Ley sobre Política indígena (23.302/85), de la Constitución Nacional y de la ley sobre comunidades indígenas (25.517/01). Además, dicha Ley no fue elaborada con participación de pueblos originarios ni de la comunidad académica. El único momento en el cual se mencionan otrxs posibles actorxs sociales, aunque de manera implícita, es en el artículo 56, cuando se plantea la difusión del co-

nocimiento por parte de las Universidades Nacionales y entidades científicas junto con la autoridad de aplicación, permitiendo pensar que dicha difusión es orientada a la comunidad como simples actorxs pasivxs de tales conocimientos.

Este armado como compartimentos estancos de la ley patrimonial tiene su correlato en las leyes provinciales donde, si bien no presentan inconsistencias con la posterior ley nacional, encontramos nuevamente la ausencia de articulación alguna con la Ley Indígena que es anterior, y con el marco legal indígena nacional ya mencionado. De hecho, no hace en su texto alusión alguna a los términos “comunidad indígena”, “originaria” y/o “aborigen”.

En este sentido, entendemos que la ley provincial omite cualquier participación y/o cualquier tipo de espacio de debate y disputa de la comunidad en general y de las comunidades indígenas en particular en lo que atañe al patrimonio arqueológico. Esta ley deja bien en claro cada uno de los pasos que debe seguir cada especialista o equipo de investigación (obviamente respaldado por alguna reconocida y hegemónica institución académica y/o científica), incluso delimitándolos como un acápite dentro de la Ley (Ley 3041/96, Título V de la investigación científica y descubrimientos). Al igual que la Ley Nacional, aunque de manera más sistemática, delimita punto por punto los aspectos legales y jurídicos que deben cumplirse desde la planificación misma de una investigación hasta la presentación y divulgación de los resultados e informes. Y, al igual que ésta, en ningún momento abre el escenario o el espacio de debate, interacción y/o disputa con una mayor diversidad de agentes sociales, ya sea desde el momento mismo de las demandas como en alguna otra etapa del proceso de investigación, posicionándolxs nuevamente como actorxs pasivxs de la divulgación del conocimiento ejercida por parte de estas instituciones hegemónicas (Figura 2 Y 3).

ANEXO I A LA RESOLUCIÓN N° _____

CONVENIO PARA TRABAJOS DE COLECCIÓN E INVESTIGACIÓN EN YACIMIENTOS PALEONTOLÓGICO DE LA PROVINCIA DE RÍO NEGRO

El Gobierno de la Provincia de Río Negro, en adelante "La Provincia", a través de la Secretaría de Cultura, representado en este acto por el Secretario de Cultura Señor Ariel Avalos (DNI 23.900.018) y el-----; en adelante "El Investigador", acuerdan celebrar el siguiente convenio de Colección e Investigación Arqueológica.-----

PRIMERO: "El Investigador" acuerda celebrar el siguiente convenio de colección e investigación Arqueológica, en el marco de la Ley F Provincial N° 3.041 y su Decreto Reglamentario N° 1150/03.-----

SEGUNDO: Dichas investigaciones y colecciones se llevarán a cabo de acuerdo con el Plan presentado por "El Investigador" la prospección Arqueológica de Material Fósil en el área de-----]. El área de trabajo podrá delimitarse considerando el siguiente cuadrante:
Limite Norte
Limite medio Este
Limite Este
Limite Sur-Este
Limite Sur-Oeste
Limite Oeste

La presente investigación corresponde a la categoría contemplada en el inciso "C" del Artículo 22° del Decreto Reglamentario de la ley "F" N°3041, que refiere a estudios originados en otras instituciones y autorizados por la autoridad de aplicación, no percibiendo financiamiento de la misma.-----

Figura 2: Extracto del ANEXO del Convenio para trabajos de colección e investigaciones arqueológicas y paleontológicas de la Provincia de Río Negro.

TERCERO: Todo el material recogido en los yacimientos es propiedad de "La Provincia", quien lo facilitará al "El Investigador" para su análisis y estudio por un plazo no mayor de 18 (dieciocho) meses, salvo prórroga especialmente solicitada y concedida por "La Provincia", previa confección de un inventario "in situ" del que podrá participar un representante de "La Provincia". Así mismo se hace constar que el material recogido de los yacimientos será reintegrado a "La provincia" por "El Investigador" a través de la Autoridad de Aplicación.-----

CUARTO: "La Provincia" podrá designar a una persona "ad hoc", en carácter de supervisor de las tareas de investigación de campo y colecciones llevadas a cabo por "Los Investigadores", sin previa notificación en contrario.-----

QUINTO: "El Investigador" cederá a "La Provincia" por intermedio de la Autoridad de Aplicación conforme a la reglamentación de la Ley F N° 3.041, copia de los informes preliminares y finales, producidos en virtud del Plan. En caso de utilización de dichos informes por parte de "La Provincia", ésta se compromete a citar la fuente, si mediara publicación o difusión de alguna clase. En caso de reserva expresa por "El Investigador", se requerirá previamente su consentimiento.-----

SEXTO: "La Provincia" se reserva por intermedio de la Autoridad de Aplicación conforme la Ley F N° 3.041 la prioridad para la publicación de los trabajos de investigación resultante de la aplicación del Plan; en caso de no hacerlo después de un lapso de seis (6) meses desde el momento de la recepción de los resultados "El Investigador" queda en libertad de publicarlo por su cuenta. En caso de trabajos realizados bajo el auspicio de "La Provincia" esta se reserva el derecho de propiedad de las publicaciones, no rigiendo el plazo arriba mencionado, salvo acuerdo expreso entre las partes.-----

Figura 3: Anexo disposiciones sobre propiedad del material, cesión de datos e información en los permisos de la Provincia de Río Negro.

Sin embargo, resulta relevante que dentro de los requisitos para obtener una autorización para, por ejemplo, iniciar una excavación, es obligatorio la presentación de los datos de “(...) todas las personas que se propongan intervenir con su correspondiente identificación, caracterización profesional u ocupacional y antecedentes relacionados con la actividad a cumplir” (Ley 3041/96, Art. 23, Inc. b). Aunque de manera implícita, entendemos que esto último abre la puerta a una posible participación, siempre y cuando se forme parte del equipo de investigación -y con antecedentes que los poderes hegemónicos consideren idóneos-, a personas en el sentido amplio; es decir no enmarcadas por la ley en ninguna posición específica dentro del campo jurídico o político o social. Sin embargo, esto, al igual que las leyes en su conjunto, no garantiza, y mucho menos facilita, el acceso de derechos de la comunidad en general y las comunidades indígenas en particular a la gestión patrimonial. Por el contrario, dificulta e inhibe completamente la participación (Figura 4).

SÉPTIMO: Ante el incumplimiento de las obligaciones establecidas para “El Investigador” el presente Convenio quedará rescindido automáticamente sin necesidad de interpelación previa, debiendo responder solidariamente “El Investigador” y la autoridad auspiciante por los daños y perjuicios que hubiese ocasionado en “La Provincia”.-----

OCTAVO: El presente convenio tendrá una duración de treinta y seis (36) meses a partir de la firma del presente, pudiendo ser prorrogado por el lapso que las partes lo crean conveniente. A los efectos de poder cumplimentar con lo dispuesto en el Art. 26 de la ley 3041 “El Investigador” deberá informar a la Autoridad de aplicación las fechas de las salidas de campaña.-----

NOVENO: Ante el incumplimiento o incumplimiento parcial de algunas de las cláusulas establecidas en el presente Convenio, las partes se someten a la Jurisdicción Ordinaria de los Tribunales de la 1º Circunscripción Judicial con asiento en Viedma, Río Negro. A tales efectos “La Provincia” deja constituido su domicilio legal en calle Zatti 287 de la Ciudad de Viedma, Provincia de Río Negro, y “Los Investigadores” en-----

Dado en la ciudad de Viedma, Capital de la Provincia de Río Negro, a los 5 días del mes de Agosto de 2019, donde las partes en prueba de conformidad firman (3) ejemplares de un mismo tenor y a un sólo efecto.-----

Figura 4. Anexo disposiciones sobre incumplimientos y sanciones en los permisos de la Provincia de Río Negro.

4. Conclusiones

Para concluir, es claro que la normativa ha avanzado mucho en lo referente a las disposiciones y reglamentaciones, en cuanto a la práctica profesional del patrimonio arqueológico dentro del ámbito administrativo y a los procesos de conservación y preservación patrimonial, lo cual ha conducido a delimitar y garantizar la legitimidad del proceso de investigación arqueológico. Sin embargo, es claro también que la forma de consulta y participación de las comunidades indígenas termina residiendo en la buena voluntad de funcionarios y/o investigadores, sin un marco operativo delineado, ágil o posible siquiera.

Sucede lo mismo en la práctica (y en el territorio), con la interlocución entre investigadores y diferentes actores sociales. Instancia que cada vez más aparece como un emergente no sólo social y en disputa, sino también como un compromiso en el proceso de investigación en un contexto de movilización y demandas por el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas, y por la promulgación de proyectos de ciudadanía que busquen ser cada vez más inclusivos -como por ejemplo hemos visto en la ordenanza de Bariloche como municipio intercultural (Guiñazú et al. 2020).

Entendemos que estas normativas garantizan a la vez que delimitan estrictamente las actividades vinculadas con la investigación arqueológica, pero, y al mismo tiempo, desvinculan a esta de la comunidad en general. Esto conduce a que la práctica profesional y científica continúe reproduciendo su antigua posición positivista hegemónica, configurando como la única relación posible entre esta y la comunidad la mera divulgación por parte de “agentes hegemónicos del saber” hacia la comunidad en su conjunto; -posicionando a sus integrantes como simples actores pasivos y receptivos.

Se plantea que, a pesar de las modificaciones en la Constitución Nacional, la adhesión a algunas normativas internacionales (*e.g.* Convenio 169 de la OIT) e incluso las acciones reglamentadas por otras leyes (*e.g.* Ley Nacional 25.517), en el entramado legal referente al patrimonio arqueológico continúa una clara inhibición en lo que respecta al acceso de derechos de la comunidad en general y de las comunidades indígenas en particular. La misma no garantiza espacios de diálogo, negociación y/o disputas entre todos los agentes sociales involucrados, a la vez que posiciona a la práctica profesional en un lugar legítimo, jerárquico e irremediablemente aislado

dentro del marco legal, de cualquier interlocución con otrxs actorxs sociales.

En este sentido, creemos que la formalización de procesos de Consulta Previa Libre e Informada, así como de otros protocolos de participación de las comunidades indígenas y de otrxs actorxs sociales, es una de las vías para garantizar no solo el cumplimiento de derechos y acceso a la información, sino también la creación de espacios más equitativos y respetuosos de las diversas formas de conocer y entender el mundo. Espacios que entendemos como claves y significativos para propiciar diálogos e interacciones efectivamente inclusivas e “interculturales”. Somos conscientes de sus limitaciones -en tanto dificultad para los consensos, prevalencia de la palabra escrita sobre la hablada, legitimidad temporal, entre otras- no obstante, es una de las herramientas que el Estado debe desarrollar para la construcción de consensos con las comunidades indígenas.

Legislación citada por jurisdicción

1. Convenio n° 169 OIT. 1989. Convenio sobre pueblos indígenas y tribales.
http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314
2. Ley Nacional n° 24.071/92. Adhesión al Convenio n° 169 OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/470/norma.htm>
3. Constitución de la Nación Argentina, 1994.
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>
4. Ley Nacional n° 9080/1913. Ruinas y Sitios arqueológicos.
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/290000-294999/290863/norma.htm>
5. Ley Nacional n° 25.743/03. Protección del patrimonio arqueológico y paleontológico.
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/85000-89999/86356/norma.htm>
6. Decreto reglamentario n° 1022/2004 de la Ley Nacional 25.743/03.
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/95000-99999/97432/norma.htm>
7. RENYCOA. http://www.inapl.gov.ar/renycoa/dec102204_reglam125743.pdf
8. Ley Nacional n° 23.302/85. Comunidades Indígenas. Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/20000-24999/23790/norma.htm>

9. Decreto reglamentario n° 155/89 de la Ley Nacional. n° 23.302.
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/155000-159999/155713/norma.htm>
10. Ley Nacional n° 25.517/01. Comunidades Indígenas. Restos Mortales.
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/70000-74999/70944/norma.htm>
11. Decreto reglamentario 701/2010 de la Ley Nacional n° 25.517/01.
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=167618>
12. Ley Nacional n° 25.675/02. Política Nacional Ambiental.
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/75000-79999/79980/norma.htm>
13. Reglamento n.° HD 115/2001 para la Protección del Patrimonio Cultural en Jurisdicción de la Administración de Parques Nacionales
<https://www.nahuelhuapi.gov.ar/normativas/manejo/REGLAMENTO%20PARA%20LA%20CONSERVACION%20DEL%20patrimonio%20cultural.pdf>
14. Constitución de la Provincia de Río Negro, 1988.
https://www2.legisrn.gov.ar/const_provwp.php
15. Ley Provincial n° 3041/96. Protección del patrimonio arqueológico y paleontológico de la provincia.
16. Decreto Provincial reglamentario n° 1150/2003. Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico de la provincia.
17. Ley Provincial n° 2287/88. Ley Integral del Indígena.
18. Ley Provincial n° 4819/2012. Ley Orgánica de Educación de la Provincia de Río Negro.
19. Ley Provincial n° 3266/98. Impacto Ambiental.
<https://www2.legisrn.gov.ar/LEGISCON/conleystanwp.php>
20. Carta Orgánica Municipal de San Carlos de Bariloche. 2007.
http://www.concejobariloche.gov.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=1867&Itemid=447
21. Ordenanza Municipal n° 544-CM-1991. Prohibición compra-venta objetos arqueológicos y paleontológicos. <https://digestobariloche.gov.ar/digesto.php?q=544-CM-1991>
22. Ordenanza Municipal n° 2641-CM-2015. Reconocimiento del Municipio de San Carlos de Bariloche como Municipio Intercultural. <https://digestobariloche.gov.ar/php?q=2641-CM-2015>
23. Ordenanza Municipal n° 217-C-1989. Impacto Ambiental
<https://digestobariloche.gov.ar/digesto.php?q=217-C-1989>

Bibliografía

- Acuto, F. A. y Flores. C. (comps.)
2019 *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios*. UNLaM-ENOTPO, IMAGO MUNDI. Buenos Aires.
- Anderson, B.
1993 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México.
- Arrieta Urtizberea, I.
2009 Comunidades, científicos y especialistas en los proyectos patrimoniales y museísticos: De “arriba-abajo”, de “abajo-arriba”. En *Activaciones patrimoniales e iniciativas museísticas ¿por quién? y ¿para qué?*, I. Arrieta Urtizberea ed., pp. 11-20. Universidad del país Vasco. Bilbao.
- Bellelli, C.
2012 Arqueología y patrimonio. Reflexiones desde la práctica. *Comechingonia Revista de Arqueología*, 16 (1): 273-279. <https://doi.org/10.37603/2250.7728.v16.n1.17977>
- Berberián, E.
1992 *La Protección Jurídica del Patrimonio Arqueológico en la República Argentina*. Comechingonia. Córdoba.
- Briones, C.
2005 Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, C. Briones coord., pp. 9-36. Antropofagia. Buenos Aires.
- Cañuqueo, L., Kropff, L., Rodríguez, M. y Vivaldi, A.
2005 Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro. En *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, C. Briones coord., pp. 119-149. Antropofagia. Buenos Aires.
- Crespo, C.
2005 “Qué pertenece a quién”: procesos de patrimonialización y pueblos originarios en Patagonia. *Cuadernos de Antropología Social*, 21: 133-149.
2008 Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los Mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro. Tesis doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
2012 Espacios de “autenticidad”, “autoctonía” y “expropiación”: el lugar del “patrimonio arqueológico” en narrativas mapuches en El Bolsón, Patagonia Argentina. *Cuadernos Interculturales*, 10 (18): 31-61.
- Curtoni, R. P.
2004 La dimensión política de la arqueología: el patrimonio indígena y la construcción del pasado. En *Aproximaciones contemporáneas a la arqueología pampeana. Perspectivas teóricas, metodológicas, analíticas y casos de estudio*, G. Martínez, M. Gutiérrez, R. Curtoni, M. Berón y P. Madrid eds., pp. 437-449. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Olavarría.
2008 Acerca de las consecuencias sociales de la arqueología. Epistemología y política de la práctica. *Comechingonia Revista de Arqueología*, 11 (1): 31-49. doi.org/10.37603/2250.7728.v11.n1
- Endere, M.
2000 *Arqueología y Legislación en Argentina, cómo proteger el patrimonio arqueológico*. Serie monográfica, INCUAPA, Departamento de Publicaciones de la UNCPBA. Olavarría.

- Endere, M. L., Mariano, M., Conforti, M. E. y Mariano, C.
2015 La protección legal del patrimonio en las provincias de Buenos Aires, La Pampa y Río Negro. Viejos problemas y nuevas perspectivas. *Intersecciones en Antropología*, 16: 207-219.
- Endere, M. y Rolandi, D.
2007 Legislación y gestión del patrimonio arqueológico. Breve reseña de lo acontecido en los últimos 70 años. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXII: 33-54.
- García Canclini, N.
1999 Los usos sociales del Patrimonio Cultural. En *Cuadernos Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio Consejería de Cultura*, E. Aguilar Criado coord., pp. 16-33. Junta de Andalucía. Sevilla.
- Gnecco, C.
2009 Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4 (1): 15-26.
- Guiñazú, S.
2016 Política indigenista, agencia indígena y prácticas de reconocimiento estatal. La implementación de la Ley 26.160 en Río Negro. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4600>
- Guiñazú, S., Pell Richards, M. y Díaz, L. C.
2020 De discursos y prácticas estatales: un análisis sobre la (in)materialización de políticas públicas interculturales en el Municipio de San Carlos de Bariloche (2015-2018). *Revista Estado y Políticas Públicas*, 8 (15): 191-212.
- Guráieb, A. G. y Frère M. M.
2008 *Caminos y encrucijadas en la gestión del patrimonio arqueológico argentino*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-UBA. Buenos Aires.
- Jofre I. C.
2010 *El regreso de los muertos y las promesas del oro: significados y usos del patrimonio arqueológico en los conflictos frente al estado y a los capitales transnacionales*. Grupo Editorial Encuentro y Facultad de Humanidades UNCa. Córdoba.
- Miranda, F. y Lema, H.
2013 Panorama actual del Patrimonio Geológico en Argentina. *Boletim Paranaense de Geociencias*, 70: 87-102.
- Prats, L.
2005 *Concepto y gestión del patrimonio local*. *Cuadernos de Antropología Social*, 21: 17-25. <https://doi.org/10.34096/cas.i21.4464>
- Ratto, N.
2010 Arqueología y evaluación de impacto ambiental. *Xama*, 19-22: 357-376.
- Rivolta, M. C., Montenegro, M. y Menezes Ferreira, L.
2014 *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología. Perspectivas desde Sudamérica*. Fundación de Historia Natural Félix de Azara. Buenos Aires.
- Rodríguez, M. E.
2019 Los enterratorios indígenas como campo de disputa. Reflexiones desde la ontología política. En *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*, I. C. Jofre y C. Gnecco eds. Editorial de la Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires. Olavarría. pp. 1-19.
- Spivak, G.
1998 ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6): 175-235.

Vaquer, J. M.

2015 Arqueología, hermenéutica y la pregunta sobre el pasado. Apuntes para una mirada interdisciplinaria. *Corpus*, 5 (2): 1-11. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1505>

EL INFORME HISTÓRICO ANTROPOLÓGICO DE LOS PICHIAÑAN:
UNA EXPERIENCIA DE TRABAJO EN COLABORACIÓN
CON COMUNIDADES MAPUCHE
EN EL CENTRO DE LA PROVINCIA DE CHUBUT

Valentina Stella¹
y
Ayelen Fiori²

Resumen

En el mes de agosto del año 2018, uno de los abogados del Ministerio de la Defensa Pública de la provincia de Chubut nos convocó a una reunión como equipo de trabajo GEMAS para la elaboración de un informe antropológico sobre la comunidad de los Pichiñan (Paso de Indios, meseta chubutense). Ese fue el comienzo de un largo proceso de investigación que estuvo atravesado por diferentes etapas, que podemos dividir en cuatro momentos significativos. Es a partir de esta experiencia de trabajo colectivo que nos interesa mostrar la importancia del trabajo en colaboración con las familias Pichiñan y con la defensoría pública, así como también la puesta en valor de las etnografías de la memoria y de archivo, en complemento con la realización de una cartografía participativa para repensar la ocupación tradicional y territorial indígena, para evidenciar sus luchas y resistencias en el territorio, y para dar cuenta de los contextos más amplios e históricos de subordinación y avasallamiento estatal. Para ello, narraremos a continuación la forma en que fuimos desarrollando la investigación y las implicancias y sucesos que fueron ocurriendo durante la misma.

Palabras clave: Informe antropológico - trabajo en colaboración - comunidades mapuche - etnografías

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina.
valenstella84@gmail.com

² Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyPPAT), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)- Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB) Provincia de Chubut, Argentina.
ayefiori@gmail.com

1. Introducción

En el mes de agosto del año 2018, uno de los abogados del Ministerio de la Defensa Pública de la provincia de Chubut nos convocó a una reunión, como equipo de trabajo GEMAS,³ para la elaboración de un informe antropológico sobre la comunidad de los Pichiñan, en las cercanías de Paso de Indios, localidad ubicada en el centro de la meseta chubutense.

La reunión pactada fue en la localidad de Trelew, en la conocida confitería del histórico hotel Touring. En ella, el abogado del área de derecho indígena de la Defensoría nos facilitó una caja que contenía una gran cantidad de papeles. Estos documentos, informes, cartas, reclamos y otros archivos -que de ahora en más llamaremos como “el expediente”- eran la prueba de una larga historia y trayectoria de demandas que los y las integrantes de las familias Pichiñan⁴ hicieron a lo largo de los años para denunciar y reclamar los diversos atropellos sufridos por ciertos privados de la región.

Ese fue el comienzo de un largo proceso de investigación que estuvo atravesado por diferentes etapas que, a grandes rasgos, podemos dividir en cuatro momentos significativos para la elaboración del informe antropológico. Una de estas fue la que caracterizó nuestro primer acercamiento al campo -y al caso- a través de la lectura del expediente y sus archivos. Un segundo momento se centró específicamente en el trabajo de campo etnográfico colaborativo con las familias que habitan la zona, con el posterior relevamiento y análisis de cada uno de estos registros. Una tercera instancia implicó el regreso al lugar para realizar un segundo trabajo de campo, que consistió, principalmente, en el relevamiento territorial de los sitios significativos para las memorias familiares. Y, por último, la etapa final de escritura, reflexión y registro sobre la historia de los Pichiñan desde sus propias experiencias y marcos históricos.

Es a partir de esta experiencia de trabajo colectivo que nos interesa mostrar en la presente ponencia la importancia del trabajo en colaboración con las familias Pichiñan y con la defensoría pública,

³ El Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas es una red de antropólogos de diferentes Universidades nacionales. Este trabajo en particular fue realizado desde el núcleo de GEMAS Bariloche, quienes venimos realizando trabajos de investigación en colaboración con comunidades mapuche de la región de Norpatagonia.

⁴ Cuando en este trabajo hablamos de “Los Pichiñan” nos referimos a la familia extendida que incluye tanto mujeres como hombres de diferentes edades. En los documentos del expediente aparecen varias generaciones de diversas ramas familiares de Pichiñan.

así como también la puesta en valor de las etnografías de la memoria y de archivo, en complemento con la realización de una cartografía participativa para repensar la ocupación tradicional y territorial indígena, para evidenciar sus luchas y resistencias en el territorio, y para dar cuenta de los contextos más amplios e históricos de subordinación y avasallamiento estatal. Para ello, narraremos a continuación la forma en que fuimos desarrollando la investigación y las implicancias y sucesos que fueron ocurriendo durante la misma.

2. Los Pichiñan desde los expedientes

“Soy poblador desde el año 1900, donde he introducido poblaciones y haciendas según constancias de expedientes 6622, 1919. Mi tribu se conforma de 70 personas entre mayores y menores de edad” (Carta que Juan de Dios Pichiñan dirige al “Señor Director General de Tierras” en el año 1925. Expediente 6619).

Las primeras referencias de los Pichiñan en los archivos del expediente comienzan a darse cuando algunos oportunistas del momento utilizaron las leyes y disposiciones estatales de aquel entonces para adquirir los territorios que ocupaban los mapuche. En otras palabras, la producción del expediente tiene lugar cuando las familias Pichiñan empiezan a ver que el territorio donde acontecen sus vidas es atravesado y dividido por alambrados (Ramos 2018) y solicitan la intervención del Estado para frenar los avasallamientos de privados en las tierras que ocupaban desde hace años.

La mayoría de los archivos que conforman el expediente se produjeron en distintas oficinas del Estado desde el año 1919. Denuncias, inspecciones oculares, resoluciones, documentos, informes, entrevistas, cartas, mapas, bosquejos, conforman una carpeta compuesta por historias de reclamos, abusos y desigualdades vividas. En muchos de estos documentos se plasman una cantidad y diversidad de sellos que se fueron acumulando. Evidencia del circuito que hicieron estas cartas y notas, transportadas de una oficina a otra, pasando desde la Dirección General de Tierras, la Gobernación del Territorio de Chubut, de la División de Inspección General, hasta la Jefatura de Policías o de la Comisaría local. Otras cartas y notas están firmadas por pobladores locales, algunos de apellidos Pichiñan, y otras tantas están firmadas por quienes sabían o podían firmar en nombre de aquellos que no sabían hacerlo. Además, en la

mayor parte de ellas, están citados los decretos, leyes y normativas referidas a la adquisición o posesión legítima de sus territorios.

Nuestro primer acercamiento al campo, entonces, fue a partir de una etnografía de tal archivo. De modo que pudimos aproximarnos hacia una parte de la historia de la comunidad de los Pichiñan. Esta historia narrada en el expediente, contaba los atropellos sufridos hacia una “reserva indígena”, cuyo cacique había “servido a la patria” y que había llegado junto con sus familias desde Buenos Aires a la región de la meseta chubutense buscando tierras en donde poder asentarse y “vivir tranquilos”. A partir de la lectura e interpretación de los documentos históricos que componen el expediente, pudimos saber que Juan de Dios Pichiñan -quien luego será uno de los caciques reconocidos por las comunidades de la zona- nace en la década de 1860 en la Patagonia, en algún lugar cerca de la Cordillera de los Andes. A través de otros registros históricos -como actas de nacimiento y bautismo-⁵ pudimos averiguar que, durante las campañas militares, su familia fue llevada a Buenos Aires donde deducimos que, en algún momento de este periodo histórico, estuvo prisionera posiblemente en campos de concentración. En aquellos años, Juan de Dios Pichiñan fue enrolado en el Ejército⁶ para officiar de baqueano en la región de Patagonia. Este último hecho aparece como el acontecimiento al que remiten algunas de las cartas como “servicios a la patria”:

“Significo a VE que los animales con su señales que pastan los campos que ocupo me fueron cedidos a mí a y a mi padre por el Excmo. Señor Presidente de la Nación Don Bartolomé Mitre y el General don Conrado Villegas en compensación de servicios prestados a la Nación en la campaña del Desierto, manteniendo yo las ovejas y el señal de los lanares en su origen” (Carta dirigida por Juan de Dios Pichiñan al gobernador del Territorio del Chubut, el Coronel Conrado Sztyrle, el 27 de julio de 1942).

Como se puede desprender de la cita, el cacique hace valer su participación en el ejército como credencial de presentación ante los funcionarios de turno. Fue a partir de las lecturas de estos documentos, que concluimos, entonces, que el haber “prestado” -o verse obligado a prestar- sus servicios al Ejército argentino, les permitió a

⁵ Agradecemos a la colaboración de la arqueóloga Victoria Pedrotta por facilitarnos y brindarnos muchas de estas actas.

⁶ En el contexto de las campañas militares a la Patagonia (1878-1885) el enrolamiento o prestación de servicios de indígenas al ejército fue una práctica recurrente de sometimiento estatal (Delrio 2015).

las familias Pichiñan acceder al “otorgamiento” -por parte del Estado- de las tierras donde habitan desde aquel entonces.

A través de diversos lenguajes, los Pichiñan también cuentan en estas notas y cartas cómo, junto con otras familias allegadas, regresaron a la Patagonia a fines del siglo XIX (finalizadas las campañas militares), y arribaron a “campos abiertos”-sin alambrar- en la región cercana donde actualmente se emplaza la localidad de “Paso de Indios”, en el centro de la meseta chubutense. Sin embargo, entre estos cientos de escritos que narran su llegada a la región, se destacan aquellos donde Juan de Dios denuncia la constante usurpación de sus territorios por los privados que, ilegítimamente, alambraron las tierras de su familia, y reclama la posesión sobre las tierras que conformaban el “campo abierto” al que llegaron a fines del siglo XIX:

“Reconocido por el ejército argentino quien le ordenaron que busque un campo los agrada más para ubicar todas las descendencia Pichiñan, así mismo los hijos. Creo con toda certeza me atrevo a decirle a su Excelencia está en el Archivo del Senado en el Congreso también en la Oficina General de la República” (Carta de Juan de Dios Pichiñan al Presidente Juan Domingo Perón, 10 de Mayo de 1948).

Al tiempo que estos archivos del expediente nos permitieron entender cómo los Pichiñan lograron obtener legítimamente las tierras en las que habitan desde la década de 1900 (“le ordenaron que busque un campo los agrada más para ubicar todas las descendencia Pichiñan (...) con toda certeza me atrevo a decirle a su Excelencia está en el Archivo del Senado), también nos mostraron la forma en que, constantemente y a lo largo de los años, se vieron sufriendo diversos atropellos por parte de los terratenientes y privados: “Señor Jefe oficina de tierra de Trelew de Chubut. (...) Tenemos el mayor gusto de comunicarle perjudicado ... Por el alambra del señor Antonio Pérez que siguen alambrado que me capara los campo” (Carta de Juan de Dios Pichiñan al Director de la Dirección de Tierras y Colonias del 20 de mayo de 1936). Además, estos mismos documentos, nos mostraron cómo los usurpadores y oportunistas del momento operaron en complicidad con ciertas instituciones estatales.

Las pocas contestaciones por parte de los agentes gubernamentales o las inspecciones de tierras realizadas a la comunidad encontradas en la carpeta, visualizaron el modo en que las intervenciones del Estado funcionaron más para favorecer a esto mismos terratenientes o privados, que para defender los derechos y territorios indígenas. En otras palabras, el expediente visibilizó la forma en que los

mapuche fueron el blanco de persecuciones y violencias instrumentadas en diversas estrategias burocráticas y policiales (Delrio 2005); mediante las cuales, e impunemente, se fueron imponiendo y corriendo los alambrados en sus territorios, despojando de los campos a las familias a partir de diversas maniobras fraudulentas y empobreciendo a los mapuche a través del uso de las sucesivas leyes y disposiciones estatales que dejaron en grandes situaciones de desigualdad a la mayoría de los Pichiñan. En este sentido, consideramos que aquellas primeras cartas escritas por el Cacique Juan de Dios dejan ver el modo en que las leyes de adjudicación de tierras de la época buscaron afianzar la idea y el sentimiento hacia la “patria” - en un Estado nación incipiente-, y que, por esa misma razón, los lenguajes estatales de reclamo tendieron estar orientados hacia tales ideales y sentimientos (“Reconocido por el ejército argentino”; “en compensación de servicios prestados a la Nación”).

Por otro lado, y a partir de la lectura e interpretación de diversos archivos y documentos históricos pudimos comprender que las sucesivas prácticas de avasallamiento hacia las familias de los Pichiñan se afianzaron, además, por la instauración de una nueva forma de territorialidad. Una territorialidad que comenzó a estar ordenada por mojones precisos - donde se enumera y distribuye los lotes *entre y dentro* de ciertos alambrados- y que impuso ciertas lógicas ajenas a las formas mapuche de habitar.

Así, y en primer lugar, esta territorialidad instauró la “lógica del alambrado”. Una lógica que mensuro y delimitó el territorio en lotes, al mismo tiempo que despojó a los mapuche de gran parte de su territorio, consolidando el poder de ciertos actores por sobre otros en la región. En segundo lugar, se impuso la “lógica de la propiedad privada”, la cual desplazó el valor del acuerdo oral o “de la palabra” - “el permiso” como la práctica tradicional y recurrente entre las familias mapuche de la Patagonia-, al acuerdo escrito de la firma, el documento, y la ley (Ramos 2018). En tercer lugar, la obligación de cumplir cantidad de trámites -como lo muestran las diversas firmas y sellos en cada uno de los documentos- señala la imposición de una “lógica burocrática” (Tozzini 2018). En ella, y ante la presencia de las nuevas “oficinas” estatales, se volvió imprescindible el aprendizaje de las habilidades necesarias para poder circular las burocracias y confeccionar los “papeles” (como, por ejemplo, asesorándose con un

delegado que los ayude a denunciar).⁷ Y por último, la instauración de la “lógica del lenguaje de contienda estatal” (Roseberry 2007 [1994]); es decir la adquisición de un manejo de los lenguajes oficiales del reclamo para confeccionar cualquier tipo de presentación escrita acorde al lenguaje legal de la época, y para que el Estado - representado en sus diferentes agentes y estratos- pueda intervenir ante la presencia injusta de los alambres en sus territorios (Ramos 2018).

De esta manera, pudimos acceder a la historia de los Pichiñan en términos de reponer el hecho histórico de despojo a través de los diversos documentos, actas, cartas, denuncias y demás archivos. Siempre considerando que muchos de estos fueron, y son, el margen de maniobra que tenían los indígenas para acentuar y valorar los acontecimientos del pasado en un documento estatal. Sin embargo, y aun considerando al expediente y los archivos como una fuente histórica, sabíamos que los mismos son solo una parte de ella, y que ocultan otras narrativas y experiencias sobre, por ejemplo, las decisiones estratégicas del cacique durante las campañas militares, o sobre las posibilidades de este para poder representar exitosamente un reclamo comunitario en el contexto estatal post-violencia, o las implicancias más afectivas y privadas de las vidas de estas familias que, nuevamente, se encontraban sufriendo el despojo de sus territorios y el avasallamiento de sus formas de vidas.

En este sentido, acordamos con Muzzopappa y Villalta (2011) quienes señalan que abordar los documentos históricos desde una perspectiva etnográfica de archivo permite transformar la idea de documento en tanto objeto, para verlo como resultante de distintos procesos, y así procurar detectar las relaciones sociales y de poder que hay detrás de él. Entendemos, por lo tanto, que cada uno de los archivos históricos leídos y estudiados nos mostraron una historia que hablaba más de los lenguajes hegemónicos disponibles para los indígenas en situaciones de contienda burocrática desde la década de 1940 hasta la actualidad y casi nada, o muy poco, acerca de las intenciones, sentidos y valoraciones con la que los ancestros y los actuales integrantes de las familias Pichiñan interpretan estos hechos ocurridos desde hace más de setenta años atrás.

⁷ En una de las tantas denuncias que conforman en el expediente, encontramos una carta firmada por un delegado de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indio. Esta comisión fue el único organismo de la época encargado de defender y representar a los indígenas en sus conflictos.

Crespo y Tozzini (2011) señalan que los archivos de agencias estatales, lejos de ser neutrales y objetivos, suponen selecciones atravesadas por determinadas hegemonías contextuales. Por ende, las interpretaciones que los mapuche hagan con respecto a su propia historia, también deben ser analizadas como producto de esas relaciones de fuerza, de desigualdad y de las posibilidades de agencia que se abren en cada época (Crespo y Tozzini 2011). Entonces, podemos decir que fue recién a partir del trabajo de campo con las familias del lugar, que pudimos conocer y acceder a los conocimientos y memorias de los Pichiñan sobre su propia historia. Junto con los integrantes de las comunidades pudimos reconstruir aquellas narrativas del lugar y de las familias que no están visibilizadas ni contadas ni complejizadas en el expediente.

3. Los Pichiñan desde la memoria

“(...) por eso yo le decía que la cosa es una sola cosa, pero que cada cual tiene su propia historia. (...) cada cual tiene sus cosas de dónde se crió, de donde estuvo. Es lo mismo que nosotros allá, del lado de arriba. Nosotros tenemos todas esas cosas que luchamos (...). Pero cada cual tiene su propia historia y su propio conocimiento. Por eso si es una historia tiene que hablar con la gente que realmente está en el lugar y se hace, porque todos tenemos historias diferentes, todos pasamos por experiencias distintas” (Sergio Pichiñan, comunicación personal, Paso de Indios, 2018).

Crespo y Tozzini (2011) han señalado como necesaria tarea de investigación la recuperación de los diálogos, las interpretaciones y las discrepancias que las personas hacen de las diversas fuentes históricas. En este camino, es fundamental dar cuenta del modo en que los documentos escritos van siendo redefinidos por las personas en diferentes momentos y contextos sociohistóricos. Aquí es donde la memoria aparece como una herramienta fundamental de la etnografía, puesto que muchas veces ella hace que ese mismo expediente o archivo se vuelva o materia de confrontación discursiva, o recurso para propias identificaciones, y/o motor para la acción colectiva (Crespo y Tozzini 2011).

Fue, entonces, que realizamos el trabajo de campo en la región de Paso de Indios. El acceso al territorio, las entrevistas, los contactos, los medios y demás instancias y relaciones establecidas, no hubiera sido posible sin el acompañamiento y la gestión del abogado de la Defensoría del pueblo, tanto como de las comunidades que se encontraban en la necesidad de reconstruir sus memorias para revertir

el despojo, parar el avasallamiento y la discriminación y poder reafirmar y recuperar aquel territorio que les fue usurpado.

En este sentido, recuperamos los aportes de Rappaport -cuyos trabajos se nutrieron de la investigación acción participativa impulsada por Fals Borda (1979) y de las investigaciones indígenas en Colombia- quien plantea que el diálogo intercultural o diálogo de saberes en una etnografía colaborativa estimula reflexiones colectivas sobre los métodos, las técnicas y los posicionamientos epistemológicos de los sujetos -académicos y no académicos- involucrados en la investigación. Tal como lo sostiene esta autora en un artículo reciente (Rappaport 2017) y dado que las metodologías colaborativas y participativas generan contrapuntos entre la producción de la información y el análisis, entendemos que no alcanza con definir la agenda de investigación colectivamente, ni con la supervisión de los datos y el control del producto final por parte de los diferentes actores sociales, sino que es necesario también que los ajustes y las interpretaciones surjan de un diálogo continuo y transversal al proceso etnográfico. Desde esta perspectiva, entonces, desarrollamos un trabajo de etnografía de la memoria en y con la comunidad Pichiñan.

Este primer viaje a la zona de Paso de Indios nos permitió complejizar el conocimiento que teníamos sobre la historia desde la lectura del expediente. Tal como habíamos visto en estos documentos, en la actualidad continúan los reclamos de las familias Pichiñan sobre las maniobras fraudulentas de los privados que siguen alambrando sus territorios con total impunidad. De este modo, y como primera tarea, entrevistamos a algunas de las personas que se encontraban particularmente en disputa y en la lucha por la defensa sus campos -familias que estaban en contacto directo con el abogado-.

Durante la mayoría de estas primeras conversaciones, las personas solían remitir a aquellos sucesos del pasado que se convirtieron -forzadamente- en eventos destacables y muchos, además, se volvieron estructurantes de las identidades de los indígenas del lugar. Así, por ejemplo, recordaba Godofredo Pichiñan sobre cómo los abuelos habían llegado de Tandil a esta región de la Patagonia y la forma en que habían conseguido las tierras que habitan desde la década del 1900:

“A: ¿Y la abuela se acordaba de las historias tristes?”

G: Sí, porque el que se resistía lo mataban. El viejo, el bisabuelo [José Antonio Pichiñan] estuvo prisionero pero ahí lo sacaron para ser traductor. Sabía haber una foto de él vestido de ropa de soldado. Porque mi bisabuelo anduvo en la campaña del desierto con Villegas, haciendo de traductor. Entonces él tuvo que ayudar en el ejército. Después, para no matarlos, supongo, los corrieron, les dijeron: ‘bueno, váyanse’. Ellos venían buscando un lugar. A ellos les dieron estas leguas en la Patagonia así que de ahí se vinieron buscando un lugar. Les gustó este lugar porque dicen que había mucha comida y leña. Se ve que había guanacos, avestruces” (Godofredo Pichiñan, com. pers., Paso de Indios, 2018).

Como se desprende de la cita de Godofredo, los acontecimientos narrados en el expediente tuvieron gran poder performativo sobre los modos de encuadrar los eventos y las experiencias del pasado de estas familias. Es que, y retomado a Ramos (2018), para ser reconocidos como sujetos de derecho, los abuelos Pichiñan se vieron obligados a probar, por ejemplo, su argentinidad, su “servicio a la patria” (como lo señalaba Juan de Dios en sus cartas), su racionalidad capitalista (“manteniendo yo las ovejas y el señal de los lanares en su origen”) y/o forzados a “olvidar” o desconocer sus prácticas y pertenencias hacia el pueblo mapuche.

Bien es sabido que las campañas militares de fines del siglo XIX fueron uno de los eventos críticos (Das 1995) más disruptivos y devastadores que han sufrido las familias y comunidades mapuche y mapuche-tehuelche. En él, sus formas de ser, de habitar, de entender y relacionarse se vieron alteradas, obstruidas y transformadas. Las familias y los grupos fueron asesinados, desmembrados, despojados de sus lugares y trasladados a campos de concentración, a tierras marginales y forzados a trabajar como mano de obra esclava (Delrio 2005, Lenton 2014, Pérez 2016, entre otros).

Frente a este genocidio, es una tarea difícil el poder narrar las propias historias de pertenencia como mapuche sin que éstas se vean atravesadas por relatos, vacíos y/o lagunas que testifican la violencia y lo doloroso de estas experiencias de sufrimiento (“si se resistía lo mataban”; “El viejo, el bisabuelo estuvo prisionero” “para no matarlos, supongo, los corrieron”). Es por eso que las memorias de los y las mapuche se entretajan en experiencias diversas de quienes lograron sobrevivir y transmitir quiénes son y fueron como pueblo (Ramos 2018). Estas memorias -heredadas en recuerdos, silencios, negaciones, gestos, ciertas formas del arte verbal mapuche y/o sitios y lugares- son las que muchas veces, y de forma impercepti-

ble, se contraponen a ciertos relatos hegemónicos o complementan la otra cara de los expedientes históricos; dando cuenta de una historia más compleja y amplia que atraviesa al pueblo mapuche en general.

En las conversaciones compartidas con cada familia mucho se hablaba de las experiencias e historias que remiten a la forma en que injustamente les cerraron la única escuela del lugar, o los innumerables atropellos ocurridos por parte de la policía y privados que “los corrían con armas” de sus propias tierras, o la ausencia de representantes legales que puedan defender y revertir estas situaciones.

Así, todas y cada una de estas memorias fueron reconstruyendo la narrativa histórica no contada ni visibilizada en las notas y documentos históricos, ni por los relatos y discursos de mayor circulación en la región. Estos recuerdos compartidos fueron iluminando (Benjamin 1987) historias, anécdotas, experiencias e imágenes afectivas que, en su conjunto, hacen a la identidad comunitaria de los Pichiñan como pueblo mapuche en el territorio. Fue de este modo, que pudimos escuchar el *ngutram* (relato verdadero) de Elisa Pichiñan, una anciana quien recordaba cómo su abuelo Juan de Dios Pichiñan le contaba aquellas historias tristes sobre la época en la que él y su familia estuvieron privados de su libertad:

“Ellos sabían disparar cuando llegaba el winka, pero después los agarraron... a toda la gente... para amansarlos. Después dice que los juntó el General... cuando los juntó el General... dice que los juntaba a todos con burros, en anca... así dice que juntó a la gente, con los burros. Y después que los juntó, dice, juntó a toda la gente que estaba ahí y los encerró a todos, dice, hizo un corral, como si fuera un corralón. Ahí los pusieron a todos, para adentro, dice que estuvieron no sé cuántos meses. Todos, todos... mujeres... hombres... un corralón de hombres... un corralón de mujeres, dice, para que se amansaran porque eran muy arisca la gente, así decía el abuelo. Uno lo que quería era disparar, muchas veces disparaban. Pero los agarraban y los traían. Después se amansaron. ... pero los agarraban y los traían... Ellos se quedaron hasta lo último... porque mejor quedarse y no andar disparando, viste? Después ya se amansaron... y después con el tiempo los largaron. Pero ya les habían enseñado de todo ahí... de todo... Ahí les enseñaron de todo... a trabajar... les enseñaron a jugar carnaval, antes no se jugaba, decía, y que las mujeres se enojaban cuando le echaban agua... después dice que a lo último, al final de todo, ya después que les enseñaron de todo... ya después ya le enseñaron a tomar Hesperidina. Ese fue el último. Así decía. Entonces, así los enrolaron. Los agarraron y después los encerraron. Estuvieron ahí, en el ejército, ¡cuánto tiempo encerrados!... decía él. Eso es lo único que le alcance a conocer ha-

blar al abuelo. Es muy triste. Él... después... cuando lo largaron... cuando le dieron la libertad... se vino para acá. Cuando le dieron la libertad ya no lo persiguieron más. Él traía a la familia de él, más atrás venían los hermanos de él, buscando donde quedarse para vivir tranquilos... uno atrás de otro” (Elisa Pichiñan, com. pers., Paso de Indios, 2018).

El testimonio que Elisa recibió a través de su abuelo, es la prueba que testifica las desigualdades y violencias padecidas por las familias mapuche durante el genocidio que el Estado argentino llevó a cabo hacia los pueblos indígenas de la Patagonia. Los maltratos (“los juntaba a todos con burros, en anca”), las injusticias, el encierro (“los encerró a todos, hizo un corral, como si fuera un corralón”), el verse obligados a adquirir prácticas ajenas a su propia cultura (“les enseñaron de todo ... los enrolaron”) y otros recuerdos y relatos tristes sobre la época de las campañas militares, son memorias que se vuelven “evidencias” de los acotados márgenes de maniobra y la violencia padecida por los ancestros Pichiñan. Una historia que nos muestra cómo, mientras Juan de Dios Pichiñan debía hacer valer sus “servicios a la patria” en las cartas y documentos del expediente para conseguir que sus reclamos sean oídos en el marco de los lenguajes de contienda estatal, en la intimidad de su casa le narraba a su nieta lo doloroso de aquellos años donde estuvieron prisioneros en los campos de concentración.

Tanto las historias tristes relatadas por Elisa y Godofredo, como los recuerdos de las ceremonias que realizaba cada familia en su lugar -*wiñoy tripantu*- y demás prácticas tradicionales que mostraban un uso y conocimiento mapuche sobre las formas de ser y vivir en aquel territorio -las *püñeñelchefe* (parteras), el *lawen* (plantas medicinales), las *lawentuchefe* (a veces nombradas en castellano como “curanderas”) y los protocolos de relacionamiento con los *ngen* y *newen* (fuerzas del lugar)- se convirtieron en las huellas históricas que fueron aflorando en cada “conversa” compartida. Cada recuerdo, imagen del pasado, fotografía, y relato heredado, conforman una memoria más amplia como pueblo mapuche. Una historia que se fue transmitiendo a través de los más ancianos a los más jóvenes en los fogones, en las prácticas cotidianas, en los consejos, en los juegos compartidos y hasta en ciertos silencios u olvidos de aquellos padres y abuelos a los que les es muy doloroso recordar.

En este proceso, no solo pudimos reconstruir junto con ellos y ellas una trayectoria más amplia de dominación y avasallamiento padecida por las familias, sino también una larga historia de denuncias, de resistencias y de prácticas afectivas. A la par de los relatos

tristes, también afloraron innumerables recuerdos sobre las resistencias y las luchas de sus ancestros, donde se recordaban los viajes a Tandil y a Rawson para denunciar los atropellos y conseguir algún papel que certifique que esas son sus tierras. O la forma en que los abuelos parlamentaban con otros *longko* (autoridades políticas) de diferentes *lof* de regiones aledañas, para conversar y buscar estrategias que frenen tantos avasallamientos sufridos.

Por lo tanto, esta etnografía de la memoria puso en valor el uso afectivo y emotivo de los recursos de comunalización y relacionabilidad practicados por los Pichiñan a lo largo de los años, a pesar de las desigualdades y atropellos vividos. En estas anécdotas, también era frecuente escuchar las visitas que se hacían entre las familias ubicadas en los diferentes parajes del lugar, o las contadas sobre la época en que los abuelos vivían y recorrían libremente los campos.

En otras palabras, y como lo explicaba Sergio Pichiñan en la cita al inicio del apartado, las diferentes y particulares experiencias y narrativas familiares se fueron entramando y configurando en una historia más amplia y completa sobre los Pichiñan. Una narrativa de la memoria que permitió destacar los esfuerzos de los ancestros que - luego de haber sido despojados de sus territorios, desmembrados y tomados prisioneros durante las campañas militares- lucharon y se esforzaron por encontrar y levantarse en un nuevo sitio en donde poder “volver a vivir tranquilos” (Ramos 2018).

4. Los Pichiñan desde el territorio practicado

“La verdad que de lo que yo conocí, desde que yo tuve conocimiento, acá no había ni un pedazo de alambre. Todo era uno”
(Vicente Pichiñan, com. pers., Paso de Indios, 2019).

Como dijimos anteriormente, al llegar por primera vez a la zona de Paso de Indios, nuestra concepción del territorio era acotada y construida en base a los datos del expediente y los mapas oficiales de la región. Datos donde únicamente se hablaba de lotes, de una reserva indígena reducida y de alambrados impuestos y corridos en cada uno de los campos. Es por ello que la segunda vez que visitamos Paso de Indios, fue con la intención de indagar en las memorias del territorio a partir de la elaboración de cartografías de los territorios habitados y utilizados históricamente por las comunidades Pichiñan, así como de los sitios considerados significativos en las me-

morias de las personas entrevistadas. De esta manera, recorrimos acompañadas de los y las integrantes de las comunidades cada uno de los campos y lugares significativos para los y las Pichiñan. Esta experiencia de trabajo colectivo nos permitió ir ampliando, cada vez más, el conocimiento sobre el territorio, las experiencias y los recuerdos e historias familiares sobre el mismo.

El trabajo consistió principalmente en recorrer junto a diferentes pobladores el extenso territorio con el fin de marcar, a través de un dispositivo GPS, las coordenadas tanto de los lugares significativos de la memoria colectiva como de su ocupación actual en el territorio que posteriormente se tradujeron en mapas que fueron sumados al informe.⁸ En esta etapa, hemos llevado a cabo una etnografía móvil o multisituada (Marcus 2001), que nos permitió por un lado, captar los distintos lugares y espacios por los que las familias Pichiñan han circulado a lo largo de su historia, como también, elaborar mapas itinerantes, que además de unir las locaciones, nos permitió seguir las trayectorias de las personas en el espacio a lo largo de sus vidas cotidianas, y encontrar los puntos de intersección, donde sus trayectorias se entraman en una red de huellas a través del paisaje mismo (Ingold 2011).

Como parte del proceso de recorrer e ir ubicando cada uno de estos relatos en el espacio, el panorama sobre la concepción territorial y los emplazamientos de las comunidades Pichiñan se fue complejizando. En este proceso pudimos arribar a otras formas de representación no cristalizadas en los documentos y mapas oficiales. A través de mapas orales que las personas construyeron, fueron rememorando escenas sobre el pasado en un amplio abanico que va desde la experiencia de los antiguos hasta su propia participación cotidiana en el territorio. De alguna manera, esta cartografía no solo representa la toponimia y el territorio ancestral, sino que también lo atraviesa al trascender lo espacial incorporando la temporalidad. En las genealogías realizadas y en los relatos de los ancianos nacidos a comienzos del siglo XX, se escuchaba la forma en que sus antepasados recorrían la zona actual de las comunidades, considerada como su lugar dentro de un territorio más amplio.

⁸ La metodología de esta parte de la investigación fue, principalmente, cartográfica. Como resultado de este trabajo, con la información georeferenciada obtenida se elaboraron mapas históricos y de la ocupación actual de la comunidad Pichiñan, a partir de herramientas digitales como Google Earth y QGIS (Sistema de Información Geográfica de código abierto).

Al recorrer y cartografiar el lugar desde las memorias de las familias, fuimos comprendiendo que el territorio al que referían era mucho más grande y abarcativo que lo señalado en los archivos del expediente. Al llegar a la región en la década de 1900, el *longko* José Antonio Pichiñan, fue ubicando a cada uno de sus hijos en lo que hoy en día reconocemos como diferentes parajes -Cerro Cóndor, Calafate, Cajón de Ginebra, entre otros-. Sin embargo, todos, al mismo tiempo, formaban parte de un mismo territorio comunitario que se conectaba, conformando una mayor extensión (Figura 1).

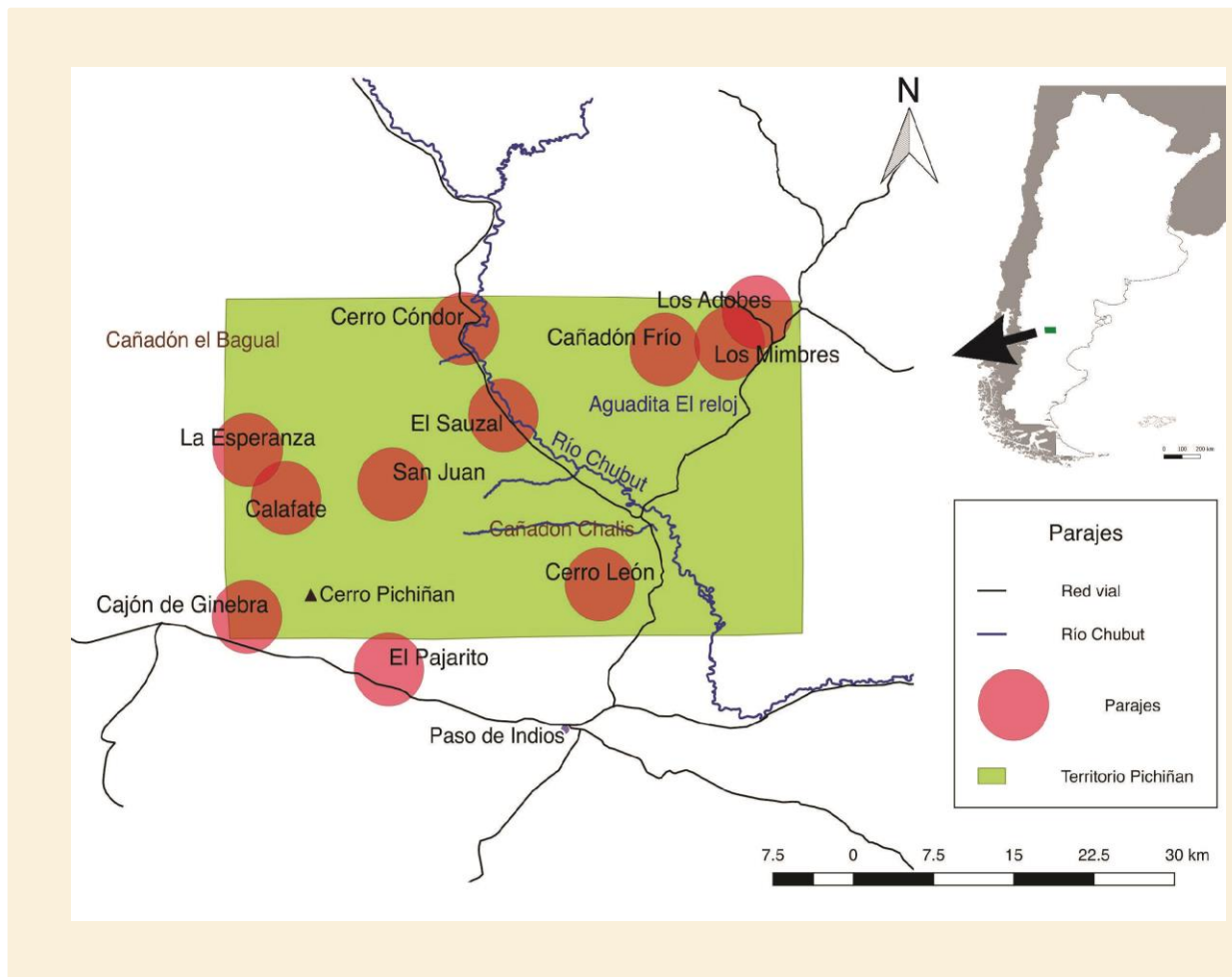


Figura 1: Ubicación de las familias en los Parajes del territorio Pichiñan.
Fuente: Elaboración Grupo Gemas para el Informe Histórico antropológico (2019).

Aquel llamado “campo abierto” -sin alambres- es la prueba en el presente de una concepción distinta sobre el espacio. Una concepción que recuerda cómo, y hasta hace poco tiempo, los antepasados transitaban libremente, conocían, ocupaban y habitaban respetuosamente el territorio desde sus propias prácticas de relacionalidad entre ellos y con el entorno -el pedido de permisos, las tierras reservadas para veranadas e internadas, las aguadas y sus animales, la

práctica ritualizada de la quema del monte en la noche de “San Juan”, las señaladas comunitarias, los cementerios, para nombrar solo algunas-.

Como ya fue señalado anteriormente, alambre y propiedad privada son el símbolo de una territorialidad que fue impuesta y que se hace evidente en la actualidad a partir de situaciones y experiencias en la vida cotidiana de los miembros de las familias Pichiñan. Muchos ancianos y ancianas que hoy residen en Paso de indios, recuerdan con melancolía aquellos años en los que habitaban sus territorios. Expresiones tales como “acá (en el pueblo) estamos como encerrados” (Hipólito Pichiñan, com. pers., Paso de Indios, 2018) o “en el campo soñaba acá (en el pueblo) no” (Sixta López, com. pers., Paso de Indios, 2019) muestran los sentidos que las personas les otorgan a sus vidas cuando se encuentran “obligados” a vivir en el pueblo y a modificar sus formas de vivir, de entenderse y de relacionarse. Entendemos, entonces, que estas son expresiones de un conflicto en términos históricos y espaciales puesto que -y en otras palabras- evidencian la subordinación de las formas de “ser y habitar como mapuche” su espacio territorial.

A pesar de las múltiples determinaciones sobre los “modos esperables” de ocupar un lugar, las familias Pichiñan continúan percibiendo estos sitios desde sus propias lógicas de territorialidad (Grossberg 2010, Ramos 2010). Fue, entonces, que -como metodología para registrar y entender esas otras formas de territorialidad diferente a lógica del alambrado y el loteo- nos propusimos recorrer aquel “territorio practicado” (De Certeau 1996) junto a algunos integrantes de las familias en camioneta o caminando y, de este modo, mapear los sitios que ellos consideraban especiales y relevantes desde sus recuerdos y contadas. Así, nos fueron señalando la ubicación de ciertas aguadas, los puestos de veranada, los lugares de campamento, los cerros, la escuela, los lugares donde buscaban leña, los antiguos caminos, los cementerios, las taperas, los sitios donde vivieron sus antepasados, entre muchas otras referencias. También nos marcaron los límites que establecen los mojones, las tranqueras o los caminos que quedaron trancos por la imposición del alambre como un vestigio material del despojo y la expansión de la propiedad privada (Gordillo 2014) en la zona.

A medida que recorriamos junto con ellos y ellas el territorio ancestral, las memorias sobre el mismo fueron conformando un mapa donde los alambres no existían (como expresa Vicente Pichiñan en la

cita al inicio del apartado) y donde los límites se marcaban de otras maneras: “Y acá se ve toda la parte que recorren todos los Pichiñan. Ese cordón de allá hasta acá (...) eso lo cuidaban ellos, cuidaban los campos. Cuidaban todo eso. Recorrían todo eso” (Vicente Pichiñan, com. pers., Paso de Indios, 2019). El uso sostenido del espacio en el tiempo, produjo huellas materiales en el paisaje que son visibles, leídas e interpretadas a través de la memoria. Así como lo señaló Vicente, al tiempo que recordaba y marcaba los sitios de los antiguos puestos -y donde hoy en día encontramos piedras o con suerte algún árbol- no solo demostraba que allí “vivían antes”, sino también las formas en que los abuelos y abuelas -y hasta no hace mucho tiempo ellos mismos- recorrían y ocupaban aquel territorio: “Ahí sabían vivir cuando bajan la hacienda para acá los Pichiñan, cada cual tenía su puesto para cuidar los animales. Así que recorrían toda esa zona así para allá. Para el otro lado” (Vicente Pichiñan, com. pers., Paso de Indios, 2019).

Para las personas ajenas al lugar, y/o a la historia territorial de la comunidad, esos puestos (como los que señala Vicente en el fragmento de entrevista) son casi imperceptibles a la vista. Sin embargo, para los y las Pichiñan son mojones de una memoria que perduran en el territorio como recuerdos familiares, anécdotas y lugares de afecto. De este modo, aquella primera imagen del territorio de los Pichiñan estructurado en cuadrículas loteadas se modificó totalmente. Al recorrer y cartografiar todos los sitios junto con los y las integrantes, fuimos comprendiendo que el “territorio practicado” remitía a una ocupación tradicional ampliada, donde las familias en un pasado -no muy lejano- se conectaban, circulaban, se establecían y se visitaban de manera constante. El territorio practicado es la inscripción en el espacio de las experiencias afectivas y productivas de habitar. En el territorio, entonces, se amalgaman actos, discursos, experiencias y afectos en sentidos de pertenencia compartidos a lo largo del tiempo.

En este sentido, acordamos con Ramos (2018) quien señala que “los alambrados indican la intención histórica de separar lo que el plan de la memoria buscará volver a reunir” (Ramos 2018: 16). Entendemos, por lo tanto, que son estas memorias de los tiempos de “campo abierto” las que permiten entramar las distintas trayectorias familiares en un mismo pasado común territorial. Un territorio que desde las lógicas de la territorialidad impuesta se presenta como fragmentado en lotes y separado por alambres, pero que las propias epistemologías y ontologías mapuche lo vuelven a ensamblar.

5. Algunas reflexiones finales sobre la importancia de la reconstrucción de la historia de los Pichiñan desde las memorias, los documentos y el territorio

“Somos todos uno. Para mí es así, los Pichiñan” (Hipólito Pichiñan, com. pers., Paso de Indios, 2018).

Luego de terminar la investigación y de escribir el informe, realizamos en el mes de febrero del año 2020, una reunión en Paso de Indios donde convocamos a participar a todas las personas que se sienten parte de la historia de los Pichiñan. Allí reunidos, presentamos el escrito, se mostraron las fotos recopiladas, se intercambiaron opiniones y saberes con las familias y se confeccionó un árbol genealógico, a partir del cual cada una de las personas se ubicó de acuerdo a su rama parental. De esta manera, el encuentro no concluyó en la mera presentación del informe realizado, sino que, en sí mismo, fue un momento de encuentro de memorias de las distintas ramas familiares que hacía muchos años no se encontraban.

Como parte de un grupo de investigaciones cuyo eje fundamental es repensar y poner en valor las memorias de los grupos subalternizados, entendemos que la reconstrucción de las historias fragmentadas o invisibilizadas entre los pueblos indígenas es un trabajo consciente de producción, resignificación y reconstitución de procesos de traer el pasado al presente de diversas formas; trabajo que se inscribe, además, en procesos particulares de negociación, articulación y lucha política.

Como dijimos al comienzo, esta investigación se basó en tres ejes que consideramos como fundamentales para nuestro trabajo. Tanto la etnografía de archivos, la etnografía de la memoria, como la producción cartográfica de la ocupación ancestral del territorio, nos ayudaron -en su conjunto- a reconstruir una historia más amplia y compleja sobre los Pichiñan. En base a la combinación de estas metodologías pudimos contraponer, dialogar, completar y comparar los datos, los recuerdos, los *ngutram*, los silencios, los sitios y demás mojones de memoria que hacen a la trayectoria histórica de esta comunidad mapuche.

Puesto que entendemos que el trabajo de memoria no busca la referencia precisa a hechos o acontecimientos discretos del pasado, sino -y fundamentalmente- la potencialidad metapragmática de sus índices para crear asociaciones significativas (Ramos 2016: 63), nuestras etnografías en colaboración con los Pichiñan consistieron

en este mismo trabajo. En otras palabras, buscamos, de manera colectiva, identificar los índices retenidos en los archivos, en las imágenes, en las experiencias heredadas y en las huellas en el paisaje; y, con todas ellas, crear nuevas relaciones en el presente.

El trabajo de restaurar la memoria implica siempre dos propósitos simultáneos. Por un lado, uno que permita reconstruir lo que realmente sucedió en el pasado, reponiendo los eventos negados por los relatos hegemónicos -por ejemplo, los diversos despojos sufridos, las estrategias del Cacique para defender a su gente, y/o los esfuerzos de la comunidad para sortear las desigualdades históricas producto de un genocidio estatal-. Por el otro, un propósito que busque la reconstrucción de los propios marcos de interpretación “en términos culturalmente significativos y relevantes para sus proyectos políticos en el presente” (Ramos 2016: 64).

El repensar los procesos históricos y territoriales en conjunto con las comunidades -ya sea a través de los archivos, de la memoria y/o de la cartografía- implicó un ejercicio colectivo donde fue necesario conversar sobre aquellos acontecimientos indecibles, tristes, silenciados, olvidados y -a partir de ellos- generar relatos socioculturalmente significativos y sensibles sobre aquellas experiencias dolorosas. Son estas memorias post-violencia las que permiten reparar y refundar el pasado, así como, “desalambrar la mirada” para reconstruir ese “campo abierto” en el que la historia y las experiencias se ligan con la de los otros en un territorio más amplio y extenso como pueblo mapuche. Entendemos, para finalizar, que gracias a ello será posible desplegar nuevas comunidades emocionales (Jimeno 2007) con el potencial no sólo de narrar y denunciar la magnitud y el dolor de lo ocurrido en el pasado, sino también, de revertir los atropellos históricos que sufren estas comunidades en tiempos presentes.

Bibliografía

- Benjamin, W.
1987 *Discursos interrumpidos I*. Taurus. Madrid.
- Crespo, C. y Tozzini, A.
2011 De pasados presentes: hacia una etnografía de archivos. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (1): 69-90.
- Das, V.
1995 *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press. Delhi.

- Delrio, W.
2005 *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Universidad Nacional de Quilmes. Bernal.
2015 Caciques, concentraciones y reclutamientos. Campañas de conquista e imposición estatal en el norte de la Patagonia. *Revista TEFROS*, 13 (1): 149-181.
- Fals Borda, O.
1979 *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Tercer Mundo. Bogotá.
- Gordillo, G.
2014 *Rubble The Afterlife of Destruction*. Duke University. Durham.
- Grossberg, L.
2010 Teorización del contexto. *La Torre del Virrey*, 9: 17-23.
- Ingold, T.
2011 *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. Routledge. Nueva York.
- Jimeno, M.
2007 Lenguaje, subjetividad y experiencias de la violencia. *Antípoda*, 5: 169-190.
- Lenton, D.
2014 De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 4 (2). <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1290>.
- Marcus, G.
2001 Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22): 111-127.
- Muzzoppapa, E. y Villalta C.
2011 Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (1): 13-42.
- Pérez, P.
2016 *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia central. 1878-1941*. Prometeo. Buenos Aires.
- Ramos, A.
2010 *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Eudeba. Buenos Aires.
2016 Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*, Bello, A., González, Y. y Ruiz, O. eds., pp. 32-50. Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera. Temuco.
2018 Los recuerdos a “campo abierto” y la práctica de “desalambrar” la historia. Trabajo presentado en *Coloquio Internacional sobre literatura y Derechos Humanos*. Comodoro Rivadavia.
2017 Visualidad y escritura como acción: Investigación Acción Participativa en la Costa Caribe colombiana. *Revista Colombiana de Sociología*, 41 (1): 133-156.
- Roseberry, W.
2007 [1994] Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, Lagos, M. y Calla, P. comps. pp. 117-137. INDH/PNUD. La Paz.

Tozzini, A.

2018 Alejar la lente para ampliar la mirada. Estrategias de acceso a la tierra y producción burocrática en Colonia y Reserva Gualjaina, Territorio Nacional del Chubut. En *La tierra pública en la Patagonia. Normas, usos, actores sociales y tramas relacionales*, Graciela Blanco ed., pp. 277-296. Prohistoria. Rosario.

LA IGLESIA CATÓLICA EN LOS BARRIOS DEL ALTO DE BARILOCHE: TERRITORIALIDAD Y ARTICULACIÓN SOCIAL (2001-2019)

María Andrea Nicoletti¹
Ana Inés Barelli¹
Felipe Navarro Nicoletti¹
y
María Emilia Sabatella¹

Resumen

Este trabajo estudia el proceso de territorialización de la parroquia San Cayetano del barrio “El Frutillar”, cuya jurisdicción abarca 14 barrios del “Alto” de Bariloche. La Iglesia católica, a través de la Parroquia San Cayetano, ha cumplido un rol fundamental en la gestión de emprendimientos sociales para atención y contención de la población. Observaremos cómo la interacción barrio-parroquia y Junta Vecinal-comunidad parroquial, construyó una multiterritorialidad de identidades colectivas. Utilizaremos un corpus documental variado de fuentes escritas y orales que permitan visibilizar las problemáticas barriales e identificar en el proceso de comunalización; un modo propio de abordar los problemas y las coyunturas que los atraviesan.

Palabras clave: Iglesia-Bariloche-barrios-territorio

1. Introducción

En el presente capítulo nos proponemos abordar los procesos de territorialización de los barrios del “alto” de la ciudad y las parroquias de Bariloche destinadas al trabajo pastoral y social de los sectores “populares”. Tomaremos como estudio de caso la experiencia

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina. mariaandranicoletti@gmail.com, inesbarelli@hotmail.com, fnavarro.nicoletti@gmail.com mesabatella@yahoo.com.ar.

territorial de la Parroquia San Cayetano, de la congregación salesiana, cuya jurisdicción parroquial desde el Barrio “El Frutillar” abarca catorce barrios populares (Figura 1). Las Hermanas Dominicas que forman parte de la parroquia caracterizan a estos barrios de la siguiente manera:

“Superpoblación. Terrenos tomados (70% del barrio). No todos tienen todos los servicios. 60% sin gas. Cloacas no habilitadas aún. Trabajo temporario y precario, que obliga a priorizar ciertas necesidades por sobre otras (por ejemplo, regularizar situación de papeles de la casa, impuestos, etc.). Trabajo de oficios y empleados, construcción, algunos docentes, policías. Planes y subsidios (Argentina trabaja). Existen cooperativas de trabajo, mayoritariamente de mujeres. Mucha gente trabaja en cosas que no le gustan pero no queda otra. Hay instituciones insertas en el barrio: nuestra capilla Madre de la Unidad, Centro Cultural Ruca Che, Biblioteca Néstor Kirchner, Oficina de Tierras y Vivienda, el Merendero de Bety. Se anunció que se va a continuar la red de gas. 900 familias están inscriptas para el Plan Calor” (“Diagnóstico del barrio”. Hermanas Dominicas, Comunidad Bariloche, p. 8, 2019)



Figura 1: Barrio Nahuel Hue. Fuente: PowerPoint Comunidad Bariloche, Hermanas Dominicas Irlandesas, p. 5.

Ante el crecimiento del sector de barrios más carenciados de lo que se denomina el “Alto” de Bariloche, la parroquia “San Cayetano”, creada en el año 2000 y administrada por la Congregación Salesiana, se traslada en ese año desde el centro de la ciudad y de la histórica capilla de la Inmaculada Concepción al “Alto”. La parroquia atiende 14 barrios de este sector mediante centros comunitarios, comedores, merenderos, oratorios, talleres de oficios y centros educativos y de salud: Barrios El Frutillar, 2 de Abril, Unión, 645 Viviendas, 29 de Septiembre, Valle Azul, Pilar I, Pilar II, Barrio Privado

“Dos Valles”, Cooperativa 258, El Maitén, 136 Viviendas, Nahuel Hue y Malvinas. En ocho barrios se fundan centros comunitarios que gestionan emprendimientos sociales para atención y contención de la población con referentes laicos, religiosos y religiosas de distintas congregaciones.

La parroquia “San Cayetano” es en sí misma un “complejo social y educativo” emplazado en el Barrio “El Frutillar” atendido por una comunidad salesiana de tres personas. Los Barrios 2 de abril, Unión, Valle Azul, a través del centro comunitario “Jesús Misericordioso”, son atendidos por las Misioneras Siervas del Espíritu Santo, quienes también acompañan los barrios 29 de septiembre y 645 viviendas. En el 29 de septiembre se encuentra el salón comunitario Pablo Coudouy, en el cual funcionan varias actividades, entre ellas el merendero “Manitos de Amor”.² Los Barrios Pilar I y II se atienden a través de referentes laicos con los centros comunitarios Don Bosco y Nuestra Señora del Pilar; la Cooperativa 258, El Maitén y 136 Viviendas se congregan alrededor del centro comunitario N. S. del Rosario. El barrio Nahuel Hue, posee un centro comunitario llamado “María Madre de la Unidad” acompañado por las Hermanas Dominicas Irlandesas y el barrio Malvinas sostiene al centro comunitario San José Obrero. La parroquia, a través de estos centros, además de congregarse en torno a la fe católica, realiza asambleas parroquiales para debatir los problemas sociales, encuentros ecuménicos con las iglesias evangélicas y autogestiones administrativas para sostener huertas, centros educativos, demarcaciones de las tierras, comedores y mejoras de viviendas.

El abordaje teórico de la geografía de la religión de Rosendahl (2009) y Carballo (2009), entre otros/as autores/as y el proceso de territorialización propuesto por la escuela italiana de Magnaghi (2001), nos permitirá un análisis hermenéutico del territorio religioso a través de “territorialidades múltiples” cuya sedimentación simbólico-cultural constituye un soporte identitario que dialoga con valoraciones temporales en ciclos de territorialización-desterritorialización y reterritorialización (TDR) en interacción entre el espacio barrial y parroquial cuyo proceso de comunalización resulta de las pautas de conducta que sostienen sentidos de pertenencia, según Brow (1990). La metodología atenderá al variado corpus documental tal como: registros etnográficos de los eventos religiosos y sociales, entrevistas a los referentes barriales, de la parroquia y las

² Boletín parroquial San Cayetano, n.º 9, 7/05/18; n.º 14, 7/10/18.

capillas y de las dos comunidades de religiosas (Siervas y Dominicas), archivos diocesano y parroquial y medios de comunicación como la Revista Pan de Esperanza, los Boletines parroquiales, su radio e internet mediante la plataforma *facebook*.

2. Territorialidad parroquial en los barrios de Bariloche

Una Iglesia, como toda organización,

“se comporta de la misma manera que cualquier otra organización: busca expandirse, concentrar, controlar y administrar. Busca codificar todo su entorno y esta codificación por lo sagrado es muy eficaz, ya que tiende a aislar de los demás a los hombres los recursos y los espacios que son codificados” (Raffestin 2001:93).

Su accionar resulta una apropiación material y simbólica del espacio, nunca exenta de conflictos o disputas. Dentro de una diócesis, administrada por un obispo, una de las formas en las que la Iglesia católica se hace territorialmente presente es a través de las parroquias, que tienen por Derecho canónico personería jurídica (CDC, VI, 513.3). Estas se constituyen físicamente en el espacio a través de templos en los cuales la feligresía se congrega en torno al culto y la administración sacramental. Su constitución la realiza el obispo (CDC, VI, 515.2) incardinado a un sacerdote al ámbito de ejercicio de su ministerio o sea de su jurisdicción parroquial (CDC, VI, 519). Es interesante señalar que el mismo Derecho canónico sostiene la “territorialidad” parroquial, ya que “ha de comprender a todos los fieles de un territorio determinado; pero, donde convenga, se constituirán parroquias personales en razón del rito, de la lengua o de la nacionalidad de los fieles de un territorio, o incluso por otra determinada razón” (CDC, VI, 518). Esta definición jurídica, aún sin mencionarlo, constituye un principio de interculturalidad, que se postula como un horizonte de significación desde donde es posible pensar la transformación de prácticas, como un lugar clave en el cual debatir y discutir acuerdos amplios de convivencia (Briones 2009).

Pero más allá de su conformación legal y jurídica (Fichter 1952: 43), la parroquia católica forma parte de un territorio que congrega a la feligresía de su radio. Podemos considerarla “no solo en un sentido litúrgico, es decir, como una unidad de fieles en torno al culto, sino en su relación con una estructura social dada por la agrupación de personas y familias que integran un vecindario”, en los que

se definen sistemas de pertenencias a su estructura (Passanante 1996: 25).

Estas pertenencias parroquiales las abordamos desde la geografía de la religión, la cual entiende al territorio religioso como sedimentación simbólico-cultural del espacio, en lo que Carballo (2009) llama territorialidades múltiples que se funden en una misma recomposición de la espacialidad pero que no se confunden entre ellas, dibujando fronteras que comparten un mismo territorio soporte y/o político. La sedimentación señalada son los trazos o tipos de sedimentos en los ciclos territoriales que Magnaghi llama “identitarios” y a los que clasifica como cognitivos y materiales. Éstos producen un proceso de reterritorialización que permite consolidar y desarrollar el nuevo modelo cultural impuesto. En esa línea podemos decir que la Iglesia católica en su configuración espacial territorializa-desterritorializa y reterritorializa (TDR) (Magnaghi 2001: 9), en diálogo directo con valoraciones temporales puestas en juego en ese ejercicio de reconocimiento (Carballo 2009). Estos procesos de espacios parroquiales no siguen necesariamente un orden (denominación, reificación y estructuración), pero sí buscan transformar el espacio físico cargándolo de símbolos y complejizándolo con formas de comunicación que se imprimen en un singular acto territorial, en este caso una parroquia (Magnaghi 2001: 7).

Se trata entonces de discutir la territorialidad entendida como la materialidad edificada sobre prácticas culturales y trama de valores, que no sólo se superponen en el mismo territorio sino que, además, abren la interpretación a sentidos espaciales y sociales en pugna (Paccione 2001: 67-70). Esta trama de prácticas y valores que configura la identidad, en este caso parroquial, será analizada desde la interacción barrial, que es la que le proporciona esta construcción simbólica singular:

“[A] los barrios populares de Bariloche, se los entiende como espacio de constitución de diversas identidades colectivas, como una construcción histórica cultural antes que una categoría administrativa de residencial. Se los rescata como escenarios de sociabilidad, de experiencias asociativas, estrategias de incorporación y resistencia al sistema político.” (Fuentes 2007a: 15).

También como espacios de disputas de poder institucional a través de sus Juntas Vecinales, institución barrial que gestiona la instalación de los servicios públicos. Esta interacción se manifiesta en sedimentaciones históricas en las que las parroquias fueron canales “entre la gente del lugar y los mediadores a través de la organización

parroquial-educativa”. Por ejemplo, en el barrio y parroquia “Virgen Misionera” en el período de la última dictadura:

“Ante la prohibición de la participación en los sindicatos y partidos políticos, las capillas y las parroquias fueron lugares de resistencia-gestación de compromiso y acciones alternativas; se dio una fuerte presencia y acompañamiento en la organización de las pastorales populares, villera, rural y aborígen, y las comunidades eclesiales de base” (Agüero 2007: 30).

Este entramado interinstitucional nos posibilita sumar otro concepto que acompaña al de territorialización y es el de comunalización, como aquellas “pautas de conducta que promueven (ese) sentido de pertenencia” (Brow 1990: 22). Pautas que se encuentran atravesadas por relaciones de poder que operan tanto desde la propia comunidad como desde las distintas agencias estatales y que, a su vez, también intervienen de forma directa en las construcciones y sentidos de pertenencia.

En particular, nos focalizaremos en lo que de modo homogeneizador se denomina “el sector del Alto” (Fuentes 2007a: 13), al que pertenece la parroquia “San Cayetano” del barrio “El Frutillar”, poblada por lo que podemos denominar como sectores populares. Este concepto, siguiendo a Fuentes (2007a) nos permite

“identificar en sectores populares de forma provisoria un sector de la realidad social que presenta una diversidad de identidades cambiantes, de límites variables y con dinamismo propio; un área de la sociedad donde se constituyen sujetos y cuya existencia es el resultado de un conjunto de procesos, objetivos y subjetivos, que confluyen en una cierta identidad, en una coyuntura determinada” (Fuentes 2007a: 12).

Del mismo modo que los barrios pertenecen a una ciudad y estudiarlos significa ver la ciudad en su conjunto, las parroquias no pueden ser analizadas sin atender a esta referencia barrial y a sus creaciones desde la planificación general diocesana.

El proceso histórico social de la ciudad originó sus estructuras, sus radios de influencia, su identidad y pertenencia. Las parroquias católicas siguieron el proceso urbano de expansión desde el lago hacia los kilómetros y hacia el Alto barilochense, con la primera fundación de la capilla y parroquia salesiana “Inmaculada Concepción” (1907-1914).³ Tras la creación de la diócesis de Viedma en 1934,⁴ en

³ AHS/ARS, BB, Crónicas de la Parroquia de la Inmaculada Concepción, 1908.

plena etapa conservadora del catolicismo orgánico, la expansión hacia los kilómetros se concretó en la capilla “San Eduardo” (1938) por Alejandro Bustillo como parte del complejo turístico de la élite porteña con el Hotel Llao Llao (Bustillo 1999: 153), pero se afianzó en el centro y el lago con la construcción del Templo Mayor (Catedral) entre 1942 y 1944 por el mismo arquitecto.

Las capillas y posteriores parroquias del “Alto” fueron un desprendimiento de la parroquia de la Inmaculada que siguió el mismo movimiento de expansión de la década de 1960 cuando Parques Nacionales cedió por la ley 14487 tierras fiscales urbanas (1958), ampliando notablemente el espacio de intervención municipal y el movimiento migratorio del campo a la ciudad y de la histórica migración chilena y europea de posguerra, lo que “provocó que se desarrollaran en las periferias los barrios populares” (Núñez y Barelli 2013).

Las capillas y posteriores parroquias que se desprendieron de la “Inmaculada” hacia el Alto fueron: “Virgen del Carmen” (22/11/1994), “Santo Cristo” (22/2/2000) y “San Cayetano” (22/2/2000), en dos períodos diferentes. Hacia los kilómetros, en cambio, entre aquella lejana fundación en Llao Llao de la década del ‘30 y el centro, surgieron “Virgen de las Nieves” en el barrio Melipal (2/1/1984)⁵ y hacia el otro extremo en el barrio Ñireco “San Francisco de Asís” (22/8/1971), fue la base de la que partieron expandiéndose hacia el Alto: “María Madre de la Iglesia” (23/12/2007), la capilla “Sagrada Familia” y “Virgen del Valle” (4/1/2009).

Entre las décadas de 1970 y 1980 cuando la Iglesia rionegrina viró definitivamente hacia la “opción por los pobres”, desde la llegada al episcopado de Monseñor Miguel Esteban Hesayne a la diócesis (1975-1993), se crearon las parroquias “Medalla Milagrosa” (1986) y “Virgen Misionera” (8/05/1986) hasta el kilómetro 8, tras el sínodo de 1983-1984.⁶ Entre 1980 y la década del 1990 se sumaron a la histórica migración chilena otros migrantes latinoamericanos a Bariloche como paraguayos y bolivianos, entre otros, por el “boom” de la construcción y crecieron los lugares periféricos de la ciudad (el Frutillar, Levalle, Sara Elflein, 400 viviendas, Cooperativa 258, Bella Vista, Nahuel Hue y San Ceferino (Fuentes 2007b: 89). La creación

⁴ La diócesis abarcó la Patagonia entera desde 1934 hasta 1961 que se creó la diócesis de Viedma, circunscripta al territorio de Río Negro.

⁵ AHS/ARS, BB Crónicas de la Parroquia Inmaculada Concepción 1963, 1964, 1965 y 1968.

⁶ Hesayne, M. E. 1985 Exhortación Pastoral Post-Sinodal “Para anunciar a Jesucristo”. Obispado de Viedma. Viedma, p. 3.

de la diócesis de Bariloche en 1993 vio nacer nuevas parroquias especialmente localizadas en el Alto de la ciudad, una de ellas, “San Cayetano”, es nuestro objeto de estudio.

3. Los Salesianos en El Frutillar:⁷ la parroquia San Cayetano

El barrio “El Frutillar”, cuyo loteo fue en 1951, estuvo conformado por sectores populares de distintas procedencias de las zonas rurales y de migrantes chilenos en su mayoría. Su Junta Vecinal fue fundada entre 1982 y 1986, “como una respuesta para una situación de emergencia, pero las diferentes versiones de la historia otorgan el protagonismo a distintos actores y piensan los procesos de diferente manera” (Kropff 2007: 70). Estigmatizado como barrio conflictivo y peligroso, su proceso de comunalización se gestó a través de la categoría de “vecino” que en su articulación logró la conformación de la Junta Vecinal, la organización barrial y el centro de salud (Kropff 2007: 85).

En este contexto, de acuerdo a las crónicas de la parroquia, la comunidad se reunía al aire libre o en casa de la familia Ruiz donde había una imagen de San Cayetano. En 1983, paralelamente a la conformación de la Junta Vecinal como vimos, se formó la primera comisión de la capilla presidida por Alejandro Ruiz, con secretaria, tesorero y doce vocales entre los que estaba el sacerdote Román Dumrauf, al que se lo menciona como “asesor espiritual” y que acompaña a la comunidad hasta 1985; “El Padre Román [Dunrauff] viendo que era un barrio alejado y muy esforzado decidió ponerle San Cayetano”.⁸ La comisión se reunía para distintas actividades que le permitieran juntar fondos y “el 28 de abril el agrimensor de la municipalidad demarca el terreno que la comuna local dona para la edificación de la capilla de 8 x 15m” (Crónica de la capilla). Esta capilla nace como centro comunitario “San Cayetano”, dándole el nombre al futuro templo. El 7 de agosto esperan la llegada de la imagen para ser entronizada⁹ y el 25 de diciembre de 1983 final-

⁷ La información y citas referentes al barrio “El Frutillar” han sido tomadas del trabajo de Kropff (2007) “Disputas sobre la historia de la junta vecinal de ‘El Frutillar’”. La autora periodiza la institucionalización de la Junta Vecinal en dos periodos fundacionales: 1982 y 1986. En el primero se registra la intervención de la iglesia como principal y único aliado en la organización del barrio.

⁸ Crónica de la capilla confeccionada a mano por Yenny Mayorga.

⁹ Según la cronista la imagen que llegó por error fue la de San José Obrero, por lo que el P. Román les dijo que cuando se funde otra capilla en el barrio se llamaría “San José Obrero”.

mente se termina la construcción de la capilla que se inaugura formalmente.

En el año 2000, poco antes de la crisis política y económica del final de la presidencia de De La Rúa, se creó a partir de la capilla la parroquia “San Cayetano”.

Esta parroquia constituyó una opción para la Congregación salesiana, que desde 1914 estaba en la parroquia de la Inmaculada y el colegio “Don Bosco” y desde allí atendía las capillas “San José Obrero”, “Santo Cristo” y “San Cayetano”. La decisión, tomada por el superior de los Salesianos, el P. Inspector López Pedroza, fue un cambio drástico para la comunidad salesiana que buscaba volver a su opción de misión en los barrios más pobres.¹⁰ Estos cambios suscitaron molestias en la feligresía de la parroquia del centro ante la importante decisión del cambio por la que dejaron la parroquia y el colegio Don Bosco en manos de las “Damas Salesianas”.¹¹ Sin embargo, el obispo Frassia aceptó la parroquia “Inmaculada” como parroquia diocesana¹² y destinó a los Salesianos a “El Frutillar”.¹³ El obispo Maletti, sucesor de Frassia erigió dos parroquias de aquellas primeras capillas atendidas por los salesianos: “Santo Cristo” y “San Cayetano”. Dentro de estas parroquias quedaron capillas que ya estaban creadas como “Nuestra Señora del Rosario” (Cooperativa 258), “María, Madre de la Unidad” (Nahuel Hue) y “San José Obrero” (Malvinas), que en realidad funcionan, según el Padre Miguel Haag como “centros comunitarios”, pues sólo un día a la semana se destina al culto (Entrevista al P. Miguel Haag, Parroquia San Cayetano, 2018).

4. La Parroquia “San Cayetano” como “complejo social y educativo”

La parroquia “San Cayetano”¹⁴ es en sí misma un “complejo social y educativo” emplazado en el Barrio “El Frutillar” atendido por

¹⁰ Entrevista al P. Miguel Haag, Parroquia San Cayetano, 2018.

¹¹ Asociación sin fines de lucro de la Familia Salesiana que tiene a cargo el Colegio Don Bosco del centro de Bariloche, el colegio secundario “Ceferino Namuncurá” por la mañana y por la tarde, un CENS (Centro de Enseñanza Nivel Secundario pero para jóvenes y adultos) y el C.F.I (Centro de Formación integral con talleres de Capacitación (chocolatería, panadería, electricidad, etc.) en el Barrio “El Frutillar”.

¹² La parroquia se creó en el año 2000, sus párrocos fueron Ricardo Noceti, Renzo Adami, Carlos Morena y Miguel Haag. Entrevista al P. Miguel Haag por M. A. Nicoletti, Parroquia San Cayetano, 2018.

¹³ Entrevista al obispo Frassia por M. A. Nicoletti, Bariloche 29 de octubre de 2018.

¹⁴ Actualmente la parroquia abarca 14 barrios del “Alto” mediante capillas, comedores, menderos, talleres de oficios y centros educativos y de salud: Barrios El Frutillar, 2 de Abril, Unión, 645 Viviendas, Toma 29 de Septiembre, Valle Azul, Pilar I, Pilar II, Barrio Privado

una comunidad salesiana de 3 hermanos. A esta comunidad se suman dos comunidades de religiosas: Las Misioneras Siervas del Espíritu Santo¹⁵ y las Dominicas de fundación irlandesa.¹⁶ Los salesianos constituyeron en esta parroquia un formato atípico a la clásica estructura parroquial. Según su actual párroco, el P. Miguel Haag, quien llegó en el 2014, la parroquia es una “comunidad de comunidades”, “es una flor con seis pétalos (Figura 2) que representa seis dimensiones de atención: anuncio, celebración, opción especial por la juventud y los más pobres, autogestión administrativa y comunitaria de los recursos, compromiso y anuncio de la realidad social a través de redes sociales y medios de comunicación tradicionales (*Facebook*, *WhatsApp*, la revista *Pan de Esperanza* con continuidad en el *Boletín San Cayetano*), que siguieron la línea pastoral armada por el Obispo Hesayne.¹⁷

“Dos Valles”, Cooperativa 258, El Maitén, 136 Viviendas, Nahuel Hue y Malvinas. En cada Barrio una capilla gestiona emprendimientos sociales para atención y contención de la población, con referentes laicos, religiosos, religiosas y sacerdotes de distintas Congregaciones. Los Barrios 2 de abril, Unión y 645 viviendas se congregan a través de la capilla “Jesús Misericordioso” que atienden las Misioneras Siervas del Espíritu Santo; la Toma 29 de septiembre y Valle Azul tienen el merendero “Manitos de Amor”; los Barrios Pilar I y II se atienden a través de referentes laicos con las capillas Don Bosco y Nuestra Señora del Pilar; la Cooperativa 258, El Maitén, 136 Viviendas se congregan alrededor de la capilla N. S. del Rosario; Nahuel Hue posee una capilla y centro comunitario “María Madre de la Unidad” de las Hermanas Dominicas y la Capilla San José Obrero en el barrio Malvinas.

¹⁵ Rama femenina del Verbo Divino. Hicieron la opción de misionar en la Patagonia en tres lugares: Piedra del Aguila, Dina Huapi y el Alto de Bariloche. Este último lo concretaron en el 2016. Esta comunidad de tres Hermanas trabaja desde un proyecto concreto denominado “Ser Mujer”. <http://sspsars.org/web/>

<https://www.facebook.com/siervas.delespiritusanto>,

<https://www.facebook.com/proyectoser mujer2017/>. Entrevista a las Hermanas Mariana y María por M. A. Nicoletti, Bariloche, 28 de octubre de 2019.

¹⁶ En la Argentina hay 12 Congregaciones de Hermanas Dominicas, de las cuales 3 son de fundación argentina. Están vinculadas entre ellas a través de FEDAR (Federación de Dominicas en Argentina). En Bariloche se encuentran las Dominicas de Nuestra Señora del Rosario y Santa Catalina de Siena, procedentes de la rama irlandesa fundada en 1644. Las Dominicas siguen el carisma de predicación de su antiguo fundador Santo Domingo de Guzmán del siglo XIII, bajo cuatro ejes: estudio, comunidad, oración y misión. Llegaron a Bariloche tras el contacto de la Hermana Noemí Zambrano que era parte del equipo de la CONFAR (2015) con el Obispo de Bariloche Juan José Chaparro, que las invita a conocer el lugar y las anima a abrir una casa para trabajar junto a los Salesianos de la Parroquia y las Hermanas Siervas Misioneras del Espíritu Santo. Entrevista a la Hermana Ana Pedroza, por M. A. Nicoletti, 2020.

¹⁷ En el obispado de Viedma de Miguel Hesayne (1975-1995), en consonancia con el proyecto comunicacional iniciado por su par Jaime de Nevares en el obispado de Neuquén, se da impulso a la revista “De Pie” y a la radio comunitaria “Encuentro”, actual icono mediático a nivel regional y nacional (Navarro Nicoletti y Barelli 2017). La emisora comienza a funcionar dentro del Obispado y como la idea era independizarse, rápidamente se crea la “Asociación Alternativa en Comunicación Social” que es hasta el día de la fecha propietaria de radio “Encuentro”. Tanto el proyecto neuquino como el rionegrino tienen sus bases en el Concilio Vaticano II (1959), la II Conferencia Episcopal Latinoamericana desarrollada en Medellín (1968) y en Puebla (1979). Estos documentos en materia comunicacional apuntan al cambio social, formación y capacitación para poder brindar más y mejores herramientas a la comunidad local. Remarcando el hecho de reconfigurar el espacio institucional de Iglesia como un agente contenedor de necesidades y demandas así como medio de comunicación democrático.

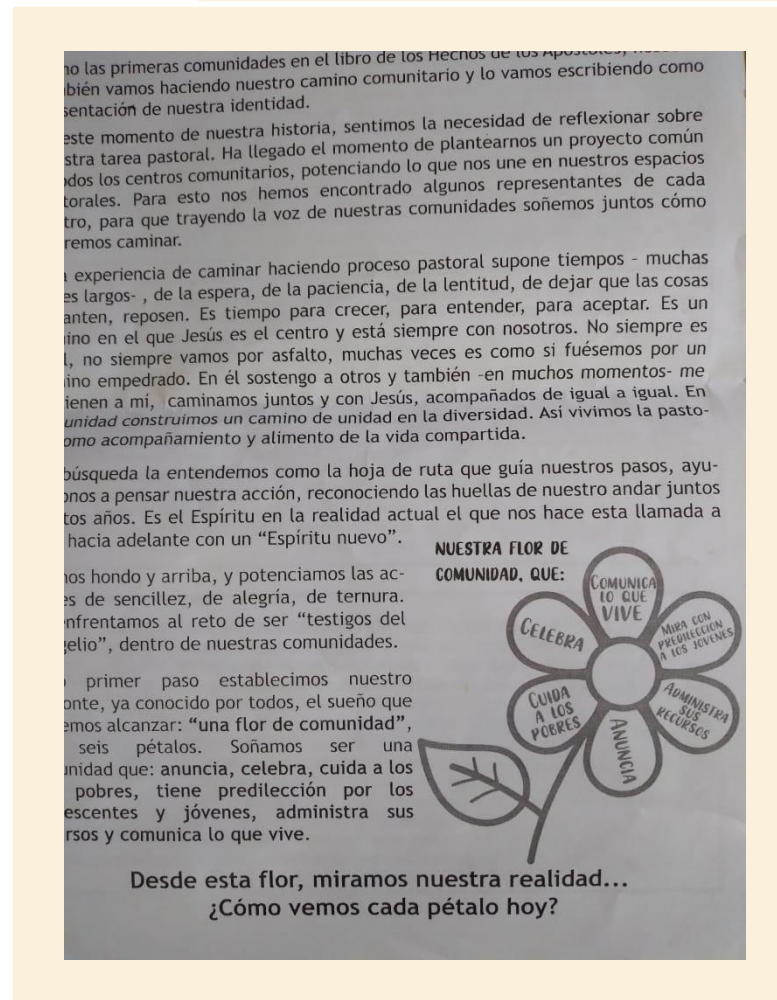


Figura 2: La Flor de la comunidad. Folleto del último encuentro de la Comunidad Bariloche, junio 2019.

En la parroquia pudimos identificar dos ejes significativos de acción en el territorio:

En primer lugar, los programas de acción territorial para los distintos sectores sociales del barrio. La comunidad salesiana de acuerdo a su carisma dedicado especialmente a los adolescentes y los jóvenes. Dentro del territorio parroquial, la Asociación Damas Salesianas trabaja en centros educativos (el colegio secundario "Cecilio Namuncurá" por la mañana, y por la tarde un Centro de Enseñanza Nivel Secundario para jóvenes y adultos y talleres de oficios en el Centro de Formación integral con talleres de capacitación de chocolatería, panadería, electricidad, etc. En las Revistas "Pan de Esperanza" observamos los distintos programas en otros períodos parroquiales para la educación de niños, jóvenes y adultos, como "el espacio solidario para los niños del barrio centro Hogar Camino de Esperanza" (n.º 13, 2003, p. 3), "alfabetización: aprender a vivir" (n.º 14, 2004, pp. 6-7). La Revista "Pan de Esperanza" recoge otras experiencias educativas como la Red juvenil Ñehuentun, treinta organi-

zaciones de jóvenes de los barrios del alto (n.º 18, 2004, pp. 4-5); Escuela Taller Enrique Angelelli (n.º 25, 2004, pp. 4 y 5); un hogar de día en Nahuel Hue, centro de apoyo familiar (n.º 8, 2003, p. 15), bajo el lema “La educación es problema de todos” (n.º 28, 2005, p. 10).

Las Hermanas Dominicanas Irlandesas,¹⁸ que llegaron al Alto en octubre de 2017, trabajan en los barrios Nahuel Hue y Malvinas a través del centro comunitario “María Madre de la Unidad”.¹⁹ Su trabajo en otras diócesis del país estuvo signado por dar respuestas sociales a las crisis económicas articulando su actividad misionera, social y pastoral. Especialmente tras la crisis del 2001 se abrieron a la problemática barrial de las mujeres. Sus dinámicas pastorales se basaron en dos recursos: el de “escucha mutua” con el programa “Mujeres aprendiendo a ayudar”, para salir de la violencia crearon la Asociación Civil de contención para víctimas de violencia familiar (RECOVIF) y el analfabetismo con becas de estudio y escuelas para adultos; y la espiritualidad dominica “ojos abiertos”, lo cual las impulsó a implementar “dinámicas sociales y culturales, los procesos de construcción política, económica, social y religiosa del territorio que lo transformaron en el lugar que es ahora” (Suárez y Zengarini 2014: 83-85). En los barrios de la Parroquia, las Hermanas Dominicanas (Figura 3) identifican como problemáticas la “lucha por la tierra, corrupción. Trata, violencia de género y adicciones y presencia narco”.²⁰

¹⁸ En la Argentina hay diez institutos de estas religiosas, de los cuales tres son de fundación Argentina. Llegaron al país en 1968 para desempeñarse en el Instituto Keating, transformado en el colegio “Santo Domingo”, en Buenos Aires, que atendía a la comunidad irlandesa. Tras el Concilio Vaticano II y su reflexión a la luz de la Teología de la Liberación, las hermanas dominicas optaron por abrir una segunda casa en Paraná en 1975 y en 1983 abrazaron la opción por los pobres en dos diócesis del país: El Solar en Goya, Corrientes y el Cuartel V en la diócesis de Merlo-Moreno y dejaron el colegio “Santo Domingo” (Suárez y Zengarini 2014:82).

¹⁹ Boletín parroquial San Cayetano, n.º 4, 7/11/17.

²⁰ PPT, Hermanas Dominicanas. Comunidad Bariloche, p. 2.



Figura 3. Portada de la revista Pan de Esperanza, Portada, n.º 49, 2007.

Concretamente en Bariloche su tarea en los barrios consiste en:

“Acompañamientos en el apoyo escolar a los niños/as del barrio Nahuel Hué, junto a grupo de estudiantes que acompañan ciertos días en la semana. Animación y acompañamiento a madres que preparan la merienda para los chicos/as de cada actividad que se realizan en el mismo salón. Acompañamientos desde el programa de caritas primera infancia a madres en el barrio y caritas parroquiales acompañamientos. Trabajo en la educación en escuela primaria, (SOMOS DOCENTES). Acompañamientos a estudiantes universitarios, terciario y no universitarios desde el programa de Caritas /Emaus. Pre-adolescentes días sábados. Recreativos del día sábado para niños/as. Oración del Santo Rosario con las mujeres mayores. Reunión con la comunidad Madre de la Unidad cada 15 días. Encuentros bíblicos desde la lectura orante, cada quince días” (PPT Comunidad Hermanas Dominicanas, Nuestra Señora del Rosario y Santa Catalina de Siena, pp. 3 y 4).

En la problemática de la violencia hacia las mujeres “víctimas de violencia en el hogar, [que] son maltratadas e incluso pierden su vida por defender a los suyos” trabajan ambas comunidades religiosas femeninas (Figura 4).²¹

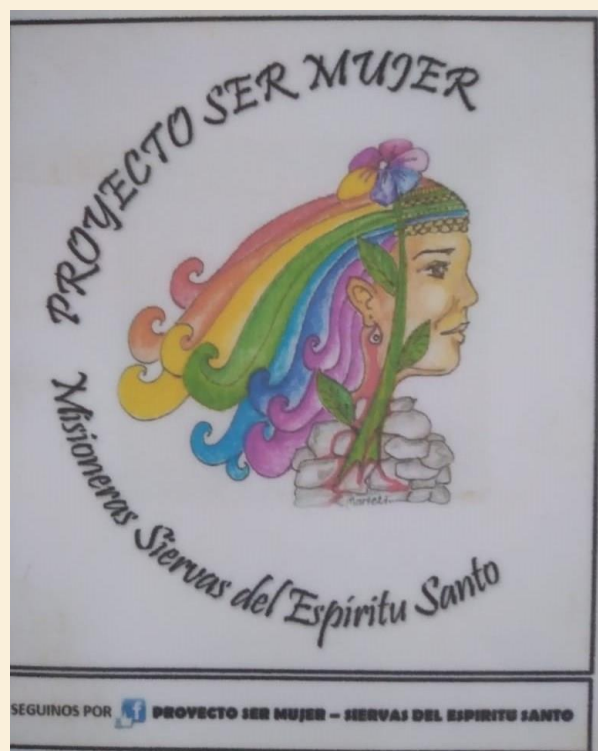


Figura 4. Detalle del logo del proyecto “Ser Mujer” de las religiosas Misioneras Siervas del Espíritu Santo.

Las Misioneras Siervas del Espíritu Santo²² desarrollan el proyecto "Ser Mujer" en dos centros comunitarios: Salón Comunitario "Pablo Coudouy" (Barrio 29 de septiembre) y Casa Comunitaria "Jesús Misericordioso" (Barrio Alto Frutillar, que atiende 2 de abril, Unión, 645 viviendas y Valle Azul) en estrecho vínculo con las presidentas de las Juntas vecinales. Según la caracterización que hacen las Hermanas Dominicas de la Junta conformada por 12 personas y presidida por una mujer es que:

²¹ PPT Hermanas Dominicas. Comunidad Bariloche, p. 6.

²² Esta comunidad alquila una casa en el Barrio "Unión", son tres religiosas (María Busso, Alfonsia Osi y Mariana Camezzana) y dos laicas (Cecilia San Martín y Gabriela Martínez), que gestionan este proyecto pero que viven de propio trabajo. Proyecto Ser Mujer está coordinado por 2 laicas: y 3 religiosas: Se autoperceben como una comunidad y congregación intercultural y realizan encuentros de "interculturalidad" de acuerdo a la procedencia de cada misionera.

“no tiene espacio físico. Hay empadronadas unas 400 personas, poco interés en participar, no es muy buena la comunicación de lo que se hace. Muchas personas ignoran lo que se hace y para completar los beneficios que llegan dependen mucho de los vaivenes políticos y de lo que se conoce como punteros políticos” (PPT, Hermanas Dominicanas. Comunidad Bariloche, p. 8).

El proyecto "Ser Mujer" tiene un manifiesto y un símbolo propio.

En el Manifiesto las religiosas destacan la inclusión, la igualdad y la diversidad respetando las diferencias y el empoderamiento de las mujeres "portadoras de las sabiduría ancestral, guardianas del conocimiento y de la memoria sagrada, tejedoras de tramas silenciosas". El Manifiesto destaca que esto lo logran a través de la interconectividad de "todas y todos, con nuestra Madre Tierra y con el Dios Madre y Padre que da y sostiene nuestras vidas". Los talleres para las mujeres son variados desde actividades artesanales (cerámica, manualidades, etc.), educativas (alfabetización e inglés), consultorías psicológica, oficios (corte y confección, electricidad doméstica, depilación, etc.), yoga y meditación y el taller de empoderamiento "No te rindas" y "Compartir saberes".

La parroquia ha estado y continúa atravesada por la problemática de la mujer, no sólo por el trabajo que hacen las dos congregaciones religiosas femeninas, sino también desde los Salesianos; las voluntarias laicas, que han llegado a la comunidad en el año 2019, han comenzado a hacer entrevistas a mujeres de los barrios de la parroquia para recuperar sus historias.²³

La Revista "Pan de Esperanza" nos ofrece información a lo largo del tiempo sobre las distintas capacitaciones para otras actividades laborales como el "Programa Sembrando Esperanzas" para promoción y capacitación de horticultores y pequeños granjeros, prácticas de siembra (n.º 22, 2004, pp. 8 y 9), "del cual participa mucha gente de nuestros barrios"(n.º 6, 2003, p. 7), "Asociación de plantas" (n.º 23, 2004, p. 8); Huertas (n.º 24, 2004, pp. 8 y 9); Semillas (n.º 26, 2004, pp. 8 y 9), Invernáculo (n.º 32, p. 10; 34, pp. 6 y 7), entre otros.

En segundo lugar, nos parece significativo mencionar la política de comunicación y acompañamiento pastoral que llevó y lleva a cabo la parroquia desde diferentes soportes como: Revista "Pan de Esperanza" (2000-2016); Boletines parroquiales (2017 a la actualidad);

²³ Boletín San Cayetano, n.º 24, 7/9/2019; n.º 25 7/10/2019; n.º 26,7/11/2019.

programas radiales, redes sociales, etc. Estas propuestas comunicacionales le permiten no sólo informar sobre actividades que la parroquia ofrece para los diferentes enclaves barriales, sino que también se constituye como un espacio de posicionamiento político y social frente a diferentes problemáticas locales. Por otro lado, la parroquia, en lugar de las reuniones del característico consejo parroquial, realiza una vez al año un "Encuentro" al que llaman "asamblea" a partir de un "grito social" que se transforma en lema (Figura 5). En el año 2019 el encuentro trabajó por la integración comunitaria y la realidad de los barrios a los que pertenecen bajo la premisa: "Hay que seguir andando".

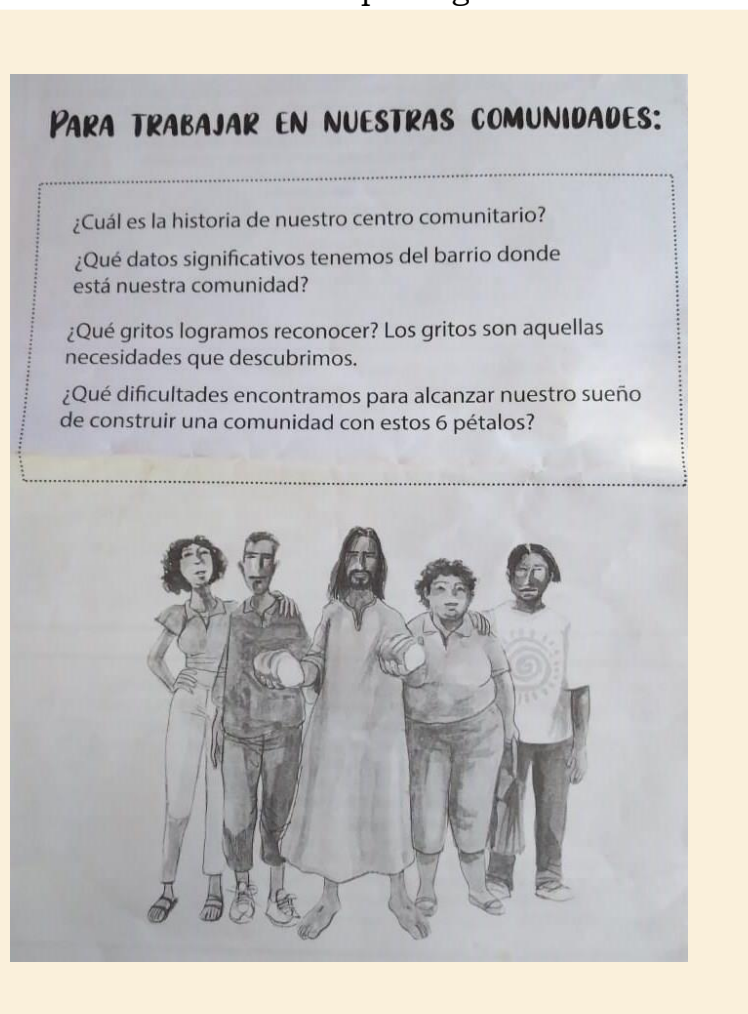


Figura 5. Folleto del último encuentro de la Comunidad de Misioneras Siervas del Espíritu Santo de Bariloche, junio 2019.

Este camino se advierte históricamente a través de la Revista "Pan de Esperanza", que sale a partir del año 2002. La revista, según los propios editores, busca reflejar

“la vida del barrio con sus alegrías y tristezas (...) ser un medio de comunicación que acerque a los vecinos, que muestre la realidad que nos toque vivir para buscarle la vuelta entre todos, para cambiar las injusticias, celebrar los logros y para continuar con el slogan que es posible otra comunicación para un mundo diferente” (Pan de Esperanza, n.º 100, 2011, p. 3).

Esta interacción barrio-parroquia se imbrica de tal forma que no asistimos a la conformación de una feligresía clásica parroquial sino de vecinos que participan en las actividades de la parroquia y trabajan sobre las problemáticas de las realidades sociales de sus barrios. En el año 2005, por ejemplo, se conformó un equipo pastoral de tierras del barrio²⁴ para dar respuestas a esa problemática barrial que surge de las tomas, mientras que la Pastoral Social diocesana se pronunciaba con un documento denominado “Nuestra tierra rionegrina” durante todos los números del año 2006, haciendo un claro diagnóstico de la concentración de tierras en la provincia en general y en las ciudades (n.º 40, 2006, p. 8 y 9), la extracción de sus recursos y la situación de los ocupantes, denunciando una “injusticia estructural” en el título del artículo “Gente sin tierra, tierra sin gente”.²⁵

Si bien la Revista surgió desde un ámbito parroquial y siempre contuvo temáticas propias de la Iglesia católica como: 1) “Vida de la mamacita de Dios”, 2) “Favores y gracias de San Cayetano”, 3) “La voz de su Santidad”, 4) “Evangelización”, 5) “Comunidades eclesiales de Base”, 6) “Religiosidad popular”, 7) “Tiempos litúrgicos”, 8) “Descubriendo la Biblia” y 9) “Pastoral Social”, incluso esos mismo títulos marcaron una línea pastoral muy en consonancia con la renovación posconciliar de la Iglesia católica y del sínodo rionegrino de 1983. A partir del n.º 14, 2004 se abre un espacio ecuménico hablando de “nuestros vecinos evangélicos” (pp. 8 y 9; n.º 21, 2004, p. 10; n.º 23, 2004, p. 10; n.º 24, 2004, p. 10; n.º 25, 2004, p. 10) y reforzando así la categoría de vecino en lugar de feligrés, repensando estrategias de articulación territorial. Por otro lado, también observamos que queda clara la autopercepción de “invisibilidad” y de brecha en el espacio urbano de los pobladores del “Alto” con el tratamiento en “Pan de Esperanza” de la violencia e inseguridad en los barrios invisibilizada por la ciudad turística (n.º 20, 2004, p. 8), el artículo “somos pobres y marginados” (n.º 24, 2004, p. 13) “Oro blanco, para quién” (n.º 45, 2006, p. 3) o los logros de los “Estudiantes del Alto” (Pan de Esperanza, n.º 32, pp. 6 y 7). Las denuncias

²⁴ Pan de Esperanza, n.º 30, 2005, pp. 6 y 7.

²⁵ Pan de Esperanza, n.º 32, p. 4.

constantes convergen en mesas de diálogos entre “actores territoriales y gobierno”, para analizar las problemáticas que los afectan (Figura 6).



Figura 6. Revista Pan de Esperanza, n.º 132, 2013, pp. 6 y 7.

A diferencia de la construcción social del centro de la ciudad que afirma sus orígenes en los “pioneros europeos”, los barrios del Alto resaltan en “Pan de Esperanza” quienes son sus propios pioneros: Buenuleo, un hombre de la tierra (n.º 11 agosto 2003 p. 3), que continúa en el n.º 12 septiembre 2003 con el título “Historia de un pionero” (pp. 4-5) interpelando la concepción de “pionero” local. La historia de Don Justo Pilquiman (n.º 19, 2004, p. 4) o Elma Quiroga de la comunidad Paichil Antriao (n.º 30, 2005, p. 10), Irma Maliqueo y Ofelia Vera (n.º 35, 2006, pp. 10 y 11).

En cada una de las revistas, dependiendo del contexto político, se busca motivar a la reflexión a sus lectores mediante diferentes artículos, entrevistas, relatos, etc. Por ejemplo, en el número 3 de enero de 2003 el reportaje al ingeniero Víctor Bravo de la Pastoral Social titulado “Es necesario un cambio” (pp. 9 y 10), en referencia a la realidad social del país y la distribución de la tierra, o reportajes a referentes de la Pastoral Migratoria (n.º 4, 2003, p. 10); “Chilenos en Bariloche: con la tricolor en el corazón” (n.º 12, 2003, pp. 6 y 7). También vemos que la revista busca mostrar las diferentes problemáticas barriales, por ejemplo, en el número 4 de febrero de 2003,

“La historia de Marcos y tantos otros” donde relata su problema con el alcohol (p. 13-15), “Volver del Infierno” con la historia concreta de un vecino del barrio (n.º 7, 2003, p. 7); “Juego y otras adicciones” (n.º 29, 2005, p. 10) y actividades que sirven para hacer lazos: “Fútbol barrial: tenemos que estrecharnos las manos y unirnos los barrios del alto”(n.º 4, 2003, p. 12). En otro orden, la revista deja en forma explícita su posicionamiento político y promueve espacios de formación política en los espacios barriales. Así, por ejemplo, lo vemos en los siguientes artículos: “Que le dijo la Iglesia al nuevo presidente” Homilía de Bergoglio (n.º 9, 2003, p. 3), “Escuela de formación política en Bariloche de la Pastoral Social y de la Asociación Ecueménica Jaime de Nevares” (n.º 9, 2004, p. 4); “Y que es el ALCA” (n.º 22, 2004, p. 10); “Peligro minera” (n.º 23/2004, p. 6); “Que nos está pasando? Globalización y consumo” (n.º 29, 2005, pp. 2 y 3); “Desnudando al Imperio” de E. de la Serna (n.º 30, 2005, p. 13) “Y cómo se reparte la torta” (n.º 105, 2011, pp. 8 y 9) (Figura 7).

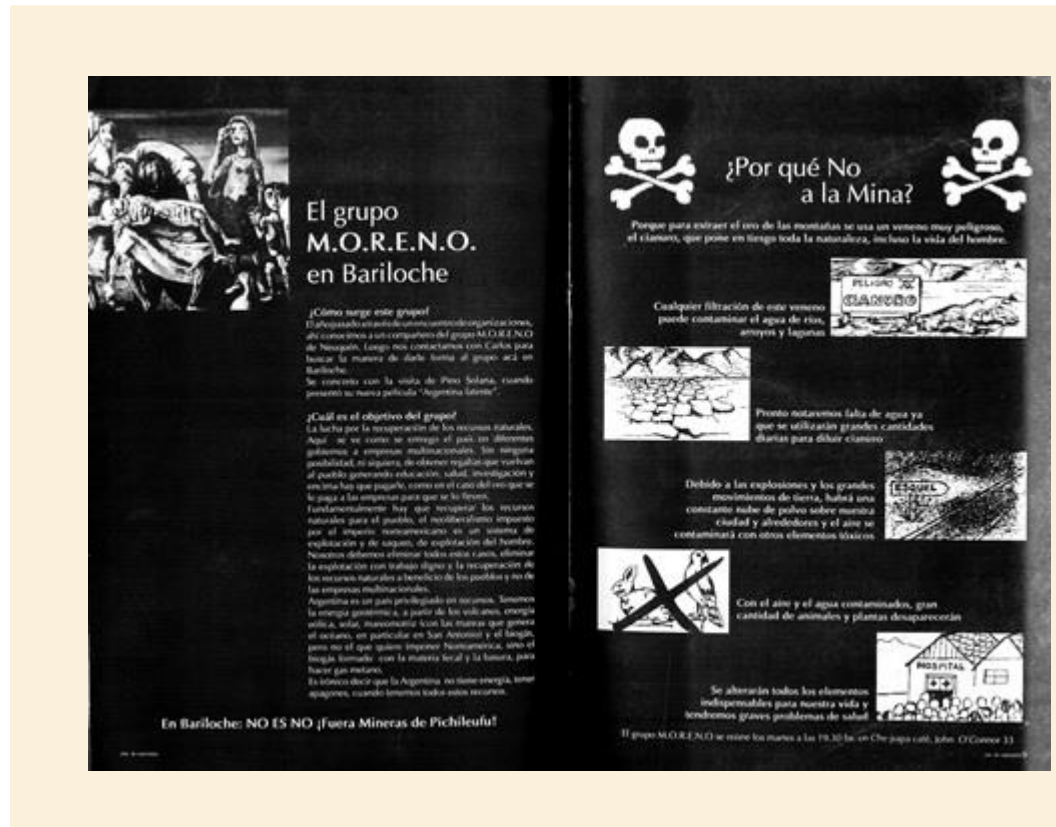


Figura 7. Revista Pan de Esperanza, n.º 56, 2007.

Finalmente, también nos parece interesante mencionar su acompañamiento al pueblo mapuche no sólo desde el respeto a sus prácticas religiosas, sino también en sus reivindicaciones territoriales y lingüísticas. Algunos ejemplos se pueden ver en los siguientes números: Pastoral aborigen (n.º 14, diciembre 2003 pp. 4 y 5; n.º 20, 2004, p. 5); Pueblos indígenas. Declaración del III Parlamento

mapuche y ENDEPA (n.º 21, 2004, p. 5); “Mapuche: gente de la tierra” (n.º 23, 2004, p. 7); “Pueblos indígenas: pasado y futuro” (n.º 25, 2004, pp. 6 y 7; n.º 26, 2004, p. 10) ; “Mapuzungun, símbolo de resistencia de un pueblo” (n.º 105, 2011, p. 4); “Semana de los pueblos originarios” (n.º 65, 2008, pp. 8 y 9). Las denuncias de situaciones de violencia también formaron parte de estos espacios de escritura de la parroquia, como fue el caso del Boletín San Cayetano n.º 5 del 7/12/17, que dedica una extensa editorial al asesinato de Rafael Nahuel (Figura 8).



Figura 8. Revista Pan de Esperanza, n.º 15, diciembre 2003.

5. Reflexiones finales

A partir de la geografía de la religión nos hemos acercado, en un primer abordaje, al proceso de territorialización de la parroquia “San Cayetano” del Barrio “El Frutillar”, cuya jurisdicción abarca 14 barrios del “Alto” de Bariloche. Su soporte identitario, cuya sedimentación simbólico-cultural se visibiliza entre el espacio barrial y parroquial, manifiesta un proceso de comunalización que resulta de las pautas de conducta y sentidos de pertenencia. Estos procesos de territorialización parroquial buscan transformar el espacio barrial complejizándolo con formas de comunicación que se imprimen en un singular acto territorial, en este caso la acción pastoral de la pa-

roquia “San Cayetano”, marcadamente alineada con las enseñanzas post conciliares de la Iglesia católica y su doctrina social. La interacción barrio-parroquia y Junta Vecinal-comunidad parroquial, construye una multiterritorialidad que alberga diversas “identidades colectivas, escenarios de sociabilidad, de experiencias asociativas, estrategias de incorporación y resistencia al sistema político”. (Fuentes 2007a: 15).

Las variadas y ricas fuentes documentales que genera esta interacción identifican vecindad con feligresía, visibilizando las problemáticas barriales y buscando en el proceso de comunalización una forma propia de resolución de sus problemáticas y realidad que las atraviesa.

Corpus documental

Archivo Histórico Salesiano de Bahía Blanca (AHS/ARS, BB)
Crónicas de la Capilla Inmaculada Concepción, 1908.
Crónicas de la Parroquia Inmaculada Concepción, 1963, 1964, 1965 y 1968.

Archivo Parroquia “San Cayetano”
Crónicas de la Capilla “San Cayetano”
Revistas Pan de Esperanza, 2002-2013.
Boletines parroquiales.

Archivo Hermanas Dominicanas Irlandesas. Comunidad Bariloche
Presentación PowerPoint Ciudad OP. Bariloche. Hermanas Dominicanas Irlandesas “Nuestra Señora del Rosario y Santa Catalina de Siena”.
PPT 50 años de Presencia de Misión y Entrega. Área de Región- memoria AL.
Hermanas Dominicanas Irlandesas “Nuestra Señora del Rosario y Santa Catalina de Siena”.
PPT Comunidad Bariloche. Hermanas Dominicanas Irlandesas “Nuestra Señora del Rosario y Santa Catalina de Siena”.
PPT Hermanas Dominicanas.

Entrevistas

Entrevista al P. Miguel Hagg por María A. Nicoletti
Entrevista al Obispo Miguel Frassia por María A. Nicoletti
Entrevista al Obispo Fernando Maletti por María A. Nicoletti
Entrevista a las Misioneras Siervas del Espíritu Santo por María A. Nicoletti
Entrevista a las Hermanas Dominicanas Irlandesas “Nuestra Señora del Rosario y Santa Catalina de Siena” por María A. Nicoletti.
Registro de la Asamblea Parroquial “San Cayetano” realizado por María A. Nicoletti, Inés Barelli, Felipe Navarro y María Emilia Sabatella.
Páginas web. Proyecto “Ser Mujer” Misioneras Siervas del Espíritu Santo
<http://sspsars.org/web//>, <https://www.facebook.com/siervas.delespiritusanto>,
<https://www.facebook.com/proyectosermujer2017/>

Bibliografía

- Agüero, A.
2007 Virgen misionera: "Somos de acá". En *Sectores Populares: identidad cultural e historia en Bariloche*, D. Fuentes y P. Fuentes eds., pp. 25-66. Núcleo Patagónico. San Carlos de Bariloche.
- Briones, C.
2009 Diversidad cultural e interculturalidad ¿De qué estamos hablando? En *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI*, C. García Vázquez comp., pp. 35-53. Prometeo. Buenos Aires.
- Brow, J.
1990 Notes on community, hegemony, and uses of the past. *Anthropological Quarterly*, 63 (1): 1-6
- Bustillo, E.
1999 [1968] *El Despertar de Bariloche*. Sudamericana. Buenos Aires.
- Carballo, C.
2009 Repensar el territorio de la expresión religiosa. En *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, C. Carballo coord., pp. 19-42. Prometeo. Buenos Aires.
- Fichter, J.
1952 Conceptualizations of the Urban Parish. *Social Forces*, 31 (1): 43-46.
- Fuentes, D.
2007a Prólogo. En *Sectores Populares: identidad cultural e historia en Bariloche*, D. Fuentes y P. Nuñez eds., pp. 9-20. Núcleo Patagónico. San Carlos de Bariloche.
2007b El espacio social de 34 hectáreas: los barrios Unión y 2 de abril. En *Sectores Populares: identidad cultural e historia en Bariloche*, D. Fuentes y P. Fuentes eds., pp. 89-118. Núcleo Patagónico. San Carlos de Bariloche.
- Kropff, L.
2007 Disputas sobre la historia de la Junta Vecinal de "El Frutillar". En *Sectores Populares: identidad cultural e historia en Bariloche*, D. Fuentes y P. Fuentes eds., pp. 67-88. Núcleo Patagónico. San Carlos de Bariloche.
- Magnaghi, A.
2001 Una metodología analítica para la proyección identitaria del territorio. En *Rappresentare i luoghi, metodi e tecniche*. A. Magnaghi (a cura di). Alinea. Firenze.
- Navarro Nicoletti, Felipe; Barelli, Ana Inés
2017 "Gracias a la vida": proyectos comunicacionales populares en Norpatagonia a través de una experiencia parroquial en San Carlos de Bariloche. *Revista de Historia Americana y Argentina*, 52 (2): 67-87. <https://bdigital.uncu.edu.ar/9547>.
- Núñez, Paula Gabriela y Barelli, Ana Inés
2013 Marcas urbanas y sentidos sociales en disputa. San Carlos de Bariloche, Argentina 1966-1983. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 5 (10): pp. 164-195.
- Paccione, M.
2001 Religion and relevance in Human Geography. *Some Further Issues, Scot. Geog. J.*, vol. 116 (1): 67-70.
- Passanante, M. I.
1996 La Parroquia urbana. *Boletín de Lecturas sociales y económicas de la UCA*, 3 (12): 25-36.

Raffestin, C.

2001 *Por una geografía del poder*. Colegio de Michoacán. México.

Rosendahl, Z.

2009 Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, C. Carballo coord., pp. 19-43. Prometeo. Buenos Aires.

Suárez, A. L. y Zengarini, G.

2014 Gracias a que caminamos con ellas. Prácticas de mujeres en los barrios marginales desde una mística de ojos abiertos. En *Ciudad Viva. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires*. V. Azcuy coord., pp. 74-115. Guadalupe. Buenos Aires.

COMENTARIOS

María Luisa Femenías¹

Comentar estos trabajos para mí es un desafío. Agradezco a lxs organizadorxs del Coloquio la deferencia de invitarme a hacerlo. En principio, porque no provengo ni de la antropología ni de la etnografía, o disciplinas similares, sino de la filosofía y más específicamente del feminismo filosófico. De todos modos, en varias publicaciones he trabajado el problema de la multiculturalidad y, a partir de ahí, enhebro estos trabajos en base a tres ejes que, a mi modo de ver, operan como común denominador de todos ellos: “reconocimiento”, “derechos”, y “restitución”, que enmarco en lo que he denominado “políticas del despojo”. Entiendo por “despojo” el privar a una persona (o grupo) de lo que tiene con violencia material, jurídica o epistémica.

Entonces, apunto a continuación algunas observaciones.

¿Qué entendemos por “reconocimiento”? La noción se encadena con la de “identidad” y la de “derechos”, es compleja y tiene numerosos desarrollos, siendo el más conocido el hegeliano.² Se trata de un mecanismo clave para comprender los modos de integración social y de conformación de la estructura dialógica de la “identidad”, en relación continúa de reconocimiento en un juego de inclusión/exclusión. Simplificando mucho, la tensión Uno-Otro se resuelve en un Uno devenido hegemónico y en un Otro subalternizado, ambos inscriptos en lo que he denominado “políticas del despojo”, escenario amplio suministrado por lo político como el espacio en el que se desarrollan las luchas por la redistribución y el reconocimiento. La identidad, por su parte, se conforma como un factor de exigencia individual o grupal de reconocimiento y, en consecuencia, en el soporte de los derechos. Tomando como base el deseo de reco-

¹ Profesora consulta de la Universidad Nacional de La Plata. mlfeme@yahoo.com.ar

² La versión de Hegel es la que se conoce como “Dialéctica del Amo y el Siervo”. Me extendo sobre ello en Femenías M. L. 2008 *El género del multiculturalismo*. UNQui. Buenos Aires.

nocimiento, en todos los trabajos de esta mesa, un Uno (con mayor poder) y un Otro (con menor poder) se tensan de diversas maneras.

Esto se ve claramente, por ejemplo, en “Las políticas públicas como arena de disputa (...)”.³ En efecto, el trabajo muestra bien cómo se tensiona “la fuerza homogeneizadora del Estado y la puja por la particularización de las diferencias que lo componen”. Otro tanto sucede con los reclamos de los movimientos sociales ante políticas públicas que “abriendo u ocluyendo posibilidades para habilitar y/o contener los reclamos de reconocimiento de comunidades originarias y de colectivos sexo-genéricos” enmarcan los diálogos o las protestas. Este accionar incide en sus identidades en tanto “prepara a los sujetos de las culturas subalternas para que se ubiquen frente a las culturas hegemónicas de manera activa y no se limiten a dejarse asimilar pasivamente por ellas”.

En suma, como donde hay poder hay resistencias, el reclamo de derechos, que se reconocen como tales en tanto se los exige, modifica y configura una identidad dinámica de las partes involucradas que, en la mayoría de los casos, implica “generar un proceso de crítica y de transformación de las lógicas de estructuración de las relaciones”, de modo de identificar las desigualdades consideradas ilegítimas (e ilegales), que el Estado debe atender.

De modo similar, en “La Iglesia Católica en los barrios del Alto (...)”,⁴ si bien el objetivo de la ponencia es “(...) abordar los procesos de territorialización de los barrios de ‘El Alto’ de la ciudad y las parroquias de Bariloche destinadas al trabajo pastoral y social de los sectores ‘populares’”, la dinámica de territorialización es clara y supone un proceso de captación cultural en términos de acceso a “derechos” (agua, cloacas, consolidación laboral, impuestos y subsidios) en una sutil búsqueda de equilibrio entre las partes, con la administración oficiosa de las parroquias que estructuran la vida y las necesidades de los habitantes en base a una identidad ligada a la fe; una fe, por su parte, bastante pragmática. Surgen así las “territorialidades múltiples” cuya sedimentación simbólico-cultural constituye un soporte identitario que dialoga con “valoraciones temporales en ciclos de territorialización-desterritorialización y reterritorialización”

³ María Celeste Ratto, Soledad Pérez, Eva Muzzopappa “Las políticas públicas como arena de disputa. Analizando la implementación de políticas de interculturalidad y género en el municipio de San Carlos de Bariloche”. En este volumen.

⁴ María Andrea Nicoletti, Ana Inés Barelli, Felipe Navarro Nicoletti y María Emilia Sabatella “La Iglesia Católica en los barrios del alto: territorialidad y articulación social (2001-2019)”. En este volumen.

resistiendo el poder homogenizador del Estado, desplazado por “Una Iglesia [que], como toda organización, se comporta de la misma manera que cualquier otra organización: busca expandirse, concentrar, controlar y administrar”. Es decir, “Busca codificar todo su entorno en clave de lo sagrado, y es muy eficaz ya que tiende a aislar de los demás a los hombres, los recursos y los espacios que son codificados.” Como señalan lxs autores la “la geografía de la religión (...) entiende al territorio religioso como sedimentación simbólico-cultural del espacio (...)”. En otras palabras, las “territorialidades múltiples” se aúnan en torno al culto, instituyendo a la religión como un rasgo identitario integrador tal como lo muestran lxs investigadores.

Por su parte, en “La patrimonialización del pasado (...)”⁵, sus autorxs muestran con claridad cómo el Uno hegemónico no siempre es homogéneo, en tanto puede fragmentarse con “relativa coherencia entre la jurisdicción nacional, la provincial y en el caso de Bariloche (Río Negro), la Municipal”. De ese modo “el diálogo por el reconocimiento del acceso a los derechos y a la interculturalidad”, en su búsqueda de identidades múltiples, “entra en tensión con ciertas concepciones y demandas de los diversxs actorxs y grupos sociales en el presente”. También el deseo de reconocimiento es múltiple y “discute el universo de prácticas y demandas posibles en la construcción del patrimonio cultural rionegrino”. Un importantísimo rasgo de su identidad y de “su sistema de representación”, de un lado, está en lucha por su sentido hegemónico “entrelazando etnicidad, identidad nacional y tradición (...) [y] del otro, cuando “pretende estabilizar sus sentidos en el tiempo, naturalizando sentidos en la noción de “pasado” [donde la] (...) construcción social y política fue y es central (...) en la configuración hegemónica de un sentido de pertenencia nacional (...) [para] administrar las formaciones de alteridad.” De ahí que “la patrimonialización es producto de relaciones de poder específicas, enmarcadas en contextos nacionales, provinciales y municipales, y en un sistema mundo global capitalista y neoliberal.” Dicho de otra manera, es el rescate y restitución de la memoria tanto material como intangible que trata de sortear “el monopolio de las narrativas sobre el pasado, [que] imponen su lógica sobre el ‘otro’”, esquivando varias dimensiones de la violencia material, jurídica y epistémica. Se trata entonces de repensar los “procesos de patrimonialización como sistemas metonímicos de representación asociados a lo que excede”; desbordando la grilla hegemónica para dar cuenta

⁵ Marcia Bianchi Villelli, Federico Scartascini, Emmanuel Vargas, Maximiliano Lezcano, Maitén Di Lorenzo y Valentina Stella, “La patrimonialización del pasado. Una mirada desde Bariloche a los marcos legales y las prácticas posibles en arqueología”. En este volumen.

de un “orden” social sumergido y expropiado del discurso vigente que “omite cualquier participación y/o cualquier tipo de espacio de debate y de disputa de la comunidad en general y de las comunidades indígenas en particular.”

“El informe histórico antropológico de Los Pichiñan (...)” muestra otra cara del mismo proceso.⁶ Con claridad, el texto describe la doble cara de un cierto estado de cosas: por un lado, documentos, informes, cartas, reclamos y archivos: “‘el expediente’ como (...) prueba de una larga historia y trayectoria de demandas que los y las integrantes de las familias Pichiñan hicieron a lo largo de los años para denunciar y reclamar los diversos atropellos sufridos por ciertos privados de la región”. Por otro lado, la restitución de la memoria de “la constante usurpación de sus territorios por los privados que, *ilegítimamente*⁷, alambraron las tierras de su familia, y reclaman la posesión sobre las tierras que conformaban el campo abierto”, imponiendo -como en los trabajos anteriores- una grilla ajena que “instauró la ‘lógica del alambrado’ [que] mensuró y delimitó el territorio en lotes (...), impuso la ‘lógica de la propiedad privada’, [que] desplazó el valor del acuerdo oral o ‘de la palabra’ -‘el permiso’ como la práctica tradicional- (...), la ‘lógica burocrática’ y la ‘lógica del lenguaje de contienda estatal’ (...)”. El minucioso trabajo de campo etnográfico colaborativo con las familias de la zona, el relevamiento y el análisis de los registros conservados permite exhibir varias dicotomías: tradición/modernidad; comunidades/Estado; memoria/expediente; toponimia del territorio ancestral/catastro; “territorio practicado”/loteo, propiedad privada/propiedad comunal, entre otras. Más allá de los “juegos de la memoria” y de la construcción colectiva de un relato familiar coherente que enfrenta al relato hegemónico, existe una larga historia “de denuncias, de resistencias y de prácticas afectivas (...)”. Como concluyen lxs autorxs esa “etnografía de la memoria puso en valor el uso afectivo y emotivo de los recursos de comunalización y relacionalidad practicados (...)”. Este trabajo ilustra, quizá, con mayor claridad lo que denominamos “políticas del despojo”: hay despojo de territorios, pero también lo hay de la memoria, de la lengua, de las ideas y de los sentimientos.

En suma, con mayor o menor nitidez en cada uno de los textos de la Mesa podemos identificar estas estrategias, como estrategias

⁶ Valentina Stella y Ayelen Fiori “El informe histórico antropológico de Los Pichiñan: una experiencia de trabajo en colaboración con comunidades mapuche en el centro de la provincia de Chubut”. En este volumen.

⁷ Pero quizá no “ilegalmente”, lo que nos lleva a otra interesante tensión.

del Uno, o de quién/quienes se instituyen como tal en tensión con las resistencias de la comunidad. De ahí que la confección del árbol genealógico, como ejercicio colectivo, a mi modo de ver, constituyó una forma de restitución de derechos negados, despojados, ignorados como “acontecimientos indecibles, tristes, silenciados, [y] olvidados” que llevaron a producir autorrelatos identitariamente significativos.

El último de los trabajos, “Intersecciones de demandas (...)”⁸ se inscribe también en el marco de la dialéctica Uno/otra, tal como lo planteó Simone de Beauvoir: el despojo a las mujeres de sus derechos y su denuncia es de larga data y está marcado por una “heterogeneidad constitutiva”. Negar esa memoria y sus raíces, que se pierden en el tiempo, es violencia o despojo epistémico. Actualmente, el “Ni una menos” es la expresión político-social de una demanda que, a finales del siglo XX, alcanzó su masificación a partir del ultraje y asesinato de María Soledad Morales, el 8 de septiembre de 1990, hechos que, lamentablemente, han sido reeditados en demasiadas oportunidades. Con “La consigna del ‘Ni Una Menos’ (NUM) de 2015, el feminismo conquistó las calles y otros espacios”, lo que -a juicio de la autora- conformó la “Cuarta Ola del feminismo”.⁹ Sea como fuere, las “políticas del despojo”, como vengo mencionado, se reeditan aquí: despojo de la memoria, de los derechos de las mujeres a una vida libre de violencia, de la genealogía del movimiento de mujeres y feminista, y de las muertas cuyos nombres ya no recordamos, entre muchos otros. Como señala la autora del texto, “las primeras movilizaciones estuvieron marcadas por la prevalencia de una gramática jurídico-punitiva cuyo *marco [fue] de inteligibilidad penal*”. Sin embargo -advierte- los siguientes reclamos ampliaron la consigna “pudiendo observarse que en las sucesivas movilizaciones ese punto de partida y el reclamo (por el Ni Una Menos) que lo vio emerger, fue ampliamente excedido”. Así, se “incorpora la demanda por la legalización del aborto (con consignas como “Sin aborto legal, no hay ni una menos”) (...) [y otras] consignas [como] “ni una despedida más”, “basta de precarización”, “si mi vida no vale, produzcan sin mí”, entre otras (...)”, produciéndose un “acontecimiento político” que implica la disolución de la especificidad del reclamo. Como en los trabajos anteriores, también se produce “una mutación de la subjetividad”, de la que el “enunciado ‘otro mundo es posible’”, sería,

⁸ Matilde Luna “Intersecciones de demandas en el marco del Ni Una Menos: del sujeto “mujer” a la agencia política de las (otras) mujeres y cuerpos feminizados”. En este volumen.

⁹ Es debatible la pertinencia de utilizar la clasificación hegemónica de “olas” para nuestro feminismo.

según Luna, uno de sus resultados.¹⁰ Sin embargo, “La construcción de la agenda política y la articulación de demandas en el espacio asambleario a nivel local” -como propone Luna- no puede alcanzarse sin la confección de un árbol genealógico inclusivo de la memoria de las reivindicaciones del feminismo, como ejercicio colectivo y plural, a fin de restituir los derechos negados y la memoria conjunta de las luchas por restituirlos.

En suma, la Mesa, con sus intercambios, debates y diálogos posteriores, constituyó un campo enriquecido de afirmación plural que, a mi modo de ver, tendió a reparar nuestra incompleta comprensión de los vínculos sociales de las diversas comunidades rionegrinas. Las tensiones con el Estado en su lucha por el “reconocimiento”, sus “derechos”, y la “restitución” de la memoria contribuyeron y contribuyen de modo firme a conformar una identidad positiva y autoconstituida.

¹⁰ Para una historia de la consigna de “Otro mundo es posible”, ver Puleo, Alicia 2011 *Ecofeminismo para “otro mundo posible”*. Cátedra. Madrid.

Interculturalidades
demandadas y practicadas

LA INTEGRACIÓN DEL MAPUZUNGUN EN LA ESRN: APUNTES SOBRE UN PROCESO EN REALIZACIÓN

Agustín Assaneo¹
Mahe Ávila Hernández¹
Gustavo Cayun Pichunlef^{1 y 2}
Rodrigo de Miguel¹
Marisa Malvestitti¹
y
Andrea Pichilef¹

Resumen

La incorporación de mapuzungun como asignatura curricular en la modalidad Lenguas de la Escuela Secundaria de Río Negro constituye una instancia innovadora en el sistema educativo provincial. Esta inclusión se materializó por la movilización durante décadas de equipos de trabajo y organizaciones del pueblo mapuche en torno a la revitalización del mapuzungun. A partir del análisis documental del marco normativo educativo y curricular, y entrevistas a actores que participaron del proceso, analizamos el diseño y concreción de esta política pública educativa que significó, además, un cambio ideológico al concebir el idioma como “lengua preexistente”.

Palabras clave: Mapuzungun - sistema educativo rionegrino - nivel secundario - lengua preexistente

1. Introducción

La incorporación del mapuzungun como asignatura curricular en la modalidad Lenguas de la Escuela Secundaria Rionegrina (en

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina. agustinasaneo@gmail.com, maheavila@gmail.com, gustavoarielmarin85@gmail.com, rodrigodemiguel@gmail.com, mmalvestitti@unrn.edu.ar, andreapichilef@gmail.com.

² Universidad Nacional del Comahue (UNCo)

adelante ESRN) constituye una instancia innovadora en el sistema educativo provincial. Nos proponemos en esta presentación analizar el diseño y concreción de esta política pública educativa, actualmente en proceso de implementación. A tal fin, describimos los cambios ideológicos acerca del idioma que la reforma plantea, al considerar el mapuzungun como “lengua preexistente” y otorgarle un lugar equiparado, y a la vez distintivo, respecto de las lenguas extranjeras tradicionalmente incorporadas en la educación básica. Este camino supone algunos desafíos pedagógicos y de selección de saberes curricularizados y también en lo relativo a la formación de enseñantes, en entornos de capacitación diseñados y desarrollados en forma colaborativa entre hablantes, neohablantes y docentes universitarios mapuche y no mapuche.

Luego de finalizar el *awkan* (campañas militares entre 1879-1885 desde la experiencia de abuelos y abuelas mapuche), a lo largo del siglo XX se produjo en la región una expansión de usos del español que devino en una situación de bilingüismo en su mayor parte sustitutivo. Es decir, aun cuando muchas familias y comunidades mantuvieron el idioma y diseñaron estrategias para transmitirlo, el hecho de que tuviera muy poco prestigio a nivel de la sociedad regional no mapuche y de que su uso fuera prohibido en espacios escolares, condujo a tratar de invisibilizar tales prácticas mediante estrategias de disimulo ante extraños (Golluscio 2006) y, en muchos otros casos, a no transmitirlo a todos los miembros de la generación siguiente. No obstante, diversos procesos ocurridos desde mediados de la década de 1980 pusieron de manifiesto no sólo la vigencia del mapuzungun y su significación en la demanda política, sino también la emergencia de colectivos juveniles urbanos que asumieron el proceso de revitalización a nivel provincial.

Desde los años 1980, se inició en la provincia un camino de lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas, reclamos que atravesaron las esferas política, cultural y educativa de las comunidades mapuche. Las principales organizaciones impulsoras de este proceso fueron el Consejo Asesor Indígena, que funciona hasta la actualidad, las cooperativas ganaderas y artesanales situadas en las Regiones Sur y Andina, y el Centro Mapuche de Bariloche. La Ley Integral del Indígena n.º 2287/88, que tiene por objeto el tratamiento integral de la situación jurídica, económica y social, individual y colectiva de la población indígena, contempló también los planos cultural, lingüístico y educativo. De la aplicación de la legislación indígena se ocupa el Co.De.Ci (Consejo de Desarrollo de Comunida-

des Indígenas), organismo de cogestión indígena y estatal, cuyos consejeros son designados por la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche de Río Negro, del cual forman parte en la actualidad 183 comunidades rurales y urbanas (Cañuqueo 2015). Cabe destacar que tanto el CO.De.Ci como el Parlamento cuentan con instancias institucionales de trabajo sobre la EIB. Además, numerosas organizaciones y *lofche* (comunidades), por fuera de estas instituciones, también se encuentran llevando adelante tareas de revitalización lingüística y revalorización cultural. Además, desde distintos equipos mapuche se han efectuado aportes sustanciales a la Ley Orgánica de Educación de Río Negro sancionada en 2013. Por todo ello, aun cuando nuestro análisis se refiere a una situación puntual -la integración del mapuzungun en la ESRN- se torna fundamental tener en cuenta la historicidad de acciones sucesivas que condujeron a la concreción de esa situación y la diversidad de actores que colaboraron a formalizarla.

Metodológicamente, este trabajo recurre al análisis documental y de entrevistas. El corpus de fuentes se compone del marco normativo educativo y curricular, tanto nacional como provincial, tomando en cuenta las definiciones curriculares de los Contenidos Básicos Comunes (1995) y los Núcleos de Aprendizaje Prioritarios (2004), buscando entender su influencia en la reforma curricular de la ESRN. Además, se considera legislación vigente acerca de política indígena y material periodístico sobre el caso. Se amplía este análisis con entrevistas realizadas a cinco actores que participaron directa e indirectamente de este proceso y mediante la reflexión sobre la participación de algunos de nosotros como enseñantes o aprendientes en las dinámicas de la capacitación que explicaremos más abajo.

2. Interculturalidad en el sistema educativo argentino y rionegrino

El contexto de surgimiento de estas políticas arriba mencionadas tuvo su correlato en las políticas educativas de Educación Intercultural Bilingüe (en adelante EIB). La idea de una educación intercultural se remonta a discusiones políticas y pedagógicas desde los años 1990 en la Argentina. Como tendencia, en el marco latinoamericano, respondió a movimientos de reivindicación de derechos indígenas desde mediados de la década de 1970, donde cobró relevancia la idea de interculturalidad en los contextos educativos (Candau 2010). Los estudios sobre este periodo, que podemos considerar una etapa de inicio de políticas de EIB, se encuentran vinculados a dos

vertientes: el análisis sociolingüístico y la implementación en el sistema educativo.

En términos de implementación dentro del sistema educativo, Hecht (2007) focaliza en los aspectos vinculados a historiar la interculturalidad y las formas de inserción de los estudiantes indígenas en la escuela. En particular, adopta una periodización que caracteriza dos “grandes momentos”, en un recorrido temporal bastante extendido dentro de la historia educativa, desde el proceso de consolidación estatal -iniciado en 1880- a la actualidad. El primero es un gran bloque que comienza hacia finales del siglo XIX, con las políticas de asimilación producto de la expansión de la Ley n.º 1420, y se centra en la homogeneización lingüística y la invisibilización de las identidades indígenas. El segundo lo ubica, ya en el siglo XX, hacia la década del setenta con el surgimiento de nuevas identidades sociales, en el marco del desgranamiento del modelo del *welfare state*. En este contexto la autora ubica el surgimiento del reconocimiento estatal a los pueblos indígenas como parte de políticas focalizadas, así como las experiencias de la Educación Intercultural Bilingüe.

En la misma línea, entre los abordajes que conjugan la mirada antropológica con la pedagógica se encuentran los trabajos de Bordegaray y Novaro (2004) y Novaro (2006), donde se realizan desarrollos de carácter reflexivo orientados hacia la práctica y la implementación de las políticas de EIB. De esta forma, se toman como objeto las problemáticas que se generan a partir de las necesidades y los conflictos coyunturales vinculados a la puesta en práctica. No es casual que se haga foco en el siguiente punto, vinculado a la caracterización histórica de Hecht (2007):

“(...) estando permanentemente atentos a sus sentidos y usos afirmamos la necesidad de asumir una posición activa con vistas a que la interculturalidad deje de ser una política focalizada y compensatoria (...) y esté presente (...) en todos los espacios de definición curricular, formación y capacitación docente, transformación de los vínculos escolares y elaboración de material didáctico.” (Novaro 2006: 56).

En cuanto a la dimensión sociolingüística en los procesos de EIB, tomando en cuenta casos del noroeste argentino, Unamuno (2012) destaca la necesidad de “construir un acercamiento holístico a las formas en que los usos lingüísticos son valuados, los valores que adquieren en los procesos sociales que se analizan, y las consecuencias que la jerarquía entre estos valores tiene para los hablantes” (Unamuno 2012: 43). Es decir, no basta con incluir una lengua

originaria en la educación, sino que hay que atender a las funciones que le asignan -lengua medio de enseñanza/objeto de enseñanza, lengua de comunicación- en documentos y prácticas escolares, a los contenidos que se transmiten en ellas y a cómo se distribuyen los idiomas en las situaciones concretas de intercambio.

Este tipo de estudios ha sido poco desarrollado en el ámbito educativo de la provincia de Río Negro. Solo algunos trabajos han considerado experiencias y sentidos de la interculturalidad y el bilingüismo en el nivel primario y superior (Malvestitti 2010, Pichilef, en este volumen, Tozzini *et al.* 2015), y sobre aspectos de la formación de neohablantes y enseñantes que describiremos más abajo (Mayo y Salazar 2016, Cañuqueo *et al.* 2018).

3. La integración de Mapuzungun al nivel medio en Río Negro

3.1. Emergencia de la propuesta

Entre los principios político-educativos y los fines de la política educativa provincial, la vigente Ley Orgánica de Educación de la provincia de Río Negro n.º 4819/12, establece específicamente la revalorización de la cultura y la lengua de los pueblos originarios mapuche y tehuelche (artículo 10, inciso e; véase también capítulo IV, Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe). Esto se enmarca en el derecho constitucional a la Educación Intercultural Bilingüe consagrado en el artículo 75º y asimismo en la Ley Provincial n.º 2287. Tal marco normativo, generado a través de la lucha durante décadas de las propias comunidades mapuche y equipos especializados en educación que trabajan generando redes de articulación interdisciplinarias e interinstitucionales, fue condición de posibilidad de la inclusión del mapuzungun en el escenario de la ESRN.

El surgimiento de la propuesta de la inserción del mapuzungun en la nueva ESRN fue en el año 2016. Si bien existía el antecedente de EIB en el nivel primario (desde el año 2003 en la legislación y desde 2006 en la práctica), en el ámbito de la educación pública fue la primera vez que un diseño curricular específico integró la enseñanza de mapuzungun en contextos formales de nivel secundario. En la nueva escuela rionegrina se contemplaron 12 modalidades de orientación de los bachilleratos (según las sancionadas en una resolución del Consejo Federal de Educación); una de ellas es la orientación en Lenguas. En una reunión donde se juntaron los curriculis-

tas representantes de las diferentes áreas, realizada en Fiske Menuko, una de las entrevistadas -Juana³- nos relató que, en conversaciones sobre la integración del conocimiento de otras lenguas, la perspectiva de cómo enseñarlas y por qué hacerlo dentro del sistema educativo, ella sugirió la posibilidad de que se enseñara mapuzungun. Esta propuesta fue aceptada, no solo desde el acto de enseñar la lengua, sino que en sus palabras:

“Como la reforma educativa se enmarca en Ley Nacional de Educación, y la Ley Nacional de Educación en sus NAP empieza a formular el concepto de interculturalidad como un concepto transversal a todo el sistema educativo argentino, entonces ese era también parte de mi fundamento en esa reunión, (si está) el proyecto intercultural, no solamente habría que incluir la lengua, sino pensar cómo se enseña la historia, qué cosas de la historia se van a enseñar.” (Juana, com. pers., Bariloche, 1/11/2019).

En ese momento, le ofrecieron el cargo de curricularista para ese espacio, el cual no aceptó. En cambio, recomendó contactar al equipo *Taiñ Folil*, un grupo de educadoras mapuche que venían militando en la reforma de la Ley de Educación y contribuyendo a revisar las perspectivas de enseñanza de la historia y la cultura regional en clave de interculturalidad. Rápidamente, ya que en el Ministerio necesitaban una respuesta urgente, conversaron la propuesta en Bariloche y decidieron participar, nominando a dos posibles curricularistas. De este modo, se articuló una demanda por la cual se venía trabajando de manera independiente (desde Taiñ Folil y otros muchos espacios, como el taller Ngütrümküley mapuzungun) con el interés de un organismo estatal (la Dirección de Nivel Secundario, en adelante DNS) que estaba a cargo del diseño de la modalidad. No obstante, el factor del azar quedó de manifiesto, puesto que surgió a partir de la sugerencia de una curricularista del área de Teatro en una reunión. Como señaló una de las entrevistadas: “Tengo que reconocer y lo digo siempre, que si no hubiera sido por la presencia de Juana en el equipo que nos dejó la inquietud y dijimos ¿por qué no?, quizás hoy no teníamos la enseñanza del mapuzungun” (Lucía, com. pers., Bariloche, 24/05/2019).

Uno de los desafíos de la incorporación de esta lengua se generó, inicialmente, en la denominación del área, ya que “Lenguas extran-

³ Al respecto, afirma Yanina Llancaqueo, integrante de la organización Pu Pichike Choike que acompaña los pedidos de las familias: “A lo largo de estos años nos ha tocado acompañar varias veces este proceso y lo que hemos visto es que algunas escuelas lo valoran mucho, y se ven enriquecidas con este proceso, y otras tienen cierta resistencia a que se presente la bandera mapuche”. Véase “La interculturalidad se hace bandera”, Colectivo al Margen, <https://almargen.org.ar/2019/06/19/la-interculturalidad-se-hace-bandera/>

“jeras” no era apropiada ni pertinente, menos aún si la idea de interculturalidad era transversal a núcleos como “historia”. Se pensaron entonces denominaciones alternativas como “Lenguas adicionales”, “Lenguas complementarias” y “Lenguas segundas”, problematizando las connotaciones de cada caso:

“Cuando decíamos inglés como lengua adicional no cerraba desde el punto de vista de la lengua inglesa, porque adicional implica algo así como que suma a la otra y es complementaria. Pusimos complementaria y no, no complementa, no tiene nada que ver con las estructuras lingüísticas. Después pensamos en segundas lenguas, recuperando esto que hay una lengua original y otra que se aprende, y entonces ahí se generó otro debate, porque ¿cuál es la lengua original de un integrante de una comunidad mapuche, es el castellano, la lengua nuestra, o es la lengua mapuche? Quedamos en que “Segundas lenguas”, de todas, era la menos controvertida, nos permitía no generar tanta tensión en las otras, por eso quedó segundas lenguas.” (Lucía, com. pers., Bariloche, 24/05/2019).

Por una cuestión de “población docente”, Lucía especificó que Inglés resultó inamovible como primera opción de segunda lengua (y por ello está presente en todas las modalidades). Esto motivó tensiones entre los docentes de las diferentes lenguas en la elaboración del diseño, que se relacionan con los distintos estatus y presencia histórica de las mismas en la currícula argentina (Bein 1999). Por un lado, entre el inglés, “una lengua que coloniza, y además se considera que es indispensable para moverte en el mundo conocer esa lengua” y el mapuzungun “una lengua que está luchando por el reconocimiento que le corresponde en la enseñanza como lengua originaria” (Lucía, com. pers). Por el otro, otra tensión se instaló con relación a otras lenguas posibles de incorporar (francés, portugués, alemán) y mapuzungun, ya que mientras en este último caso se extendían posibilidades, de ello se implicaba la reducción de otras lenguas con estatus más frágil en la educación básica. Los conflictos tenían que ver con posicionamientos político-ideológicos, “que se zanjaron cuando pudimos despejar y hablar de interculturalidad. Cuando aparece la idea de interculturalidad y plurilingüismo superando la discusión, la otra discusión, ahí pudo haber acuerdos” (Lucía, com. pers.).

3.2. Análisis del documento curricular

En 1995, dentro del marco de la sanción de la Ley Federal de Educación, se establecieron los Contenidos Básicos Comunes (CBC)

para el nivel primario. En el contexto de consolidación de la descentralización que atravesó el sistema educativo -iniciado hacia finales de los '60-, la definición de estos contenidos por grupos de expertos seleccionados por el gobierno estableció desde el ámbito nacional los saberes básicos que debían enseñarse en las provincias. En este documento se pudieron vislumbrar los primeros contenidos vinculados con una idea de Educación Intercultural Bilingüe. No obstante, Feldfeber (2003) considera que este modo de intervención fue una forma de que el Estado nacional conserve su cuota de poder frente a la transferencia de las escuelas a cada jurisdicción provincial.

En este material, se insinúa el bilingüismo como una forma posible dentro de otras, en el marco del uso de la lengua, producto del contacto escolar entre lo que denomina “lenguas aborígenes o extranjeras” y el contacto con las formas de español. Con una inspiración freireana acerca del diálogo señala que:

“(...) todo aprendizaje indudablemente se ve favorecido y estimulado cuando se produce en el marco de una relación dialógica entre maestro y alumno basada en el respeto y la valoración mutua, condición que, como punto de partida, requiere el reconocimiento de la variedad lingüística que la alumna y el alumno traen de su casa y su comunidad como instrumento legítimo de cultura, representación y comunicación social.” (Contenidos Básicos Comunes, 1995, p. 27).

De esta manera, se impulsa la idea de que la escuela debe dar lugar a las lenguas y variedades portadas por los y las estudiantes para mejorar la calidad de los aprendizajes y, en definitiva, evitar el fracaso escolar. Además el documento, en el apartado de “Enseñanza de una lengua extranjera”, señala que se debe enseñar una lengua extranjera “pero se recomienda una oferta plurilingüe y multicultural cuando esto sea posible” (CBC, 1995, p. 38). La idea de incluir esa lengua de origen como contenido de enseñanza, en un aspecto que podría resultar en paridad comunicativa o en instancias folklorizadas o folklorizantes.

Durante los años 2000, la tendencia de la política educativa partió de una respuesta a los efectos de la Ley n.º 24.195 y a una recuperación del lugar principal del Estado. Con un conjunto de leyes que culminó con la sanción en 2006 de la Ley Nacional de Educación n.º 26.206, el gobierno buscó restablecer un marco de garantías para reestructurar la trama institucional que la Ley Federal había desarmado. Sin embargo, en algunos casos, hubo

ausencia de políticas educativas para materializar los principios contenidos en las leyes y, en otros, la propia dinámica de funcionamiento del particular federalismo en nuestro país, no logró generar las condiciones necesarias para garantizar el efectivo cumplimiento de las mismas (Feldfeber y Gluz 2011). En este marco, se establecieron los Núcleos de Aprendizaje Prioritario (en adelante NAP) de nivel primario y nivel medio, como forma de reemplazar a los CBC a través de un mecanismo que buscaba ser más representativo e igualitario con las provincias: el Consejo Federal de Educación.

Los NAP sentaron una postura que, en cierto modo, profundizaba las definiciones de sus antecesores. Producto de reuniones realizadas entre los ministros de educación provincial en el año 2004, avanzaron sobre una definición más clara y concisa de una educación intercultural -dentro del área de Lenguas Extranjeras- para el nivel medio. Particularmente adoptaron la “perspectiva intercultural y plurilingüe” que promovía la visibilización de las lenguas y su relación con la cultura. Así, se proponía como un objetivo:

“(...) contribuir a que la enseñanza de lenguas en el contexto escolar reconozca el papel del español en tanto lengua de escolarización y sus distintas variedades y valore el lugar de las otras lenguas y culturas maternas diferentes del español que circulan en Argentina.” (Núcleos de Aprendizaje Prioritario, 2012, p.14).

En la provincia de Río Negro, luego de una experiencia de escuela secundaria implementada como Ciclo Básico Unificado (CBU), trunca en 1996, la reciente reforma curricular de la ESRN propone garantizar la inclusión de aquellas mayorías que han quedado históricamente fuera del sistema educativo. Es así que, la enseñanza de mapuzungun en el área de Segundas Lenguas es, por un lado, una respuesta a años de reclamos por parte de las comunidades mapuche y, al mismo tiempo, un gesto que sienta las bases para la enseñanza de otras lenguas y culturas que habitan el territorio provincial, instituyendo un escenario que propicia la legitimación y revalorización de una lengua que ha sido minorizada y excluida del sistema educativo.

Según se expone en el documento curricular, para la ESRN los modelos de enseñanza tradicionales centrados en la alfabetización resultan insuficientes, por lo que reconoce y entiende la interculturalidad y el plurilingüismo “como espacios de (re)construcción y (re)significación de la propia identidad y de la

realidad en un contexto socio-cultural e histórico específico en pos de la cohesión social para la formación ciudadana crítica” (Diseño Curricular 2017, p. 146). Estos conceptos resultan fundamentales para la organización del área, tanto para el Ciclo Básico (de 1° a 3° año), en el cual se refiere a “Segundas Lenguas”, como para el Ciclo Orientado (4° y 5° año), donde se adopta la denominación “Lengua Adicional” en todas las modalidades. La lengua “segunda” a aprender en cada escuela en particular no está predeterminada, sino que es definida por la institución y las familias, de acuerdo a su proyecto institucional. Es por ello que la posibilidad de incluir el mapuzungun como asignatura no queda restringida a las escuelas que hayan optado por la orientación en Lenguas.

Por otro lado, los saberes en el área de Lenguas se agrupan en cinco ejes que toman como punto de partida los NAP.⁴ Entre ellos, el eje en relación con la interculturalidad crítica reflexiva retoma planteos de Walsh (2007) y diferencia entre la enseñanza desde una mirada hegemónica, en contraste con una enseñanza que permita deconstruir estereotipos. De este modo, se espera que los estudiantes desarrollen competencia y conciencia intercultural, sean sensibles a los diversos contextos socioculturales y valoren la diversidad lingüística, que, según el documento, es un aspecto de “la riqueza cultural de la región y el país” (Diseño Curricular 2017, p. 161). Se espera de este modo que los y las estudiantes:

“(...) reconozcan los aspectos comunes y diversos en las identidades personales, grupales y comunitarias para promover la aceptación de la convivencia en la diversidad; la sensibilidad cultural y la capacidad de reconocer y usar estrategias adecuadas, para entrar en contacto con personas de otras culturas; el reconocimiento de que las identidades sociales se expresan y realizan a través de diferentes manifestaciones y prácticas culturales como, por ejemplo, leyendas y mitos populares, folklore, cine, música, celebraciones, comidas, tipos de vivienda, sistemas educativos, entre otras; la comparación de prácticas y manifestaciones culturales de nuestro país con las de otros países.” (Diseño Curricular 2017, p. 161).

Para ello, se aspira que en el tramo superior de la formación general los estudiantes reconozcan similitudes y diferencias con su propia cultura de la mano del o la docente a partir de procesos de diferenciación de la “lengua segunda” (L2), que reconozcan hábitos

⁴ Los cinco ejes son: A. Eje en relación con la interculturalidad crítica reflexiva; B. Eje en relación con el desarrollo de la escucha y la oralidad; C. Eje en relación con el desarrollo de la lectura y la escritura; D. Eje en relación con la reflexión sobre la lengua que se aprende, como sistema lingüístico y como práctica discursiva situada y E. Eje en relación con la reflexión sobre los aprendizajes.

lingüísticos y reflexionen sobre la construcción de “estereotipos y diferentes representaciones sociales que circulan acerca de las lenguas y sus variedades” (Diseño Curricular 2017, p. 162). A la vez de realizar esta reflexión sociolingüística, se aspira a que se acerquen al aprendizaje y el uso de las lenguas. En cuanto a los ejes y saberes en torno a las macrohabilidades de la lengua, los y las estudiantes deben reconocer los elementos de la situación comunicativa, generar significados a través del contexto y el paratexto, formular hipótesis y llevar adelante una diversidad de estrategias de adquisición de la L2, guiados por el o la docente.

En el Ciclo Orientado en Lenguas se incluyen cuatro espacios destinados al aprendizaje de Lenguas y Culturas (LC), a saber:

“(...) LC 1, LC 2, LC 3 y un Taller de lengua optativa. La LC1 será la misma que la lengua de la formación general y tendrá una carga horaria de 1,5 h, sólo en el 3er año del Ciclo Orientado. El espacio curricular de la LC2 tendrá continuidad de modo creciente en todo el Ciclo Orientado. Mientras que el espacio de LC3 y el Taller de lengua optativa tendrán una carga horaria de 3h cuatrimestrales, sólo en 5to año.” (Diseño Curricular 2017, p. 250).

Esta organización de las áreas demuestra la continuidad que se pretende para la materia Lengua y Cultura a lo largo del Ciclo Orientado, lo cual permitiría una profundización de los saberes propuestos en el curriculum. Además, se puede observar la relación entre esta área y el Taller de Lengua que comparten ejes de trabajo. En la actualidad, Mapuzungun se enseña sólo en el área de Lengua y Cultura 3, en 5° año del ciclo orientado. El Diseño Curricular alienta a que las escuelas opten por Mapuzungun, por ser “la lengua indígena preexistente al actual territorio provincial” (Diseño Curricular 2017, p. 250). Esto se define “como acto de justicia curricular frente a una lengua minoritaria que ha sido vulnerada, permitiendo que esta pueda ser revalorizada” (Diseño Curricular 2017, p. 250). Sin embargo, dado que previamente se establece la obligatoriedad de la enseñanza del inglés y también del portugués, el espacio real del mapuzungun en la práctica se percibe limitado.

Destacamos además que la problematización del carácter de la lengua en este Diseño Curricular se debió al trabajo de las contenidistas en el área de mapuzungun, quienes postularon esta lengua como una “lengua preexistente”, dado que es una lengua hablada en el territorio, previamente a la conformación del Estado-nación. Mientras que en el ámbito de los estudios sobre bilingüismo y enseñanza-aprendizaje de segundas lenguas, se suele distinguir

entre L1 (lengua materna), “lengua segunda” y “lengua extranjera”, como ya hemos visto, atendiendo a las condiciones en que tiene lugar el proceso de enseñanza-aprendizaje, y también se hace referencia a “lengua de herencia”, de acuerdo a su mayor o menor vinculación con prácticas comunitario-familiares e instancias formales de instrucción y reflexión metalingüística, la discusión en torno a cómo entender la enseñanza-aprendizaje del mapuzungun en el contexto de la ESRN observó centralmente la dimensión sociohistórica implicada en el proceso de enseñar-aprender esta lengua en este territorio en este momento.⁵ En consonancia con lo plasmado en el Diseño que se indicó en el párrafo anterior, incorporar el mapuzungun al sistema educativo implicaba, según una de las entrevistadas, “un proceso de reparación histórica”:

“Preexistencia significaba estar antes que la conformación de los Estados Nacionales, en principio, que era como lo más básico, que preexistir también significaba que había unas relaciones sociales y de anclaje territorial mucho más sedimentadas en el tiempo, previas a la violencia estatal... la preexistencia implicaba también recuperar saberes, pero al mismo tiempo darse la posibilidad de reinventarlos en el presente.” (Juana, com. pers., Bariloche, 1/11/2019).

La categoría “lengua preexistente”, acuñada en el marco de este trabajo, constituyó un gran avance para pensar las lenguas en el territorio, en un proceso de reflexión orgánico que puede enmarcarse en la interculturalidad crítica (Walsh 2007), para “cuestionar un proceso colonial” en lugar de, desde el multiculturalismo neoliberal, hacer como “que la diversidad existe [sin] romper las relaciones de desigualdad que existen entre esas lógicas” (Juana, com. pers.).

⁵ Tanto “lengua segunda” como “lengua extranjera” hacen referencia a una lengua adicional que es adquirida después de la L1. La “lengua segunda”, por una parte, es aprendida y usada dentro de la comunidad de habla donde esta funge como lengua nativa (por ejemplo, hablantes de español L1 que van a Inglaterra a aprender inglés); mientras que la “lengua extranjera”, por la otra, es aprendida en una comunidad externa (por ejemplo, hablantes de español L1 que aprenden inglés en Argentina). En otro orden, el concepto “lengua de herencia” es introducido por Montrul (2015) para distinguir las lenguas minoritarias que son aprendidas en coexistencia con lenguas socialmente dominantes, – casos prototípicos son las lenguas de minorías étnicas y las de migrantes. Aunque, en principio, los hablantes de “lenguas de herencia” crecen expuestos tanto a esta lengua en el contexto doméstico como a la lengua mayoritaria en el macrocontexto social, existe mucha variación entre individuos en cuanto al nivel de competencia en la lengua “heredada”, debido a que son muy diversas las realidades de exposición a este input lingüístico en la infancia temprana.

3.3. Formación de enseñantes

Dada la prevista incorporación del taller cuatrimestral “Mapuzungun Lengua/Cultura” en el Ciclo Orientado en Lenguas, se dictaron talleres de formación de enseñantes de mapuzungun, destinados a quienes aspiraban a desempeñarse como docentes. Los talleres se desarrollaron entre agosto y noviembre de 2017 en San Carlos de Bariloche, y entre octubre y diciembre de 2018 en Viedma. Estas propuestas surgieron como una instancia emergente de capacitación formal, puesto que en la Argentina no existe aún acreditación de estos saberes, cuestión que podría inhibir que el espacio en las escuelas de la ESRN se concretara.

Es así que cobra materialidad el Taller de enseñantes de mapuzungun “Witraleyñ taiñ kewünzungun” (“Estamos levantando nuestra lengua”), el cual se realizó en entornos de capacitación diseñados y desarrollados en forma colaborativa entre hablantes, neohablantes y docentes universitarios mapuche y no mapuche tanto de Puelmapu como de Ngulumapu, y contó con los avales del Ministerio de Educación de Río Negro (Res. n.º 3580/17) y la Universidad Nacional de Río Negro (Res. n.º 767/17). En el caso de Bariloche, se establecieron encuentros quincenales de uno o dos días, coordinados alternativamente por los distintos participantes (locales e invitados), y concluyó con un *koneltun* (internado lingüístico, instancia de inmersión) de dos días. En su segunda versión -en Viedma-, se contó con talleristas viajeros hablantes de la lengua y se implementó una modalidad mixta presencial con apoyatura virtual, con la participación y seguimiento de cuatro coordinadores locales. En ambos casos se contó con similar programa de contenidos y actividades.

Los objetivos generales del taller fueron: ampliar la competencia comunicativa e intercultural de los participantes, con un enfoque de integración de la lengua y la cultura, desde una perspectiva interdisciplinaria; así como también, proporcionar las herramientas pedagógicas y didácticas para la enseñanza del mapuzungun en el ámbito de nivel medio. Con vistas a ello, el taller se estructuró en tres ejes de trabajo. Por un lado, se abordó el mapuzungun, atendiendo a sus dinámicas históricas y actuales en la oralidad y la escritura, su discursividad y sus principales características tipológicas como lengua. Por otro lado, se reflexionó sobre los modelos y enfoques para la enseñanza de segundas lenguas, de modo de proponer una modalidad que atendiera a una pedagogía con base en la perspectiva decolonial y mapuche. Por último, se atendieron cuestiones

relativas a las concepciones de *che* (persona) y comunidad y a las diversas perspectivas de interculturalidad. En lo tocante a la evaluación final, esta fue concebida como la realización de una unidad didáctica, con el propósito de contar con un repositorio de propuestas pedagógicas que pudieran ser utilizadas por los propios participantes del taller en sus prácticas docentes a futuro.

Desde el punto de vista de uno de nuestros entrevistados -Hilario-, entre los aspectos que caracterizaron al grupo que accedió al curso se destacó la heterogeneidad del mismo, habiendo gente de distintas procedencias territoriales, etarias y de formación o trayectorias en el aprendizaje del mapuzungun. Había gente que venía trabajando -aprendiendo y enseñando- el mapuzungun hace más de diez años y otras personas que se acercaban a la lengua recién en esta instancia de formación. Si bien esta situación permitió generar vínculos de colaboración entre los participantes que tenían mayor bagaje en el trabajo con la lengua con los menos afianzados en ella, representó una dificultad a la hora de pensar el espacio, ya que la experiencia en torno a la lengua incidía en cómo se proyectaba la planificación. Debido a esto, se tuvo que contemplar tanto a gente que tenía un vasto conocimiento del mapuzungun como a otros que se estaban iniciando en él. Entre las formas de aprender, se podía identificar que muchos de los participantes lo habían hecho de un modo autodidacta, escenario que, según Hilario, ponía en evidencia no solo competencias distintas en la lengua, sino también cuestiones a revisar colectivamente previo a su transmisión en el ejercicio docente.

Por otro lado, el espacio adquiriría mayor complejidad si se contrastaban los intereses y las expectativas de los asistentes al taller, algunas de las cuales no se correspondían con los objetivos del curso. Básicamente, Hilario (com. pers., Bariloche, 18/09/2019) resaltó que los intereses y las expectativas de una parte considerable de los participantes por “salir hablando mapuzungun” eran difíciles de satisfacer. En este punto era fundamental aclarar que en la capacitación se iban a brindar algunas herramientas para la “puerta” que se estaba abriendo en la escuela. Además, entre los intereses se destacaba la posibilidad de tener un curso avalado por una institución, en definitiva, una certificación que les permitiera “sumar puntaje” u obtener un reconocimiento en su escuela en tareas que ya venían desarrollando. En este sentido, la escuela se presentaba como el lugar en el cual el mapuzungun aparecía como instituyente -en algu-

nos casos- o consolidado e instituido -en otros-, por ejemplo, para quienes ya se desempeñaban en la modalidad intercultural.

El curso permitió poner en debate los usos del mapuzungun en la actualidad. Uno de los ejemplos se dio en relación a la creación de los neologismos requeridos para la reflexión metalingüística sobre el mapuzungun en la enseñanza (cómo referirse a categorías gramaticales como sustantivos o verbos, o a actividades de lectura y escritura, entre otros). Por otro lado, también se elaboró un recorte preliminar sobre qué contenidos culturales y lingüísticos era pertinente incluir en un espacio escolar. Además, se explicitó la proposición, señalada por una entrevistada, de “no *nguluchizar* la lengua, no perder la riqueza de las variedades lingüísticas de acá” (Juana, com. pers.). Esta observación se vincula con la mayor preponderancia de los materiales pedagógicos provenientes del oeste de la cordillera, y una escasa producción a nivel local y regional en formatos estándares y comunicables a los nuevos estudiantes.

Además, las actividades para ampliar la competencia en mapuzungun en el curso promovieron el enfoque comunicativo y la realización de distintos tipos de actividades en mapuzungun, no sólo las vinculadas a espacios espirituales o tradicionales, sino también otras propias del contexto actual, que describimos más abajo. Así, puede decirse que el taller tendió un puente entre posturas ideológicas acerca del mapuzungun, que suelen ser sostenidas en los colectivos mapuche como irreconciliables. Por un lado, un posicionamiento esencialista que considera la lengua como legado ancestral a conservar de manera prístina y, por otro lado, una perspectiva funcional que valora el uso comunicativo del mapuzungun en la cotidianidad. De esta manera, tal como señalaron dos de las entrevistadas:

“Los hablantes y los neohablantes de estas lenguas minorizadas, no sólo pensamos en su reconocimiento, revitalización y fortalecimiento, sino además en la necesidad de su desarrollo como lenguas para la comunicación en la sociedad actual de las tecnologías de la comunicación y la educación.” (Elisa, com. pers., Carmen de Patagones, 24/10/2019). (...) *“en el mismo proceso de aprender la lengua... la estructura de la lengua te lleva a pensar que hay relaciones entre las vidas y el territorio, que son otras lógicas, pero no lo vuelve sacralizado.”* (Juana, com. pers., Bariloche, 1/11/2019).

En cuanto al impacto del curso, las entrevistadas, que participaron como docentes y coordinadoras, sostuvieron que:

“(...) la lengua abrió un campo de pensamiento acerca de la historia y la realidad mapuche en Puelmapu, y la necesidad de tener elementos para enseñarlo, que yo creo que no se había dado hasta este momento... todos enseñamos intuitivamente, los que enseñábamos, y la intuición te puede ayudar hasta cierto momento pero después ya no te ayuda, entonces nosotros empezamos a ver que era necesario también empezar a hacer un trabajo si se quiere de archivo (...) por otro lado, para mí era importante reconocer el trabajo de las personas que habían trabajado con el idioma, que gracias a ellos nosotros tenemos no solamente documentación o archivos sonoros sino que además nos han enseñado ellos a nosotros, muchas cosas que despuntó, fue más que un taller de enseñantes” (...) (Juana, com. pers., Bariloche, 1/11/2019).

“Gracias al trabajo colectivo de los enseñantes que propiciaron el curso que dio pie a este cargo, es que allí tuvimos oportunidad de ver, analizar, debatir, este concepto (interculturalidad) tan amplio, diverso, con tantas aristas, lo cual nos permite enriquecer las nuevas experiencias que de a poco, se van implementado y son muy valoradas, las ondas expansivas que generan en la Escuela.” (Elisa, com. pers., Carmen de Patagones, 24/10/2019).

No obstante todo esto, una de las entrevistadas (Elena, com. pers., Bariloche, 11/6/2019) señaló, a modo de crítica, que los cursos no tuvieron la cobertura necesaria para garantizar que la enseñanza del mapuzungun se extienda a lo largo del territorio, sino que, a través de la modalidad regional focalizada en dos ciudades, se limitan las posibilidades de crecimiento a nuevos enseñantes.

Por último, aun cuando la aceptación institucional de la denominación “lengua preexistente” implica de cierta manera suscribir al proceso demandado de reparación histórica, cabe tener en cuenta que la inclusión de mapuzungun en la ESRN se dio en medio de un conflicto político-territorial que devino en represión a las comunidades de la Zona Andina, la desaparición forzada seguida de muerte de Santiago Maldonado en el Pu Lof en Resistencia de Cushamen y el asesinato de Rafael Nahuel en la Lof Lafken Wingkul Mapu. Estos episodios que mencionamos, ocurrieron mientras se dictaba la capacitación de enseñantes en Bariloche. Por ello, a lo largo del proceso que referimos, los conflictos territoriales y políticos estuvieron presentes de distintas maneras, e hipotetizamos, incidieron en el devenir y el tránsito de los grupos y las coyunturas aquí analizadas.

3.4. Experiencias en dos escuelas de la provincia

Con la reforma educativa puesta en marcha, dos escuelas de la provincia eligieron la orientación en Lenguas, la ESRN n.º 105 de San Carlos de Bariloche y la ESRN n.º 154 de Viedma. La selección de los docentes constituyó un momento conflictivo, debido a que, aun cuando se había pensado como resultado del proceso de formación, el ministerio no contaba con un listado para acceder a los cargos como sí existe para otras áreas. El certificado otorgado por la UNRN y el Ministerio de Educación en la capacitación de enseñantes de mapuzungun hubiera constituido un aval que les permitiría a los interesados inscribirse en el Listado de Junta (nómina que permite acceder a un cargo en un acto u asamblea docente) para tomar cargo en el área de Lengua y Cultura 3 (LC 3). En cambio, en su lugar, se realizaron dos convocatorias que tuvieron como requisito excluyente haber participado y aprobado el curso, acompañado de la presentación de un proyecto que sería analizado por evaluadores externos, evaluadores de la escuela y de la supervisión. Podemos observar entonces cómo, si bien el Diseño Curricular y la Ley Orgánica de Educación se inscriben en la promoción de la interculturalidad crítica reflexiva, esto no se reflejó en la adecuación situacional para la designación de los cargos, ya que esta se hizo de manera diferente al resto de los cargos que se designan en asambleas docentes, con la inestabilidad laboral de las designaciones por fuera del listado.

La implementación del mapuzungun en la ESRN n.º 154 comenzó a finales de marzo de 2019 y su desarrollo es nuevo, tanto para el equipo directivo, como para docentes y estudiantes. El proyecto de LC 3 de Viedma se enfoca en (re)construir saberes lingüísticos a la par de los saberes (inter) e (intra) culturales y sociales. Se aborda la enseñanza de la lengua no como sistema, sino como un medio de construcción intercultural crítica reflexiva desde una perspectiva interdisciplinar. Este proyecto apunta al análisis de las similitudes y diferencias entre la L1 y la L2, especialmente aquellas situaciones que posicionan a la L2 como una lengua desprestigiada, teniendo en cuenta el desplazamiento y la sustitución lingüística del mapuzungun por el castellano. Los saberes a (re)construir incluyen por un lado el abordaje lingüístico a partir de los distintos géneros discursivos del mapuzungun y la dimensión lingüística de aspectos más tradicionales, así como también el trabajo con neologismos para fortalecer la comunicación oral y escrita. La docente a cargo del área comenta que:

“Consideré, la necesidad de potenciar la lengua mapuche como un derecho legítimo para comunicarse en ella, acceder al conocimiento y así también crear nuevos saberes, pues si bien, por largo tiempo las lenguas originarias fueron vistas como impedimentos para el acceso al conocimiento, hoy se comprende que el dominio de más de una lengua, abre puertas a espacios superiores de la construcción de saberes. (...) Hoy se revierte tal situación y se genera un reconocimiento oficial de parte de los estados, una gran posibilidad dentro del Sistema Educativo de compartir la construcción de saberes mapuches, con niños, jóvenes y adultos, que no son mapuches, ampliando y germinando los abanicos de la interculturalidad.” (Elisa, com. pers., Carmen de Patagones, 24/10/2019).

Podemos evidenciar el cambio de perspectiva en cuanto al estatus del mapuzungun dado que, si bien es una lengua amenazada, considerarla desde esta perspectiva de Derechos Lingüísticos nos abre una variedad de oportunidades para su implementación. Además, en esta institución el mapuzungun ha impregnado la vida escolar desde el funcionamiento de ciertos espacios hasta la articulación con profesores de otras áreas. Por ejemplo, en articulación con la referente del Espacio Vida Estudiantil (EVE), en el cual los estudiantes participan democráticamente en la gestión de la escuela, se nombró a las tribus escolares con nombres de animales en mapuzungun. Estas cuentan con *werken* (mensajero/a) y *longko* (cabeza) emulando la organización política de las comunidades mapuche. También se lleva a cabo un proyecto de señalética en conjunto con el Taller de Comunicación y la Universidad Nacional del Comahue que aborda la toponimia territorial. Lo mismo ocurre con las unidades didácticas de *palin* (juego ancestral mapuche) y *lawen* (medicina ancestral mapuche) propuestas por la docente a cargo. Una de las dificultades señaladas es la escasa carga horaria, ya que son sólo dos horas frente al curso, situación que, al estar en 5° año, enfrenta las inasistencias de los alumnos por diversas actividades relacionadas a su egreso del nivel.

Algo similar es también resaltado por el docente a cargo del espacio en la escuela de Bariloche (a quien no pudimos entrevistar), quien en una nota periodística realizada en 2018⁶ señala la importancia de la equiparación simbólica del mapuzungun con otras lenguas que se enseñan en el sistema de educación formal. Además, señala el entusiasmo de los estudiantes y el cuestionamiento que éstos realizan de su escasa carga horaria en relación con otras lenguas enseñadas como asignaturas en la escuela. Por último, destaca el

⁶ Véase <https://www.enestosdias.com.ar/2390-se-dicta-mapuzungun-en-un-colegio-de-bariloche> - Consultado el 21 de mayo del 2020.

impacto de la materia en el auto-reconocimiento identitario de los y las estudiantes.

4. Consideraciones finales

La integración curricular del mapuzungun en la ESRN no podría haberse materializado sin la movilización de diversos equipos de trabajo y organizaciones mapuche que, durante los últimos veinte años, orientaron su militancia en torno a la revitalización del idioma. Sin embargo, existe un complejo entramado de relaciones y posicionamientos frente a este tema; en particular se observan distintas perspectivas frente a cómo debe ser la enseñanza y el aprendizaje de la lengua. También identificamos tensiones en torno a si es la escuela el espacio que podría potenciarla. En la mayoría de los casos se ponen en juego enfoques diversos de la interculturalidad. Desde una perspectiva sociolingüística, se pueden observar en los documentos diferentes tratamientos sobre la lengua, la cultura y la identidad mapuche. El proceso dialéctico entre equipos de trabajo, referentes de comunidades y diferentes instituciones estatales, ponen en tensión intereses y aspectos de la lengua y la cultura. Estos, a la vez, presentan también debates al interior de cada colectivo, como la discusión referida entre la concepción purista versus la funcional de la lengua desarrollada más arriba. Además, y a través de las voces de nuestros interlocutores, identificamos el interés y la necesidad de espacios de formación ulterior,⁷ tanto para futuros docentes que pueden desempeñarse en la ESRN como para todas aquellas personas que deseen formarse en esta lengua.

Además, es fundamental destacar que esta reforma educativa tiene sólo dos años en vigencia y el área de Lengua y Cultura 3 es muy nueva aún como para establecer un análisis que exceda lo prematuro. A partir de esta experiencia, se observa la necesidad de llevar adelante articulaciones de esta incorporación del idioma en el nivel medio, con el nivel primario, en donde -desde el 2003- se implementa la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe. En sintonía, para el desarrollo de modalidades de enseñanza y aprendizaje con pertinencia cultural y en el aula, es necesario articular con or-

⁷ Respecto a la formación ulterior, una de nuestras entrevistadas (Juana) se refiere a que con la inclusión de Filosofía y Economía se repara en que en la provincia no existen profesores en esas materias, y por ende, no hay docentes titulados para impartirlas. Como la situación es similar, si se piensa en un Profesorado en Filosofía, por qué no pensar en un Profesorado en Mapuzungun.

ganismos como el Co.De.Ci, el Ministerio, la Coordinadora del Pueblo Mapuche de Río Negro y otros equipos de enseñanza y revitalización del mapuzungun.

Tal como afirmamos en el título, este trabajo aspira a acercar algunos apuntes sobre un proceso en realización que está iniciando un nuevo recorrido, en este caso en la educación formal, que tiene de fondo un debate sobre el reconocimiento de un genocidio y un proceso en el que la violencia del Estado y la criminalización del pueblo mapuche tienen una vigencia notable. Por este motivo, nos preguntamos si incorporar el mapuzungun en el nivel secundario es realmente una política reparatoria en este contexto, si no se integra y relaciona con otras políticas públicas enfocadas desde la interculturalidad.

Agradecimientos

A las y los participantes del proceso de incorporación del mapuzungun a la ESRN, por su incansable lucha.

Corpus documental

Consejo Federal de Educación

2012 Núcleos de Aprendizaje Prioritarios. Resolución n.º 181/12. Buenos Aires.

Ministerio de Cultura y Educación de la Nación

1995 Contenidos básicos comunes para la Educación General Básica.

<http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL001215.pdf>

Diseño Curricular ESRN

2017 Ministerio de Educación y Derechos Humanos Río Negro (Res. n.º 3580/17).

https://educacion.rionegro.gov.ar/files/seccion_238/anexo-1-diseno-curricular-esrn.pdf

Ley Integral del Indígena

1998, n.º 2287/88, Publicada el 22 de diciembre de 1988, Viedma.

<https://www.legisrn.gov.ar/L/L02287.html>

Ley de Educación Común

1884, n.º 1420, 26 de junio de 1884, Buenos Aires. <http://www.sajj.gob.ar/1420-nacional-ley-educacion-lns0002601-1884-06-26/123456789-0abc-defg-g10-62000scanyel>

Ley Federal de Educación

1993, n.º 24.195, 29 de abril de 1993, Buenos Aires.

<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/15000-19999/17009/norma.htm>

Ley Orgánica de Educación de Río Negro

2013, n.º 4819, Publicado en el Boletín Oficial del 24 de enero de 2013. https://ifdbariloche-rng.infed.edu.ar/sitio/upload/Ley_4819_LEY_ORG%C1NICA_DE_EDUCACI%D3N_DE_LA_PROVINCIA_DE_R%CDO_NEGRO_1.pdf

Ley Nacional de Educación

2006, n.º 26.206, Publicada el 14 de diciembre de 2006, Buenos Aires.

<https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley-de-educ-nac-58ac89392ea4c.pdf>

Ministerio de Educación de la Nación

1995 CBC. Contenidos Básicos Comunes para la Educación General Básica. Buenos Aires.

Ministerio de Educación y Derechos Humanos de Río Negro

2017, Res. n.º 945/17. Anexo 1. Diseño Curricular de Nivel Secundario. Viedma.

Núcleos de Aprendizaje Prioritarios

2004 Ministerio de Educación. Buenos Aires.

Núcleos de Aprendizaje Prioritarios

2012 Ministerio de Educación. Buenos Aires.

Universidad Nacional de Río Negro (Res. n.º 767/17).

Bibliografía

Bein, R.

1999 El plurilingüismo como realidad lingüística, como representación sociolingüística y como estrategia glotopolítica. En *Prácticas y representaciones del lenguaje*, E. Narvaja de Arnoux, E. y R. Bein comps., pp. 191-219. Eudeba. Buenos Aires.

Bordegaray, D. y G. Novaro

2004 Diversidad y desigualdad en las políticas de Estado. Reflexiones a propósito del proyecto de Educación Intercultural Bilingüe en el Ministerio de Educación. *Cuadernos de Antropología Social*, 19: 101-119.

Cañuqueo, L.

2015 Tramitando comunidad indígena en Río Negro. Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión. *Revista Identidades*, 8: 61-80.

Cañuqueo, L., P. Cañumil, P. Pichunleo y M. Malvestitti

2018 Formación de enseñantes de mapuzungun en Río Negro (Norpatagonia argentina): una experiencia de articulación entre universidad, educación de nivel medio y educación no-formal desde el “habla de la tierra”. En *Conclusiones de las VI Jornadas de Extensión del Mercosur. I Coloquio regional de la Reforma Universitaria*, D. Herrero ed., UNICEN. Tandil. Edición digital. http://extension.unicen.edu.ar/jem/subir/uploads/2018_589.pdf

Feldfeber, M.

2003 Estado y reforma educativa: la construcción de nuevos sentidos para la educación pública en la Argentina. En *Los sentidos de lo público. Reflexiones desde el campo educativo*, M. Feldfeber comp., pp. 107-127. Noveduc. Buenos Aires.

Feldfeber, M. y N. Gluz

2011 Las políticas educativas en Argentina: herencias de los '90, contradicciones y tendencias de "nuevo signo". *Educação & Sociedade*, 32 (115): 339-356.

Ferrão Candau, V. M.

2010 Educación intercultural en América Latina: distintas concepciones y tensiones actuales. *Estudios pedagógicos*, 36 (2): 333-342.

Golluscio, L.

2006 *El pueblo mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir*. Biblos. Buenos Aires.

Hecht, A. C.

2007 Pueblos indígenas y escuela. Políticas homogeneizadoras y políticas focalizadas en la educación argentina. *Políticas Educativas-PolEd*, 1(1): 183-194
<https://seer.ufrgs.br/Poled/article/view/18263>

Mayo, S. y A. Salazar

2016 Narrativas orales mapuche: el nütram como género de representación y su contribución en la revitalización del mapudungun. *Exlibris*, 5: 187-207.

Montrul, S.

2015 *The Acquisition of Heritage Languages*. Cambridge University Press. Cambridge.

Malvestitti, M.

2010 Políticas de Interculturalidad en la Provincia de Río Negro. En *Interculturalidad en Contexto Mapuche*, Quilaqueo, D., C. Fernández y S. Quintriqueo eds., pp. 127-148. Educo. Neuquén.

Novaro, G.

2006 Educación intercultural en la Argentina: potencialidades y riesgos. *Cuadernos interculturales*, 4 (7): 49-60.

Tozzini, A., C. Cirigliano, M. Miremont, E. Lincán y C. Mecozzi

2015 La interculturalidad en la formación docente: contextos para pensar un recorrido situado. Los casos de El Bolsón y Lago Puelo. *Kimün, Revista Interdisciplinaria de Formación Docente*, 1: 89-118.

Unamuno, V.

2012 Gestión del multilingüismo y docencia indígena para una educación intercultural bilingüe en la Argentina. *Práxis Educativa*, 7 (Número Especial): 31-54.

Walsh, C.

2007 Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. En *Educação Intercultural hoje em América latina: concepções, tensões e propostas*. Editora 7 Letras, Rio de Janeiro, en prensa; y *Educação on-line*, Departamento de Educação, PUC-Rio de Janeiro.
<https://redinterculturalidad.files.wordpress.com/2014/02/interculturalidad-crc3adtica-y-pedagogc3ada-decolonial-walsh.pdf>

EL MAPUZUNGUN EN DOS ESCUELAS INTERCULTURALES Y EN UNA COMUNIDAD MAPUCHE DE LA LÍNEA SUR RIONEGRINA: SITUACIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA, LEGISLACIÓN Y PRÁCTICAS PARA LA REVITALIZACIÓN.

Andrea Pichilef ¹

Resumen

Durante el siglo XX el mapuzungun sufrió un proceso de retracción y sustitución en la Línea Sur rionegrina. Desde los años '90, las organizaciones mapuche exigen al Estado políticas lingüísticas, tales como la implementación de la modalidad Intercultural Bilingüe, en establecimientos de educación básica. En la actualidad, numerosos grupos se dedican a la revitalización del idioma de forma independiente. Analizaremos aquí las estrategias implementadas por uno de estos grupos y por dos de las EIB de la región Sur y describiremos la situación sociolingüística del mapuzungun en la zona.

Palabras clave: Mapuzungun - educación intercultural bilingüe - Línea Sur

1. Introducción

En esta comunicación se abordan observaciones iniciales de la beca de investigación doctoral “El mapuzungun en Norpatagonia: procesos de socialización lingüística en espacios de enseñanza enmarcados en políticas públicas interculturales y propuestas autónomas con base en la comunidad”, integrada en el PUE-CONICET 0074/17 (IIDyPCa, CONICET-UNRN). Nuestro proyecto toma como área de investigación la zona central de la Línea Sur, focalizando en el espacio territorial situado entre Maquinchao y Ramos Mexía, de

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina. andreapichilef@gmail.com

oeste a este, y los parajes aledaños (Comicó, Yaminué y El Caín, entre otros).

Luego de la Conquista del Desierto, se vivió en la región la prohibición explícita o tácita de hablar mapuzungun efectivizada tanto al interior de muchas familias como en otros estamentos públicos, especialmente en la escuela. A partir de los años 1990 el resurgir de la lucha indígena, en la que confluyeron distintas organizaciones, condujo a que el mapuzungun cobrara visibilización en el escenario público y político. De allí en adelante, las organizaciones mapuche de Río Negro han exigido al Estado políticas lingüísticas reparatorias. En ese contexto se ha implementado la modalidad Intercultural Bilingüe en once establecimientos como política pública de educación básica. De este modo, los niños tienen acceso a la lengua y al *kimün* (conocimiento) mapuche, legitimándose ese conocimiento en un ámbito formal. A su vez, se observa la presencia de diversos procesos de socialización lingüística en prácticas ceremoniales y comunitarias (*Wiñoy Tripantu*, parlamentos, reuniones familiares, señaladas).

Proponemos en este trabajo en primer lugar describir la situación sociolingüística actual del mapuzungun en la zona, para luego exponer algunas prácticas lingüísticas llevadas adelante actualmente en las Escuelas Interculturales Bilingües (en adelante, EIB) de Aguada de Guerra y Comicó, la primera más extendida en el tiempo y la segunda recientemente integrada a la modalidad. Nos centraremos también en aquellos grupos autónomos, como la comunidad *Ñanko Newen* de Los Menucos, dedicados a la enseñanza aprendizaje de la lengua a través del uso de manuales, recursos audiovisuales y de la participación en espacios de socialización lingüística. Esta comunidad es consciente del proceso de desplazamiento y sustitución de la lengua, por lo que desde el año 2016 lleva adelante acciones de base comunitaria vinculadas a la revitalización de la lengua, principalmente relacionadas a prácticas espirituales como el *gillipun* (rogativa), la ceremonia del *Wiñoy Tripantu* (Año Nuevo Mapuche) y la realización del *choyke purrun* (baile del ñandu) en el que también se ejecutan cantos ceremoniales.

2. Metodología del relevamiento

En tanto estudio empírico de índole cualitativa, nuestro abordaje recurre principalmente a la observación etnográfica de eventos comunicativos, las entrevistas semiestructuradas y abiertas, y la do-

cumentación de historias de vida y trayectorias de socialización en las lenguas (Hammersley y Atkinson 1994, Hernández Campoy y Almeida 2005). Desde los marcos de la lingüística antropológica y la sociolingüística, se prevé el registro de la gestión de lenguas a nivel microsocio e interaccional con base en metodologías y criterios establecidos en Duranti (2000), Sherzer y Darnell (2002) y Haviland y Flores Farfán (2007), entre otros. Por otro lado, se tiende a realizar una investigación de carácter colaborativo en los términos propuestos por Rappaport y Ramos Pacho (2005), para quienes la interculturalidad trasciende al multiculturalismo ya que pretende consolidar nuevas relaciones sociales, y por Dietz (2012) quien estudia la articulación emergente entre el conocimiento hegemónico y el que ha sido históricamente subalterno en contextos educativos formales.

Nuestro trabajo apunta a crear vínculos entre los participantes y el equipo de investigación, con el fin de construir lo que Dwyer (2006: 79) llama “una relación de aprendizaje mutuo” en el cual todos los participantes podamos nutrirnos de esta experiencia. Por otro lado, además de la observación participante en las aulas de las escuelas y de otros eventos tales como actos interculturales, jornadas de sensibilización y visibilización de la problemática, así como eventos internos de la comunidad, se consideran fuentes de tipo documental, entre ellas: a) legislación educativa (leyes, resoluciones, currícula escolar), planificaciones docentes, Proyecto Educativo Institucional (PEI); b) materiales didáctico-pedagógicos multimediales y libros utilizados en la enseñanza y aprendizaje de mapuzungun de los espacios considerados; c) documentos y discursos públicos de las organizaciones y colectivos mapuche de la región que trabajan en la enseñanza del mapuzungun; d) materiales publicados en la prensa escrita e internet y e) fotografías y material audiovisual disponibles en archivos familiares y otros repositorios.

En este momento nos encontramos trabajando con tres cuestionarios que apuntan a obtener distinta información según el grupo al que pertenecen los participantes. Uno está destinado a aquellos hablantes mayores de 50 años, otro a personas más jóvenes comprometidas con la enseñanza-aprendizaje del mapuzungun y otra dirigida a las maestras interculturales y directivos de las escuelas mencionadas. En los casos de las personas mayores de 50 años, el pedido de participación y consentimiento se realiza de forma oral y es registrado junto con el resto de la entrevista en formato MP3. El resto de los participantes recibieron por escrito una nota en la que indican su consentimiento informado, que fue diseñada junto con nues-

tro plan de trabajo. Durante estos primeros meses de la investigación hemos realizado 15 entrevistas en Maquinchao, Aguada de Guerra, Los Menucos y Comicó. Tenemos estimado entrevistar como mínimo 8 personas por localidad (Sierra Colorada, Los Menucos, Comicó, Aguada de Guerra y Maquinchao), lo que totaliza estimativamente 40 entrevistas, a las que podrán sumarse las realizadas en otros parajes rurales. Estas entrevistas constituyen el corpus de datos primarios de nuestra investigación. Nuestros metadatos están compuestos por anotaciones, fotografías y documentos otorgados por los consultantes, como es el caso de las planificaciones docentes de las escuelas interculturales bilingües en las que también hemos realizado observaciones.

3. Aproximaciones a la situación sociolingüística actual

El estudio sociolingüístico que nos proponemos necesariamente contemplará situaciones socio-históricas desarrolladas en el territorio. Como consecuencia de la denominada “Campaña del Desierto” se ocasionaron nuevos poblamientos, comunalizaciones y desplazamientos Pérez (2016) que incidieron en la imposición del español como única lengua en detrimento del mapuzungun, y otras lenguas habladas en la zona. Investigaciones realizadas previamente nos permiten afirmar que nuestra región geográfica ha sido, y es, un área lingüística (Orden y Malvestitti 2012) ya que el gүнүн a iajüch, idioma del pueblo gүнүna a күna, y el mapuzungun comparten características estructurales. Además, confluyeron a principios del siglo XX con lenguas migrantes como el español, el árabe y el italiano.

En el caso del gүнүna a iajüch, estudiado por Orden (2017) a partir de distintas fuentes de archivo, no hemos encontrado actualmente hablantes, aunque observamos su vigencia en préstamos y en la toponimia del lugar. Por su parte, el mapuzungun cuenta con el estudio previo en la Línea Sur de Malvestitti (2003), y hemos ubicado a varios hablantes en esta primera fase de nuestra investigación. No obstante, producto de la conquista y el genocidio, el mapuzungun es hoy en la región una lengua en peligro (Crystal 2001) dado que, en la mayoría de los casos, se cortó la transmisión intrafamiliar hace dos generaciones y los niños mapuche no adquieren la lengua de herencia en los primeros años. Además, se pueden observar cambios en aspectos gramaticales y en el léxico en los hablantes de edad más avanzada. Estos factores pueden estar acompañados por una falta de prestigio del mapuzungun en comparación con el espa-

ñol y el inglés, que también se enseña en los primeros años de la educación básica. No obstante, este proceso de retracción puede ser revertido siempre y cuando sea esta la intención de las comunidades y los hablantes. En este sentido, el Pueblo Mapuche ha demostrado un interés por la creación de programas que permitan revitalizar la lengua y la cultura durante los últimos 30 años.

Como mencionamos más arriba, desde la década de 1980 en adelante se registró la consolidación de organizaciones etnopolíticas mapuche y la emergencia de colectivos juveniles que se volcaron decididamente a participar en procesos de recuperación territorial y cultural. Si bien heterogéneos en estructuras, objetivos y prácticas, los agrupamientos que se constituyeron en diversas localizaciones del *Wall Mapu* (territorio ancestral mapuche) compartieron como aspiración proponer y gestionar políticas de autoafirmación y reparación. En la provincia de Río Negro, comenzaron a generarse una serie de acciones que vincularon educación y derechos culturales y desafiaron las asociaciones construidas entre mapuzungun y ruralidad. Por un lado, el desarrollo de cursos y talleres autónomos de enseñanza de la lengua, realizados en general en ámbitos urbanos, abiertos a niños, jóvenes y adultos mapuche y no mapuche, comenzó a dinamizar el proceso de transmisión del idioma. Conjuntamente, surgieron diversos espacios de arte, teatro y música mapuche que, basados en las tradiciones y prácticas ancestrales, invitaron a reformulaciones en formatos contemporáneos.

Esta heterogeneidad pone en evidencia la existencia de distintos tipos de hablantes, tal como se expone en la tipología propuesta en Grinevald y Bert (2011), a los que hemos agrupado según sus edades. El trabajo de campo realizado hasta el momento nos permite sugerir que hay un grupo etario mayor de 50 años, quienes pueden ser considerados semi-hablantes (Dorian 1982) dado que mantienen distintos niveles de habilidades productivas de la lengua, mantienen la fluidez en contextos rutinarios y si bien pueden tener un conocimiento limitado de la lengua, forman parte de la comunidad. Además, no cuentan con otros hablantes con quienes dialogar.

En el discurso de este tipo de consultantes, pueden apreciarse a veces influencias del español en las formas gramaticales propias del mapuzungun. También hemos relevado la presencia de grupos de neohablantes o bilingües incipientes en ocasiones portadores de distintas variedades dialectales de mapuzungun que se encuentran altamente vinculados a la revitalización lingüística y cultural. Los en-

señantes de cursos y talleres pertenecen a este grupo y declaran dispares accesos previos a la lengua, como los hablantes de L1 o L2 en sus contextos familiares, o mediante la recuperación activa del idioma en la juventud o adultez, con base en un creciente compromiso identitario. Las pedagogías que emplean en estos espacios no formales de enseñanza y aprendizaje, se basan generalmente en procesos de autoformación didáctica y, aunque idealmente promueven una perspectiva de integración lengua/cultura, en ocasiones se le otorga mayor énfasis a uno de los dos elementos del par. De este modo se observa cómo se construyen, consolidan y difunden repertorios subjetivos, así como patrones de prácticas comunicativas en mapuzungun en dichos espacios, en vinculación con procesos de intraculturalidad.

Al mismo tiempo, detectamos estrategias de aprendizaje individual y autodidacta, generalmente invisibilizadas, de personas que decidieron aprender el idioma tras tener algún tipo de contacto con el mapuzungun. Este es el caso de 3 de las 15 personas consultadas que podrían ubicarse en el grupo de edad avanzada, junto a los semi-hablantes. Uno de ellos no pertenecía a una familia mapuche, pero se dedicaba a la venta ambulante en la zona rural, donde entabló un vínculo de amistad con una de las familias que para negociar le hablaban en la lengua, motivo que lo impulsó a indagar y aprender el idioma. Otro de esos participantes es hijo de una mujer mapuche que no le transmitió la lengua siendo niño, pero de adulto le pedía a su madre que le enseñe y le conteste el significado de algunas palabras y fórmulas de saludo. Esta persona además, oriundo de la meseta de Somuncura, vivenció en su niñez eventos como casamientos entre personas mapuche, donde los padres de los jóvenes parlamentaban en lengua durante varias horas antes del matrimonio. El último de estos consultantes pertenece a una familia mapuche de músicos. Su padre desarrolló un sistema propio para la escritura del mapuzungun que le fue heredado y que continúa vigente por parte de este usuario. Estas personas decidieron aprender la lengua por sus propios medios, lo cual los ha impulsado a desarrollar sus propias herramientas para la lectura y escritura de la lengua, a implementar distintos medios para su empleo en la oralidad, como por ejemplo introducir palabras en mapuzungun en canciones en español, consultar con otros hablantes y transcribir palabras y frases o también realizar la segmentación morfológica para dilucidar el significado de palabras desconocidas.

Por otro lado, nos hemos dedicado a analizar el paisaje lingüístico urbano de la localidad de Maquinchao durante los meses de agosto, septiembre y octubre de 2019. De acuerdo con Landry y Bourhis (1997) entendemos por paisaje lingüístico a todos aquellos carteles públicos en rutas, publicidades, nombres de calles, de lugares y comerciales y cartelería pública en edificios gubernamentales que ponen de manifiesto los usos de distintas variedades lingüísticas. Los resultados revelan la permanencia de las lenguas indígenas preexistentes en la zona, así como también lenguas migrantes y otras globalizadas como el inglés. El relevamiento nos permitió visualizar que estos textos poseen distintas funciones (informativa o simbólica) y que aquellos que se encuentran en mapuzungun tienen como objetivo además, en algunos casos, hacer un llamamiento a la memoria étnica colectiva y a la denuncia política. Estas expresiones lingüísticas plasmadas en el espacio público pueden, por un lado, brindar información sobre las relaciones de poder entre las diferentes lenguas y, por otro, introducir con su presencia consecuencias en la valoración que se hace de ellas (Albizu Echechipia 2015). Según este autor, el paisaje lingüístico institucional, en contraste con el paisaje lingüístico urbano, formula mensajes “de arriba hacia abajo” ya que son emitidos por instituciones. Destaca que su análisis puede contribuir al desarrollo del plurilingüismo y multiculturalismo debido a que a través de los textos escritos en aulas, pasillos y galerías de estos establecimientos se reflejan los proyectos lingüísticos y actitudes hacia las lenguas de las instituciones educativas.

En el ámbito de nuestra investigación, el paisaje lingüístico de las EIB refleja cómo se abordan los contenidos propios del área de mapuzungun y cómo son atravesados los contenidos curriculares de otras materias por el conocimiento sobre la lengua y la cultura mapuche, por ejemplo los cambios de estación, números, colores, animales y plantas. Los carteles que cumplen una función informativa se encuentran en español, por lo que nos proponemos hacer un análisis sobre la función que cumple el mapuzungun en estos textos, si se trata de un lugar reivindicativo o de subordinación al castellano.



Figura 1. Cartelera de bienvenida con motivo de la llegada de la primavera en la EIB n° 151 de Aguada de Guerra, donde se puede leer “Kume akukonpaymun” (Bienvenidos) en mapuzungun.

UNIDAD	NUMEROS	RANTUN (CONT)
0 = WALL		
1 = KIÑE	10 = MARI	100 = PATAKA
2 = EPU	20 = EPU MARI	200 = EPU PATAKA
3 = CLA	30 = CLA MARI	300 = CLA PATAKA
4 = MELI	40 = MELI MARI	400 = MELI PATAKA
5 = KECHU	50 = KECHU MARI	500 = KECHU PATAKA
6 = KAYU	60 = KAYU MARI	600 = KAYU PATAKA
7 = REGLE	70 = REGLE MARI	700 = REGLE PATAKA
8 = PURRA	80 = PURRA MARI	800 = PURRA PATAKA
9 = AILLA	90 = AILLA MARI	900 = AILLA PATAKA
		1.000 = guarranco

Figura 2. Cartelera con números en mapuzungun según unidad, decenas y centenas en la EIB n° 209 de Comicó.

4. Prácticas educativas en pos del mantenimiento y revitalización del mapuzungun

4.1. Incorporación de la modalidad EIB en espacios formales de enseñanza y aprendizaje

En la Línea Sur se observan actualmente una serie de prácticas educativas en pos del mantenimiento y revitalización del mapuzungun y la cultura mapuche, promovidas por colectivos de la sociedad civil autoidentificados que procuran la educación autónoma o a través de la implementación de la transversalidad intercultural en escuelas primarias públicas. Estas últimas acciones, iniciadas en la provincia hacia la década de 1990, parten de demandas originadas de manera multicausal. En el ámbito educativo formal, los reclamos visibilizados en la Ley Integral del Indígena de Río Negro n° 2287/88 facultaron la posibilidad de enseñar la lengua y cultura mapuche en las escuelas primarias rurales que lo demandaran. Esto dio lugar, años más tarde, a las incorporaciones de cargos de maestros interculturales y artesanos a las plantas docentes desde 2003. Actualmente, la modalidad está vigente en 11 establecimientos de nivel inicial y primario. Las clases de mapuzungun y artesanía se enseñan en contraturno, pero se espera que los contenidos abordados por los maestros de grado también incluyan una perspectiva intercultural.

Según lo establece la Ley Nacional de Educación n° 26.206, sancionada en 2006, esta modalidad garantiza el derecho constitucional de los pueblos indígenas a una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica. Esta ley establece que el Estado debe crear mecanismos de diálogo y articulación entre referentes indígenas y el Ministerio, garantizar la formación de los maestros interculturales, impulsar proyectos de investigación en sociocultural y lingüística que permitan delinear contenidos o reformas curriculares acordes, promover la participación de los pueblos indígenas en instancias de planificación y propiciar la construcción de modelos educativos propios de los pueblos originarios. Por su parte, la Ley Orgánica de Educación de la Provincia de Río Negro n° 4819 sancionada en 2012 establece el funcionamiento de la modalidad EIB en sus artículos n° 60 al 64 en todos los niveles educativos. Este documento concibe a la interculturalidad como una “construcción política y ética que promueve, a través del diálogo, una nueva relación de respeto e igualdad entre los pueblos

originarios y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes” y, si bien incorpora a las comunidades migrantes, dentro de sus objetivos se resaltan las acciones tendientes a expandir y profundizar políticas públicas con el pueblo Mapuche-Tehuelche de acuerdo con la Constitución Nacional y la Constitución Provincial. Dentro de sus objetivos también se encuentran aportar propuestas curriculares desde una perspectiva intercultural, preservar las pautas culturales e históricas de los pueblos, entre ellos sus lenguas, e incorporar la participación de los pueblos indígenas y migrantes a través de sus autoridades y dirigentes.

Siguiendo lo instituido por la LNE, en 2010 el Ministerio de Educación Provincial actualizó el acuerdo de trabajo con el Co.De.Ci y definió las funciones del equipo de EIB del Co.De.Ci. El Coordinador General por ejemplo debe mantener un diálogo permanente entre los Sub Coordinadores zonales y el referente de EIB del Ministerio. Los Sub Coordinadores zonales deben visitar las escuelas frecuentemente con el fin de articular planes de trabajo con los directivos y maestros de las instituciones. No obstante, este documento no especifica qué tipo de interculturalidad se abordará en la escuela, qué materiales se utilizarán, ni instala pautas de trabajo para los docentes. Algo similar ocurre con el currículum del nivel primario que aún no contempla esta modalidad, por lo tanto no hay lineamientos claros sobre cómo adecuar una mirada intercultural a los saberes. Tampoco se ha reglamentado el funcionamiento de la modalidad EIB, ni se ha desarrollado un trayecto formativo para los equipos docentes ni para los maestros interculturales y de artesanías, por lo que la formación en este campo queda a discreción de la institución o del interés de los y las docentes.

En el área analizada en este proyecto, la Escuela Hogar n° 151 de Aguada de Guerra se incluyó en la modalidad EIB en el año 2014 (Resolución n° 2310 Consejo Provincial de Educación) y en 2019 se incorporó el nivel inicial. También en 2019 se sumó la Escuela Primaria n° 209 de Comicó. Estas incorporaciones han sido un territorio de conflictos y tensiones que pusieron en evidencia las dificultades para su implementación. En el caso de la escuela n° 151, el pedido fue realizado por miembros de la comunidad mapuche *Lof Ce Kúme Mapu* del paraje, quienes tuvieron que realizar gestiones durante seis años ante el Ministerio, además de hacer un trabajo de concientización y solicitar avales de los vecinos, para que efectivamente la escuela sea intercultural. El apoyarse en

el *kimün* (conocimiento) y el *feyentun* (creencia) mapuche ha sido lo que le permitió también a estos actores sostener este reclamo. Una de las impulsoras de la gestión de este proyecto comentó el proceso multinivel que finalmente condujo al logro de la demanda:

“Yo presentaba el proyecto y me decían que estaba todo bien. Después iba a Viedma a Educación y me decían “no, no está todo bien” y tenía que revisar de nuevo y volver a entregar. Entonces yo nunca dejé, sino que insistí (...) porque a través de los pewma [sueño], yo veía como un escritorio con papeles blanco y que delante estaban los niños, pero como la cultura occidental nos ha traspasado tanto, yo decía que estaba bien mi püllü [espíritu]. No conocía que era un perimontu [visión] o un pewma. No me daba cuenta que era como una premonición lo que yo veía. Y bueno hasta que después insistimos y los papeles iban y venían. Los coordinadores [de EIB] iban y venían hasta que después de seis años nos llamaron para hacer una reunión porque iba bien el proyecto. Pero tenía que hacer una encuesta, ir casa por casa. Y lo aprobaron, todos estuvieron de acuerdo. Y ahí hicieron nuestro nombramiento (...) Empezamos con los chicos, era una cosa tan linda hablar de nuestra cultura en el aula, por ellos traen la cultura de la casa, Ellos traen la medicina, todo de la casa. En mapuzungun empezamos a recolectar palabras sueltas, que les decían los abuelos. Y en este trayecto te sentís acompañada, por los pewma.” (EN, comunicación personal, Aguada de Guerra, 2019).

Allanar estos caminos burocráticos posibilitaron que cinco años después, la escuela n° 209 de Comicó siguiera el mismo camino. En el 2016 se realizó en el paraje una encuesta a los vecinos para pensar el interés en la modalidad y muchos expresaron su preocupación por qué sucedería con la lengua una vez que los hablantes mayores ya no estuvieran. Esto impulsó al equipo directivo y la comunidad mapuche *Zungun Curra Tañi Puche* a realizar el reclamo para que dos años después el Consejo Provincial de Educación designara a la maestra intercultural y a la maestra de artesanías a través de la resolución n° 2869. Según describen las consultantes, este reclamo surge por el interés de revitalizar la lengua y la preocupación de los docentes y vecinos por la situación de amenaza en la que se encuentra el mapuzungun. Este proceso posibilitó reuniones entre la comunidad, los vecinos y la escuela generando un nuevo espacio de socialización lingüística y una validación del conocimiento mapuche acompañado de un proceso de autoafirmación identitaria por parte de los miembros de la comunidad.

Actualmente, hemos registrado el acto de inauguración de la modalidad intercultural bilingüe de Comicó y el acto del 12 de Octubre organizado por la escuela de Aguada de Guerra de los

cuales participaron autoridades y alumnos de ambos establecimientos. Estas jornadas dan lugar a la ejecución de discursos trabajados en clase con las docentes tales como el *pentukun* (protocolo de presentación mapuche), además de otras prácticas propias del protocolo de presentación mapuche. En el caso de Aguada de Guerra, el acto comenzó con un *gillipun* (rogativa) dirigido por la maestra intercultural. Estas prácticas se entrelazan con la vida tradicional de las escuelas de la Línea Sur y dejan ver las estrategias implementadas para la adquisición de la lengua pre-existente. En la observación de clases y talleres en ambas escuelas apreciamos que el *kimün* mapuche se enseña de manera transversal a los contenidos escolares, mientras que en contraturno se dictan los talleres de lengua, cultura y artesanía. Los contenidos son seleccionados por las docentes y quedan plasmados en las planificaciones. Por tratarse de un ámbito educativo formal, las docentes interculturales también abordan temáticas vinculadas a los lineamientos propuestos por el Programa Nacional de Educación Sexual Integral anclados en las prácticas mapuche.

4.2. Observación participante en espacios no formales de enseñanza y aprendizaje

Los proyectos autónomos de enseñanza y aprendizaje de la lengua colaboran con la revitalización lingüística y cultural a la vez que posibilitan la visibilización del mapuzungun en nuevos espacios de socialización. Si bien, como ya mencionamos, desde finales de 1880 en adelante las comunidades mapuche de la zona han llevado adelante distintas experiencias en pos de recuperar la lengua y la cultura, nos centraremos aquí en las experiencias llevadas a cabo en Los Menucos por la comunidad *Nanko Newen*. Esta organización realiza el *Wiñoy Tripantu* desde el año 2014 en el paraje Sierra Negra a 15 km de Los Menucos en un espacio territorial donde hasta el año 1984 se realizó el *kamarikun* (ceremonia espiritual anual). Muchos de los nietos o bisnietos de las personas que levantaron el *kamarikum* en ese lugar, participan actualmente en esta organización, lo cual lleva a sus miembros a objetivar las prácticas de transmisión que los colocan en una línea genealógica y comunitaria mapuche (Kropff 2009). De este modo, realizar el *Wiñoy Tripantu* posibilitó que se generaran y consolidaran vínculos con organizaciones y comunidades de la zona.

Esta comunidad ha realizado numerosas actividades tales como talleres de *wizun* (cerámica) mapuche, presentaciones de libros, exposiciones en el museo local, dos *trawn* (encuentro) en la laguna Nge Luan de Maquinchao, del que participaron comunidades de Jacobacci, Maquinchao, Sierra Colorada, Viedma y Bariloche, además de numerosas visitas a las escuelas de la localidad para charlas relacionadas con el *Wiñoy Tripantu* y el 12 de Octubre. En los años 2017 y 2018 la comunidad realizó ante las autoridades educativas de las escuelas primarias n° 49 y n° 292 un pedido para que en el acto del día de la bandera se les permita a dos estudiantes de cuarto grado presentar la *Wenufoye* (bandera mapuche). El reclamo, que surgió de parte de los *pichikeche* (niños) de la organización y fue acompañado por sus familias, sentó un precedente en la región, ya que tuvieron que intervenir tanto la supervisora de nivel primario como los consejeros del Co.De.Ci para que este pedido fuera efectivo. Estos eventos se sumaron a la larga lista de actos de este tipo que se vienen realizando en toda la provincia en los últimos años (ver por ejemplo Noticiasveintitres, 2018).

En este marco, la comunidad realiza encuentros desde el año 2016 para enseñar y aprender la lengua, con algunas discontinuidades, poniendo especial énfasis en el *gillipun* (rogativa), el cual reconocen como una necesidad desde lo espiritual. Las pausas de este espacio en particular tienen que ver con la falta de un lugar físico y con las relaciones políticas entre la comunidad y el municipio local. Según uno de nuestros consultantes, en los últimos años estos vínculos se vieron afectados por un lado por la imagen del pueblo mapuche en los medios masivos de comunicación y por otro por la interpelación que esta comunidad generó a las instituciones locales. Estas iniciativas, generadas y manejadas por las propias comunidades lingüísticas, constituyen un proyecto de revitalización lingüística con base en la comunidad (Grenoble y Whaley 2006), es decir que no se circunscriben al ámbito áulico. La comunidad se focaliza en los dominios del uso lingüístico y pretende la preservar las lenguas en peligro a través de actividades comunitarias llevadas a cabo en el paraje Sierra Negra, como las mencionadas rogativas. La comunidad está compuesta por grupos de neo hablantes, o hablantes incipientes, aprendices de esta lengua en peligro, quienes independientemente del grado de fluidez que manejan en la L2 se encuentran haciendo un trabajo consciente por aprender la lengua de forma autodidacta, participando de internados lingüísticos o de otros trayectos formativos vinculados a

la temática, ya que no quedan en esta comunidad hablantes fluidos o semi-hablantes que puedan oficiarse de enseñantes.

5. Conclusiones

Hemos expuesto en esta comunicación los objetivos propuestos para nuestro trabajo de investigación, y los avances alcanzados en estos siete meses de trabajo. Nuestro objetivo principal es contribuir al conocimiento de las dinámicas de revitalización lingüística en la enseñanza y el aprendizaje, formales y autónomos, del mapuzungun.

Pretendemos profundizar nuestro trabajo con los hablantes y con aquellas personas que aprendieron la lengua de forma autodidacta. Nos interesa seguir una línea de investigación colaborativa, donde los participantes de esta investigación sean protagonistas de su propio proceso desde una perspectiva intercultural crítica. De esta manera, podremos identificar prácticas que favorecen la permanencia, reproducción y ampliación de la comunidad de hablantes y la generación de neohablantes. El análisis en torno al paisaje lingüístico urbano e institucional nos permitirá observar las políticas lingüísticas locales, ya sean estatales o autónomas, y los proyectos lingüísticos que llevan adelante estos grupos. Los estudios sobre paisaje lingüístico datan del año 1997 y no hemos hallado bibliografía relacionada al tema en nuestra región, por lo que el análisis de estos conceptos aporta a un campo de vacancia.

Por último, en las intervenciones observadas se realizarán análisis micro-lingüísticos tendientes a identificar elementos tradicionales o innovadores en el mapuzungun hablado en estos espacios de la región. Esto nos permitirá reconocer cómo algunos elementos del uso lingüístico pueden constituir indicadores vinculados con la variación dialectal, el grado de competencia, las trayectorias biográfico-familiares y la pertenencia a redes y comunidades de práctica de los participantes en la investigación.

Esperamos que nuestro trabajo permita delinear horizontes filosóficos desde el interior de las comunidades para la configuración de nuevos sujetos sociales, para así alejarnos del multiculturalismo acrítico que muchas veces se refleja en propuestas editoriales o en actos escolares. La negación de la diversidad y de la colonialidad en la que aún vivimos debilitarían el análisis que pretendemos llevar a

cabo en cuanto a qué modelos de interculturalidad se transmite en las EIB y al interior de los grupos autónomos de enseñanza aprendizaje del mapuzungun.

Corpus documental

Ley Integral del Indígena n° 2287 (1988). Legislatura de la Provincia de Río Negro.
<https://www.legisrn.gov.ar/L/L02287.html>

Ley Nacional de Educación n° 26.206 (2006). Ministerio de Educación de la Nación.
<https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley-de-educ-nac-58ac89392ea4c.pdf>

Ley Orgánica de Educación Provincial n° 4819/12 (2012). Legislatura de la Provincia de Río Negro.
https://ifdbariloche-rng.infod.edu.ar/sitio/upload/Ley_4819_LEY_ORG%C1NICA_DE_EDUCACI%D3N_DE_LA_PROVINCIA_DE_R%CDO_NEGRO_1.pdf

Noticias veintitrés

2018 “Alumno recibió la bandera mapuche el 20 de Junio”.

<https://noticiasveintitres.com/2018/06/25/los-menucos-alumno-recibio-la-bandera-mapuche-el-20-de-junio/>

Resolución n° 3089-10 (2010). Consejo Provincial de Educación. Río Negro
<http://www.unterseccionalroca.org.ar/imagenes/documentos/leg/Resolucion%203089-10%20%28EIB%29.pdf>

Resolución n° 2310 (2014). Consejo Provincial de Educación . Río Negro.

Resolución n° 2869 (2019). Consejo Provincial de Educación. Río Negro.

Bibliografía

Albizu Echechipia, L.

2015 *Análisis del paisaje lingüístico en un centro de educación secundaria: un camino hacia la aceptación de la diversidad lingüística*. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad Pública de Navarra.

Crystal, D.

2001 *La muerte de las lenguas*. Cambridge University Press. Madrid.

Dietz, G.

2012 Reflexividad y diálogo en etnografía colaborativa: el acompañamiento etnográfico de una institución educativa "intercultural" mexicana. *Revista de Antropología Social*, 21: 63-91.

- Dorian, N.
1982 Defining the speech community to include its working margins. En *Sociolinguistic variation in speech communities*, S. Romaine ed., pp. 25-33. Edward Arnold. Londres.
- Duranti, A.
2000 *Antropología Lingüística*. Cambridge University Press. Madrid.
- Dwyer, A. M.
2007 Ética y aspectos prácticos del trabajo de campo cooperativo. En *Bases de la documentación lingüística*, J. Haviland, J. y J. A. Flores Farfán coords., pp. 49-90. INALI. México.
- Grenoble, L. y L. Whaley
2006 Models for revitalization, en *Saving Languages. An introduction to language revitalization*, pp. 50-68. Cambridge University Press. Cambridge.
- Grinevald C. y M. Bert
2011 Speakers and communities. En *The Cambridge handbook of endangered languages*, P. K. Austin y J. Sallabank eds., pp. 45-65. Cambridge University Press. Cambridge.
- Hammersley, M. y P. Atkinson
1994 *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós. Barcelona.
- Haviland, J. y J. A. Flores Farfán (coords.)
2007 *Bases de la documentación lingüística*. INALI. México.
- Hernández Campoy, J. M. y M. Almeida
2005 *Metodología de la investigación sociolingüística*. Comares. Málaga.
- Kropff, L.
2009 Jóvenes mapuche en recuperaciones territoriales contemporáneas: la posición etaria entre la genealogía familiar y la genealogía política. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.
- Landry, R. y R. Bourhis
1997 Linguistic landscape and ethnolinguistic vitality: An empirical study. *Journal of Language and Social Psychology*, 16 (1): 23-49.
- Malvestitti, M.
2003 *La variedad mapuche de la Línea Sur. Aspectos lingüísticos y dialectológicos*. IA-SeD, UNLPam. Santa Rosa. Edición en CD.
- Orden, M. E.
2017 *Descripción de la lengua gñn̄n a iajüch*. Doctorado en Letras, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, ms.
- Orden, M. E. y M. Malvestitti
2012 Dos lenguas en diálogo en Norpatagonia. Aportes al estudio de los procesos de contacto gramatical y arealidad en gñn̄n a iajüch y mapuzungun. *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, 10 (1): 1-18.
- Pérez, P.
2016 *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central, 1878-1941*. Prometeo. Buenos Aires.

Rappaport, J. y A. Ramos Pacho

2005 Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. *Historia crítica*, 29: 39-62.

Sherzer, J. y R. Darnell

2002 [1972] Guía para el estudio etnográfico del habla en uso. En *Etnografía del habla. Textos fundacionales*, L. Golluscio ed., pp. 165-188. EUDEBA. Buenos Aires.

LA ENCRUCIJADA Y LA PROMESA DE INTERCULTURALIDAD: REFLEXIONES SOBRE LA PRESENTACIÓN DE LA WENUFOYE

María Marta Quintana¹
Eva Muzzopappa¹
y
Mercedes Barros¹

Resumen

En los actos escolares en Bariloche, en los últimos años, el tradicional ritual de la promesa a la bandera argentina del 20 de junio se vio alterado ante la presentación de la bandera de la Nación Mapuche, Wenufoye. Tomando en consideración ese gesto de presentación de la bandera mapuche junto a la argentina, se reflexiona respecto de lo que podemos denominar la promesa de la interculturalidad y las políticas de inclusión y reconocimiento indígena.

Palabras clave: archivo - promesa a la bandera – Wenufoye - interculturalidad

1. Introducción

“La interculturalidad se hace bandera”
Colectivo al Margen, 19 de junio 2019

Los últimos 20 de junio, fecha en que se homenajea a la bandera argentina y se conmemora el fallecimiento de su creador, Manuel Belgrano, niñas y niños de cuarto grado de algunas escuelas públicas de Bariloche/Furilofche han sido protagonistas de un acto escolar poco común. La tradicional “promesa a la bandera”, una de las ceremonias más importantes y a la vez más anquilosadas del trayec-

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina.
mariamarta.quintana@gmail.com, eva.muzzopappa@gmail.com,
mercedesbarros@gmail.com.

to educativo primario, ha sido acompañada por la presentación de la bandera de la Nación Mapuche: *Wenufoye*.

En efecto, como resultado de una demanda formulada por niños/as y familias mapuche de diferentes escuelas de la ciudad, el tradicional acto, en el que las y los pequeños son convocados a comprometerse con los valores de la argentinidad y a prometer lealtad al país, resulta en cierto sentido modificado por la presencia de la *Wenufoye*. No obstante, la inclusión del símbolo mapuche en ese acto escolar, no ocurre sin tensiones y negociaciones previas al interior de las comunidades educativas.² Pues, para que ello tenga lugar, es preciso dar curso a un proceso de solicitud que sigue, habitualmente, una trayectoria similar. Al pedido elevado por las chicas y chicos ante la dirección de la escuela correspondiente, le siguen, unas semanas previas al acto, una serie de reuniones de madres y padres y de talleres donde se da tratamiento al pedido y se difunden, entre las y los integrantes de la escuela en cuestión, algunas nociones propias de la cultura mapuche en general y de la *Wenufoye* en particular.³ Solo ulteriormente, es decir, como corolario de este recorrido, podrá tener lugar el *pentukun* (presentación) en la celebración del 20 de junio, el cual consiste en que un/a niña/o, luego de que hayan ingresado la bandera nacional y la provincial, se incorpore al acto portando la bandera mapuche.

Ahora bien, la proliferación de solicitudes en distintas escuelas de la ciudad, y por ende la repetición de la presentación de la *Wenufoye* año a año, no han pasado desapercibidas en un contexto local que viene siendo escenario de debates -y combates- en torno a la necesidad de políticas de inclusión y reconocimiento. Incluso, durante 2019, el acto de la “promesa a la bandera” -y la presentación de la bandera mapuche en ese marco institucional-, cobró una amplia repercusión mediática, en una coyuntura de fuerte ofensiva estatal -bajo el gobierno de la Alianza Cambiemos- a las comunidades

² Al respecto, afirma Yanina Llancaqueo, integrante de la organización Pu Pichike Choike que acompaña los pedidos de las familias: “A lo largo de estos años nos ha tocado acompañar varias veces este proceso y lo que hemos visto es que algunas escuelas lo valoran mucho, y se ven enriquecidas con este proceso, y otras tienen cierta resistencia a que se presente la bandera mapuche”. Véase “La interculturalidad se hace bandera”, Colectivo al Margen, <https://almargen.org.ar/2019/06/19/la-interculturalidad-se-hace-bandera/>.

³ En algunas escuelas la apertura es notoria y el pedido se realiza ya con cierta naturalidad, mientras que en otras ocasiones el pedido pone en tensión a la dirección de la escuela o a la comunidad de madres y padres. No obstante, más allá de las distintas situaciones, el apoyo de Pu Pichike Choike suele ser crucial ya que no sólo acompaña la solicitud sino que la organización presta también colaboración en la realización de los talleres para la comunidad escolar. Sobre el proceso de esta presentación y el acompañamiento que se hace a las niñas y niños desde la organización, ver Pell Richards y Santisteban (2018).

mapuche.⁴ Al amparo entonces de esas contiendas, y de ciertas instancias positivas concretas, como la sanción de la ordenanza municipal que declara a Bariloche Municipio Intercultural,⁵ y de otras políticas focalizadas en la inclusión y reconocimiento de la diversidad, es que la demanda escolar por la incorporación de la *Wenufoye* legitima su aparición y se inscribe en el reclamo por una “verdadera” convivencia intercultural.

De ahí que, tomando en consideración ese gesto -de presentación de la bandera mapuche junto a la argentina-, nos interesa reflexionar sobre lo que podemos denominar *la promesa de la interculturalidad* y las políticas de inclusión y reconocimiento indígena. Pues dicha iniciativa, que a primera vista no parecería desentonar con una idea de inclusión más bien propia del multiculturalismo -donde cada diferencia es incluida como tal en un “mosaico cultural” pero sin alterar las reglas de convivencia impuestas por una única diferencia-, abre una serie de interrogantes que quisiéramos abordar en este lugar: ¿cómo disputar al Estado-nación desde la demanda de interculturalidad sin replicar prácticas que si bien anhelan la pluralidad pueden llegar a reproducir la unicidad-universalidad? En otras palabras, ¿cómo evitar el efecto reflejo y las implicancias que conlleva la presentación de la *Wenufoye* en el día de “la promesa a la bandera” argentina y la fidelidad a *una* nación? ¿Cómo no quedar en la encrucijada de las reglas propias de ese Estado-nación a la hora del reconocimiento de la diferencia/alteridad? ¿Se trata, en efecto, de la inclusión de temporalidades heterogéneas en el discurso y la pedagogía nacional? Y si así fuera, ¿qué implicancias conlleva esto en términos de reconocimiento de una heterogeneidad real, ni vacía ni utópica, y de reconfiguración de la experiencia comunitaria?

En lo que sigue, en primer lugar, reconstruimos brevemente la genealogía de la jura/promesa a la bandera en la escuela primaria, en tanto aspecto de una *pedagogía nacional* (Bhabha 2002) y configuración de *una* identidad argentina y *un* pueblo homogéneo en un

⁴ Nos referimos en particular al asesinato de Rafael Nahuel en el marco de los reclamos de la *lof Lafken Winkul Mapu*, y a diversas situaciones de represión y hostigamiento por parte de las fuerzas de seguridad provinciales y nacionales a las comunidades de la zona, a las cuales pertenecen algunas/os de las/os niñas/os que hacen su solicitud de presentar la *Wenufoye* en el acto escolar de “el día de la bandera”.

⁵ Si bien el artículo 210 de la Carta Orgánica Municipal sancionada el 4 de enero de 2007 reconoce la preexistencia del Pueblo Mapuche -y de otros pueblos originarios de la región- en conformidad con la normativa nacional vigente en materia indígena, fue el 18 de junio de 2015 que se sancionó la Ordenanza 2641-CM-15 que reconoce a la Municipalidad de San Carlos de Bariloche como Municipio Intercultural. Para más información, véase <https://concejobariloche.gov.ar/index.php/informacion-institucional/bariloche-municipio-intercultural>.

continuum temporal. Luego, presuponiendo la existencia (y consistencia) de un archivo de la Nación, conformado por una historia oficial, un himno, documentos, rituales, símbolos patrios -entre ellos, la bandera celeste y blanca-, interesa interrogar las implicancias de la presentación de la *Wenufoye* en la clave de una interrupción, e incluso, de una disrupción, de tal archivo. Por último, sopesando argumentos en torno de la interculturalidad y el multiculturalismo, nos proponemos arriesgar una interpretación sobre los efectos subjetivos que produce la visibilización/presentación de la *Wenufoye* en el espacio escolar, y sobre los modos a través de los cuales la interculturalidad se torna una práctica capaz de reconfigurar el espacio y el régimen de lo que se puede hacer, ver y nombrar (Rancière 2006).

2. La jura/promesa a la bandera en la escuela y el tiempo de una Nación

En Argentina, la ceremonia de jura a la bandera en los contextos escolares se introdujo en el año 1908, según la circular del Consejo de Educación n° 17.⁶ Esta ceremonia fue parte de una serie de medidas atinentes a una “educación patriótica” (Escudé 1990), en función de la cual se recuperaron símbolos, héroes y fechas específicas. Esta “educación” había sido diseñada para hacer frente al flujo inmigratorio iniciado en el siglo XIX, y había adquirido la modalidad de los “nacionalismos oficiales” de Europa, que resaltaba fechas y próceres e incluía la educación como un modo de “estirar la piel de la nación, escasa y estrecha” al conjunto de la población (Anderson 1993: 127). En nuestro país, este modelo pretendió extender aquel núcleo de “nacionalidad” a las/os sujetos de esas oleadas inmigratorias.

Al repasar las políticas educativas del período inmediatamente anterior, Escudé (1990) señala que ya en 1888 un decreto establecía que en primero y segundo grado se dedicaran seis horas semanales a la historia argentina. Asimismo menciona otro de 1899, que estipulaba que la historia y la geografía del país fueran enseñadas exclusivamente por ciudadanos argentinos y el castellano por nativos de la lengua. Pero el que más nos interesa, es un decreto de 1902, según el cual todas las escuelas tenían la obligación de exhibir la bandera y el escudo nacional.

⁶ Véase, Consejo Nacional de Educación (1911) *Jura de la bandera*. Talleres de la Casa Jacobo Peuser. Buenos Aires.

En el año 1908, el Consejo Nacional de Educación asume una nueva administración presidida por José María Ramos Mejía, con la finalidad de generar reformas de la “educación patriótica”, lo que constituía un “proyecto positivista de ingeniería cultural” (Escudé 1990) para la construcción de una Nación. La política en ese sentido fue tan intensa como amplia. No obstante, aquí nos limitamos a destacar la importancia del establecimiento de un calendario escolar pleno de “conmemoraciones”, en el cual se incluye un saludo a la bandera, que será de carácter diario y cotidiano, y una jura a la bandera, inicialmente planificada para el 24 de mayo. A partir de entonces y hasta 1912, se introducen los elementos “patrióticos” en los actos escolares, muchos de los cuales todavía subsisten: la “Semana de mayo”; las distintas formas de homenaje a la bandera argentina; la obligatoriedad del conocimiento del Himno Nacional; la conmemoración de los héroes que enfrentaron las invasiones inglesas; el “Día de los muertos por la Patria”, entre otros (Escudé 1990). Si bien muchas de las iniciativas de Ramos Mejía fueron eliminadas, otras continúan vigentes, junto con iniciativas incorporadas posteriormente al calendario escolar como es el caso del Día de la Bandera.⁷ Luego, lo que interesa destacar es que todas esas acciones configuran una temporalidad patriótica, nacional, en la que la bandera resulta central. Y aunque esas prácticas educativas se han ido alterando con el paso del tiempo,⁸ guardan las huellas de una ingeniería cívica solidaria de ciertos regímenes de historicidad y, más aún, de la Historia como discurso y dominio político.

Como ha señalado Dussel (2004), gran parte de la política educativa que se inició en el siglo XIX y profundizó en el transcurso del siglo pasado, y a partir de la cual se configuró el sistema escolar argentino tal como lo conocemos hoy, estuvo signada por un fuerte ímpetu homogeneizador que deliberadamente marginó del ámbito educativo la existencia de las diferencias sociales, culturales y religiosas, convirtiéndolas para ello en amenazas y/o deficiencias. En

⁷ El 20 de junio fue declarado Día de la Bandera en 1937, tras el decreto de Agustín P. Justo, luego convertido en ley 12.361/38. Ver decreto en *El Monitor de la Educación Común*, Vol. LVI, n.º 775, julio de 1937, p. 160.

⁸ Entre estas “alteraciones” deben incluirse desde cambios en la fecha del ritual hasta la carga simbólica atribuida a la bandera en diferentes períodos históricos (que incluyen tanto dictaduras como gobiernos democráticos) e inclusive la fórmula del juramento, que pasó a ser “promesa” en 1950. Inicialmente se preguntaba a las/os niñas/os *¿prometéis lo que esté en las medidas de vuestras fuerzas que la Bandera Argentina flamee por siempre sobre nuestras murallas y fortalezas, en lo alto de los mástiles de nuestras naves y a la cabeza de nuestras legiones y para que el honor sea su aliento, la gloria su aureola, la justicia su empresa?* La federalización de la educación en la década de 1990 hizo que este protocolo tuviera múltiples variaciones, en la actualidad la pregunta apunta a destacar los “valores cívicos”.

los territorios nacionales del sur el proyecto nacionalizador adquirió un perfil específico que conjugaba el esfuerzo educativo con el avance sobre los territorios “conquistados”.⁹ Escasas y con grandes precariedades, las escuelas del territorio nacional de Río Negro reprodujeron un discurso centralista que perseguía la “asimilación” de las y los indígenas. Éstos eran ubicados en una jerarquía cultural y pedagógica que, tal como señala Assaneo “deslizaba a explicaciones biologicistas que tomaban el desarrollo intelectual como un rasgo genético de ciertas poblaciones y caracterizan como deficiente la diferencia” (Assaneo 2018: 81). Por consiguiente, las prácticas de la “educación patriótica” de comienzos del siglo XX, que primeramente tuvieron como destinataria a la inmigración, luego fueron extendiéndose hacia quienes habrían quedado fuera de la Historia, de la Modernidad, de la Nación (todas con mayúsculas). De ahí que resulten centrales para la conformación de un sujeto nacional y de una misma comunidad imaginada como occidental, blanca, desarrollada, y asimismo para el establecimiento de un tiempo *uno* -y no múltiple-, homogéneo, pedagógico y patriótico, y de un archivo *-instituyente* de la Nación.

3. La irrupción en/la interrupción del archivo: la *Wenufoye* en el espacio escolar

“No hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera.”

Jacques Derrida

Como afirma Rufer (2016), no hay Estado -y agreguemos, Nación- sin “sus” archivos que lo legitimen y le den plena existencia en el continuum temporal.¹⁰ De esos archivos depende, además, la configuración de sujetos y ciudadanos; puesto que “una noción de comunidad tiene que ser creada por el estado, (...) una “comunidad de

⁹ En 1908, el ministro de Obras Públicas y Agricultura, Ezequiel Ramos Mexia, impulsa la promulgación de la ley de *Fomento de Territorios Nacionales*, dando cuenta de la vinculación estrecha que existió entre la política territorial y educativa, durante las primeras décadas del siglo XX, y del esfuerzo por la “argentinización” de estos espacios (Zaidenberg 2013: 184).

¹⁰ Tal como señala Rufer, el proceso que sustenta al Estado y la Nación se produce a partir de las operaciones particulares de la historiografía decimonónica europea. La centralidad otorgada al documento permite, en esta operación, borrar el interrogante genealógico, desgajándolo de la idea de “producción” o de agente productor, para pasar a ser meramente herramienta de producción (Hertog en Rufer 2016: 164). Así, también es borrada la “firma del archivero”, según la expresión de Derrida (1997), lo que permite erigir al archivo como fundamento del orden, como verdad y, finalmente, como Historia.

tiempo” en la que el archivo cumple una función basal: instalar la noción de que es un tiempo vacío y homogéneo *que nos pertenece a todos*” (Rufer 2016: 168, resaltado en el original). Visto de este modo, en cada acto escolar de “promesa a la bandera” se reactualiza el archivo y se performa ese tiempo vacío y homogéneo. En función de ello, se nombran y recuperan las hazañas de los próceres, se narran historias pintorescas sobre los orígenes del celeste y blanco, y se activa una economía afectiva que se manifiesta en la emoción que provoca por igual a madres/padres, maestras/os y niñas/os. Pues esa afectividad vehiculiza una *identificación* permanente con ese *destino* en común que, como bien señala Bhabha (2007), debe ser continuamente repetida y escenificada para lograr la unidad de la comunidad. Sin embargo, como también advierte este autor, esto significa que la repetición, siempre en el marco de una pedagogía nacional, de *performances* vinculadas con la fidelidad a *una* Nación, conlleva (en tanto iteración) la posibilidad de su fracaso, en la medida en que esa fidelidad nunca queda lo suficientemente asegurada.

En ese sentido, a la vez que *dice*, el archivo también (re)produce silencios. Por eso, Rufer pregunta: “[p]or quiénes y para quiénes habla el archivo, qué miradas legitima, qué cuerpos acalla, qué códigos de valor sobre los cuerpos invisibiliza, para qué secretos perdurables trabaja y sobre qué silencios descansa su reproducción meticulosa” (Rufer 2016: 169). No obstante, ello implica reconocer que el archivo del Estado-nación (y su correlato de tiempo vacío y homogéneo) es afectado por una *ambivalencia* constitutiva. Como destaca este mismo autor, con insoslayable deuda derrideana, existe una doble pulsión en la formación misma del archivo: permanecer y destruir, retener y silenciar. De ahí que, en sus palabras,

“(…) *puede ser guardián de la memoria, pero también puede ser su alter ego más traicionero; ocultando en lo que permanece como fuerza, todo aquello que fue hecho fracasar, lo que ha tenido que ser silenciado, lo que fue preciso excluir de las muertes que nos pertenecen (y que nos pesan)*” (Rufer 2016: 166).

El archivo resulta entonces asediado y acosado por espectros que amenazan, en tanto su *exterior constitutivo*, con retornar y provocar una insurrección o insubordinación.

Precisamente, ese carácter ambivalente del archivo, que se esconde en su insistencia y perdurabilidad pero también en el *mal* que lo asedia, es lo que se deja ver en los gestos rutinarios y a la vez impensados que ocurren en el acto de nombrar a las y los niños que prometen a la bandera y reciben su medalla o mención. Estamos

pensando, por ejemplo, en cómo puede volverse audible el silenciamiento y visible la condición heterogénea (impropia) del pueblo-uno en el repaso habitual de un listado de apellidos de distintas procedencias, entre ellos mapuche. Pero además, la exhibición de la *Wenufoye* en ese mismo acto escolar radicaliza la ambivalencia, y por ende la posibilidad de fracaso del archivo -de su autoridad y carácter *conservador*-, considerando que la acción de portar y homenajear una bandera *otra* (de la argentina), indígena, interrumpe y pone en cuestión al archivo mismo. Pues a la vez que desoculta la ambivalencia constitutiva de éste, el símbolo mapuche introduce una heterogeneidad temporal, y por lo tanto política, que altera el reparto de lo sensible y la intersección entre los órdenes coloniales y nacionales generalmente soslayados en el ámbito educativo.

En efecto, la *Wenufoye* politiza el acto escolar mismo, en tanto refigura el espacio y el régimen de lo que se puede hacer, ver y nombrar. Así, los otrora “ruidos” ininteligibles y las imágenes y ontologías -espectrales- que acechan al archivo estatal adquieren una nueva entidad/materialidad como consecuencia de su aparición. Precisamente, esto hace posible que en el repaso habitual de una lista de apellidos ahora puedan ser escuchados y registrados quienes reivindican otro origen, otra cultura, otra memoria y otro presente, que no solo merece ser visibilizado sino, más fundamentalmente, reconocido. No obstante, ambas dimensiones, esto es, reconocer y visibilizar, necesitan ser distinguidas; porque mientras el reconocimiento implica otorgar legitimidad, la visibilización no necesariamente. Aquí, creemos, radica el mayor desafío de la presentación de la bandera mapuche en el ámbito escolar: en lograr que el devenir de ese símbolo no se detenga en la ocupación de un “nuevo” (pero viejo) lugar asignado en un aggiornado escenario escolar que celebra y visibiliza la diversidad, y aspire a la creación de escenarios, posicionamientos y modos *otros* de actuar y ser en comunidad. En resumen, se trata de que la ‘interculturalidad’ no se convierta en otro nombre y otra forma (vacía) de multiculturalismo.¹¹

¹¹ Esta concepción de interculturalidad a la que nos referimos ha sido caracterizada como “armónica”, “oficial”, o “despolitizada”, y a partir de la cual se “concibe a las políticas interculturales como mecanismos asistenciales que contribuyan al proceso de integración subordinada de los grupos tradicionalmente excluidos de las políticas públicas del Estado, entre ellos los indígenas” (Ortega et al. 2016). En contraposición a esta conceptualización, se encuentra la interculturalidad “crítica” (Walsh 2008) que responde a un posicionamiento onto-ético-epistemológico que reconoce las tensiones y conflictos como constitutivas de las relaciones culturales y que disputa y promueve la transformación de las normas de convivencia propias de un orden epistémico occidental y del sistema político y económico neoliberal (Ortega et al. 2016).

4. Horizontes políticos inter-multiculturales en disputa: la *Wenufoye* y las ansias de reconocimiento

“La traducción cultural no es la asimilación de otros lenguajes al propio, sino más bien la forma de desposesión productiva por medio de la cual nuestro propio lenguaje se convierte en otro para sí mismo y, así, se abre a un mundo más amplio.”

Judith Butler

Con la presentación de la *Wenufoye* en el recinto escolar, el archivo de la Nación -sin dudas- se altera. Pero de todos modos resulta preciso retomar algunos de los interrogantes planteados en la introducción de este trabajo, acerca de cómo sortear la encrucijada del Estado-nación a la hora de reclamar el reconocimiento de la diferencia/alteridad. Porque, como sugerimos arriba, una cosa es una estrategia de visibilización de la diversidad y otra muy diferente una estrategia de legitimación de dicha alteridad; lo que nos remite a una necesaria diferenciación entre los horizontes políticos que se abren en uno y otro caso, y los deslices significativos que subyacen entre la interculturalidad y el multiculturalismo.¹² Precisamente, sobre esta cuestión, Soria señala que si la visibilización de la diversidad encuentra su correlato en un multiculturalismo que acepta el pluralismo cultural pero que no se traduce en efectos concretos -y durables- para los grupos subalternizados; la legitimación de la alteridad se relaciona “con un proyecto de transformación de los modos en que se distribuye el poder y de las matrices políticas, económicas, ideológicas y epistemológicas que han hecho posible ciertas formas de concebir y vivir -en el sentido material y simbólico del término- la diferencia cultural” (Soria 2010: 179). Profundizando entonces en esta distinción, cabe preguntar qué horizontes políticos abre la presentación de la *Wenufoye* en tanto iniciativa intercultural.

Al respecto, por un lado, puede argumentarse que la exhibición del símbolo mapuche en escuelas -pero también en otros espacios educativos, e incluso en las astas de la municipalidad de Bariloche-, no es más que una iniciativa con un fuerte parecido de familia a las políticas propias del multiculturalismo. En este sentido, la inclusión de la/s diferencia/s no involucra la puesta en cuestión del terreno

¹² Como se ha señalado, interculturalidad y multiculturalismo son de por sí conceptos disputados, cuyos significados dependen de los contextos donde se encuentren. Sin embargo y como igualmente se ha mostrado, también es posible identificar sus diferencias de acuerdo a cierta regularidad en su uso y a sus implicancias ético-políticas (Antequera Durán 2010).

neutral que aparenta ser el Estado-nación.¹³ Visto de esta forma, la presentación de la *Wenufoye* podría inscribirse en una serie de medidas, que, siguiendo a Claudia Briones, ponen de manifiesto cómo “la ‘interculturalidad’ se reduce básicamente a habilitar un espacio escolar para que cada cual haga lo que por tradición quiera hacer, sin modificar demasiado la oferta educativa para los no indígenas” (Briones 2007: 43). Por lo tanto, aun cuando da cabida, incluso de forma reparatoria, a la expresión de identidades y valores silenciados en la esfera pública, esta iniciativa “no revisa ni cuestiona las reglas de juego de este ámbito de interacción” (Briones 2007: 43).

Por otro lado, también podría afirmarse que la agregación de la bandera mapuche en el escenario escolar no hace más que consentir un acto “patriótico” y de por sí nacionalista, aunque ahora atenuado por la presencia de otra bandera. Es decir, se podría objetar que lejos de robarle protagonismo al símbolo más eminente del Estado-nación, la *Wenufoye* exalta su grandeza. Porque si es el Estado el que hospeda (con la libertad de hacerlo) a un otro subalterno, éste último, imposibilitado de sortear el lugar asignado, trabaja como suplemento de una bandera enarbolada como la “verdadera” -y única- encarnación del todo comunitario. Así, la bandera mapuche se inserta en un juego de símbolos a partir del cual, y en relación con otros elementos del archivo de la Nación, adquiere su significación, convirtiéndose en parte de un discurso -estatal- que mediante la inclusión y asimilación de otras diferencias culturales reconoce su destino *progresivo* multicultural.

No obstante, la encrucijada que nos antepone hablar la lengua el Estado-nación, y los riesgos que conlleva la inclusión y una eventual asimilación bajo las reglas de dicho Estado, no oblitera las posibilidades -y la promesa- de desplazamiento y subversión de ese espacio de representación, aparentemente neutral, y de ese tiempo vacío y homogéneo. Como afirmamos en el apartado anterior, la aparición de la *Wenufoye*, en tanto manifestación de una heterogeneidad temporal, cuestiona al continuum del archivo nacional. En este sentido, la irrupción de un pueblo *otro*, que se condensa en la presentación institucional del símbolo mapuche, provoca un impasse en las prescripciones de los modos - monoculturales- de ser en el espacio público (escolar) y manifiesta al

¹³ En esta línea argumentativa, véase Diario Río Negro “Bariloche tiene interculturalidad en la ley, no en los hechos”, 6/7/2018. <https://www.rionegro.com.ar/bariloche-tiene-interculturalidad-en-la-ley-no-en-los-hechos-FF5351421/>

mismo tiempo un deseo de reconocimiento. Más aún, altera, perturba, ese espacio ‘público’, construido sobre la condición de exclusiones precisas y arraigadas, mediante el ejercicio *performativo* del “derecho a aparecer” que se materializa con la presentación de la *Wenufoye*. Porque la bandera *otra* reactualiza un lenguaje de derechos que no solo circula en el dominio público como cúmulo de procedimientos, sino que también interroga y pone en suspenso los límites de ese mismo dominio a través de la fuerza interpelante que se desencadena con su sintagma más potente: el derecho a tener derechos (Butler y Spivak 2009). Así, esta contradicción performativa, que trabaja en la apropiación de la lengua del Estado, provoca, a nivel de la enunciación, efectos que se orientan de manera intempestiva en dirección de la promesa de interculturalidad.

Desde nuestra perspectiva, entonces, es por esa senda que se pueden reivindicar y comprender las implicancias subjetivas, políticas y afectivas que conlleva la presentación de la *Wenufoye* en el acto de la “promesa a la bandera”. Y en este mismo sentido, quizás, Pell Richards y Santisteban escriben lo siguiente:

“(...) [d]etrás de hacer lugar a la wenufoye en la escuela, está el deseo de que pu pichikeche puedan sentirse orgullosxs de su identidad, la cual es diferente a la supuesta ‘homogeneidad nacional’ que el 20 de junio y la promesa a la bandera históricamente han querido borrar de la historia. Enfrentándose a las resistencias con las que se encontraron al expresar que querían con orgullo y alegría compartir con sus compañerxs y lxs demás estudiantes su bandera y sus significados, lograron cuestionar las bases sobre las cual este Estado-Nación de Argentina se fue construyendo. Aunque sorprenda, y enorgullezca a sus familiares y comunidad hasta las lágrimas el saber lo que sus pichikeche son capaces de lograr, no debiera sorprender que lxs más pequeñxs se hayan mantenido con la fuerza necesaria (o newen) para semejante acto” (Pell Richards y Santisteban 2018: s/n).

Siguiendo luego con nuestro argumento, es importante dimensionar ese orgullo que se advierte en varias de las manifestaciones por la inclusión de la bandera, y que proviene de cierta reparación. Un orgullo de ser mapuche, pero no solo por ser parte de un pueblo que resiste y re-existe a las pretensiones de silenciamiento y a los atropellos incesantes de la violencia, sino por haber logrado -al menos en la escuela- reconocimiento como sujeto de derecho/s. En este sentido, con la exhibición de la *Wenufoye*, se pone de manifiesto un “exceso”, es decir, algo que sobrepasa al valor del símbolo en sí mismo, y que -creemos- se vincula con lo que

habilita -en términos experienciales- su aparición. Esto se advierte en las palabras de una de las integrantes de la organización Pu Pichike Choike, entrevistada por las antropólogas, cuando afirma: “No estamos hablando de la bandera, es algo mucho más profundo que la bandera. Es que un niño pueda ser respetado en su identidad en su escuela donde pasa 25 horas semanales” (Pell Richards y Santisteban 2018: s/n). De este modo, el testimonio da cuenta de cómo la irrupción del símbolo fuerza nuevos posicionamientos que difícilmente puedan ser anticipados o controlados por la escuela o la comunidad involucrada. Y en ese terreno desconocido, toma relevancia la dimensión subjetiva y los lenguajes que estructuran de manera relativa el espacio escolar.

La presentación entonces de la *Wenufoye* no solo implica una reivindicación/demanda por un bien (cultural) particular, sino también la puesta en juego de la propia legitimidad del pueblo mapuche para tomar la palabra y aportar a la comunidad. Pues allí cabe buscar la respuesta a la pregunta acerca de quién puede apropiarse de la palabra y decir su verdad. En este sentido, como agregan Pell Richards y Santisteban (2018: s/n), “la llegada de la *Wenufoye* como evento simbólico y político, en el acto por “la promesa a la bandera”, es parte de un proceso de significaciones para disputar el discurso hegemónico y negociar así el lugar de otras memorias dentro de la historia oficial. Cuando esto ocurre, la existencia de estas memorias que antes no tenían suficiente plataforma para ser masivamente audibles, permiten visibilizar “el litigio y el antagonismo” del cual habían sido desplazadas poniendo en cuestión la legitimidad misma de las normas establecidas para debatir acerca de lo que es legítimo o ilegítimo” (Pell Richards y Santisteban 2018: s/n). Por consiguiente, la presentación de la bandera mapuche en el recinto escolar, a la vez que posibilita nuevas dinámicas de (des)identificación, implica la verificación de un daño; más precisamente, el reconocimiento de y en la supervivencia a un genocidio que, pese a que insiste en ser negado, comienza a nombrarse como tal.

5. Coda

A modo de cierre, quisiéramos remarcar que la demanda de incluir a la *Wenufoye* en el acto escolar de la “promesa a la bandera”, amparado incluso en el carácter intercultural del Municipio de Bariloche, no solo fuerza el vericuetto por el que ingresa dicho símbolo al ámbito educativo, sino que reactualiza un pasado negado, oprimido

y reprimido. De este modo, la noción y demanda de interculturalidad opera en el juego de la continuidad del archivo estatal, pero provocando una interrupción/disrupción al sumar un símbolo heterogéneo al discurso de la Nación (una heterogeneidad que lleva la marca de una exclusión/inclusión violenta, forzosa). En este sentido, buscamos argumentar que con la presentación de la bandera mapuche se inaugura una nueva temporalidad que pone en cuestión el “origen” -o mejor dicho, que desoculta la ficción de la conformación civilizada/civilizatoria- del Estado nacional y manifiesta la re-existencia (en el) presente de pueblos, cuya pretendida supresión constituyó (y aún lo hace) la condición de posibilidad del *uno* nacional y el ideal de una ciudadanía homogénea. Y en esta dirección, coincidimos con Briones cuando afirma que la interculturalidad lejos de ser simplemente “una conducta que se sigue o no, una práctica que se aprende o no, un ordenamiento que se logra o no de una vez y para siempre”, es un horizonte de significación y por lo tanto una idea política que opera como una utopía concreta que nos mueve a actuar (Briones 2007: 44). Por consiguiente, la interculturalidad será incisiva (o no será), en la medida en que dicho significante y sus contenidos se transformen en la oportunidad para generar agenciamientos críticos y rearticulaciones subjetivas.

Bibliografía

- Anderson, B.
[1983] 2007 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Antequera Durán, N.
2010 *Multiculturalismo e interculturalidad: políticas y prácticas de la educación indígena*. Universidad Autónoma del Estado de México. México.
- Assaneo, A.
2018 Frontera, Escuela e Identidad: la disputa territorial en la región del Nahuel Huapi a través de la educación. *Revista Tefros*, 16 (1): 69-88.
<http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/472/687>
- Bhabha, H.
[1994] 2007 *El lugar de la cultura*. Manantial. Buenos Aires.
- Briones, C.
2007 La puesta en valor de la diversidad cultural: implicancias y efectos. *Revista Educación y Pedagogía*, XIX (48): 37-51.
- Butler, J. y Spivak, G. C.
2009 *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política y pertenencia*. Paidós. Buenos Aires.

- Derrida, J.
1997 *Mal de archivo*. Trotta. Madrid.
- Dussel, I.
2004 Inclusión y exclusión en la escuela moderna argentina: una perspectiva postestructuralista. *Cadernos de Pesquisa*, 34 (122): 305-335. <https://doi.org/10.1590/S0100-15742004000200003>
- Escudé, C.
1990 *El fracaso del proyecto argentino: educación e ideología*. Tesis-Norma. Buenos Aires.
- Ortega, A. A., Labrador, J. G., Di Caudo, M. V., Ossola, M. M., Mancinelli, G., Hecht, A. C., Loeza, S. E. H., Granada, M. F. S., Guaymás, Á., Milstein, D., Otaso, A., Fuks, A., Alvarado, M. C. O., Alvarado, S. V., Mayo, M. A. F., Gómez, P. B., Erazo, D. L., y Sánchez, M. V.
2016 *Interculturalidad y educación desde el sur: contextos, experiencias y voces*. CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtwx3ph>
- Pell Richards, M. y Santisteban, K.
2016 El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. En *(In)disciplinar la investigación: Archivo, trabajo de campo y escritura*, F. Gorbah, Frida y M. Rufer coords., pp. 160-186. Siglo XXI. México.
2018 Caminando hacia formas de Interculturalidad en las Escuelas. <https://gemasmemoria.com/2018/07/02/caminando-hacia-formas-de-interculturalidad-en-las-escuelas/>
- Rancière, J.
2006 Diez tesis sobre la política. En *Política, policía, democracia*, I. Trujillo ed., pp. 59-79. LOM Ediciones. Santiago.
- Soria, S.
2010 Interculturalidad y educación en Argentina: los alcances del “reconocimiento”. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 7 (13): 167-184.
- Walsh, C.
2008 Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 9: 131-152.
- Zeidenberg, C.
2013 La ‘argentinización’ de los Territorios Nacionales a través de la educación formal e informal. Estudio de caso Río Negro. Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Barcelona. http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/44470/1/Zaidenwerg_tesis.pdf

COMENTARIOS

Lorena Cañuqueo¹

El simposio “Interculturalidades demandadas y practicadas” articula diferentes trabajos que analizan la construcción de proyectos de interculturalidad/es desde diferentes estrategias. Por un lado, reactualizan debates sobre la reformulación de modelos de estatalidad desde los colectivos indígenas y no indígenas, aunque colocando el foco en el Pueblo Mapuche. Por otro, aportan elementos novedosos en torno a propuestas en el ámbito educativo. Varios conceptos o ideas gravitan en común entre estos trabajos además de la interculturalidad como categoría de análisis, entre ellos, el concepto de “visibilidad” que es clave para entender cómo se disputan las estrategias de interlocución con actores estatales y de otros colectivos sociales. En ese proceso, el auto-reconocimiento de la propia identidad es uno de los motores que ha propiciado propuestas de reconexión de la propia historia colectiva y que ha permitido interpretar los efectos de la colonización y las posibles respuestas frente a las fragmentaciones sociales y la subordinación. Sin entender ese contexto, no es posible comprender las experiencias que aquí se analizan y que incluyen la revitalización lingüística, así como las interpelaciones a las maneras de construir comunidades nacionales. Estas propuestas forman parte de la disputa política, tanto performativa, afectiva y programática, donde agencia indígena y no indígena acuerdan, disienten, consensuan y se enfrentan. Allí es importante también reconocer el carácter local de estas disputas en conexión con los proyectos supracomunitarios y estatales. Dicho de otro modo, es importante el llamado que algunos trabajos hacen a entender cómo las propuestas interculturales resuenan de formas diversas en ámbitos gestionados autónomamente o las que acontecen en ámbitos institucionalizados más o menos distantes de las experiencias de los actores indígenas,

¹ Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina. lcanuqueo@unrn.edu.ar.

tales como las escuelas o los municipios. A partir de estos análisis también es posible identificar diversas maneras de disputar el Estado o de diagramar otros modelos posibles.

Dos de los trabajos del simposio nos permiten conocer la situación actual del mapuzugun en Puelmapu, territorio al este de la Cordillera de los Andes, particularmente en la provincia de Río Negro. Retomando importantes análisis desarrollados por investigadoras en la década de 1980 y 1990 sobre el desplazamiento de la lengua mapuzugun, los trabajos exponen propuestas actuales de reversión de ese proceso. A partir de abordar la situación sociolingüística en la que se encuentra el mapuzugun, los trabajos permiten comprender cómo dialogan con esa realidad las propuestas en niveles formales y en experiencias autónomas de enseñanza-aprendizaje de la lengua. Esta contextualización de las estrategias didácticas, programáticas, de disputa legislativa y de política pública que ha protagonizado el pueblo mapuche en esta parte del territorio tradicional mapuche, permiten reponer el proceso histórico en Río Negro. De esta manera se entiende cómo la aplicación de políticas focalizadas y compensatorias que no cuestionaban los lugares de la subordinación devino en otro escenario donde se tematiza y discute la interculturalidad como programa político que incluye el ámbito educativo, pero lo excede.

Al profundizar en los fundamentos en los que se basan las propuestas del presente, los análisis permiten entender la diversidad de estrategias de revitalización lingüística que se proyectan en ámbitos institucionales y no formales. Asimismo, el hecho de relacionar los procesos de autoafirmación de la identidad mapuche con la creación de proyectos educativos diversos -incluyendo las experiencias autónomas en relación al Estado-, da claves de lectura para entender que no hay una sola forma de construir ese auto-reconocimiento o de evaluar los efectos del avance estatal sobre los pueblos indígenas o de imaginar respuestas frente al desprestigio de la lengua, el retraimiento hacia ámbitos cada vez más restrictivos y la desconexión intergeneracional en la transmisión. Es decir, que las formas en que se incorpora la lengua al ámbito educativo formal y no formal también expresa la diversidad de formas en las que se procesa la disputa política del pueblo mapuche frente al Estado. Gracias a estos trazados es que podemos comprender cómo es posible que el mapuzugun se haya incorporado en las Escuelas Secundarias Rionegrinas, que es el aporte que realiza el trabajo colectivo de Assaneo, Ávila Hernández, Cayun Pichunlef, de Miguel,

Malvestitti y Pichilef. Esta incorporación es sumamente novedosa, porque se realiza en el nivel secundario que era uno de los ámbitos de la enseñanza obligatoria argentina donde las lenguas indígenas no habían ingresado formalmente. Igualmente novedoso es el aporte que realizan las y los investigadoras/es al adentrarse en analizar los usos o funciones proyectados para la lengua mapuzugun y cómo se intersectan en el espacio escolar. La pregunta con la que cierran las autoras y los autores, que cuestiona si la incorporación en los términos que está actualmente el mapuzugun sirve como acto reparatorio para el Pueblo Mapuche, también es una invitación a pensar si es posible plantear propuestas interculturales sin previo reconocimiento estatal del genocidio cometido contra los pueblos indígenas.

En el caso del trabajo de Pichilef, uno de sus principales aportes es que se propone actualizar información sobre la situación del mapuzugun en la denominada Línea Sur de Río Negro. A partir de estudios previos, se retoma el abordaje como área lingüística, lo que permite también reconectar la relación del mapuzugun con otras lenguas indígenas y migrantes, tales como el gñüna a iajüch, español, árabe e italiano. Al mismo tiempo, esa perspectiva es enriquecida a partir del análisis situado en dos espacios relativamente novedosos para el área, como son los de aprendizaje autónomo y los desarrollados en escuelas que han incorporado la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Además de analizar elementos didácticos o curriculares, el estudio innova a partir de incorporar otros factores de análisis como el paisaje lingüístico y lo que la etnografía del habla denominaría ejecuciones de la lengua o *performance* del habla, en este caso danzas y géneros discursivos. Así, las perspectivas de análisis y la triangulación de datos permiten focalizar en cómo se producen las experiencias locales de relación entre colectivos y cómo eso se expresa a través de las lenguas.

El esquema poco claro acerca de los lineamientos de los ministerios educativos respecto a cómo construir y articular saberes con perspectiva intercultural, muy recurrente en las políticas públicas educativas de EIB, es contrarrestado por las determinaciones de las comunidades que pelean por revitalizar la lengua dentro de las escuelas primarias rurales. Esa pelea cobra trascendencia en una región donde la memoria social recuerda la particular violencia ejercida desde las escuelas para sancionar el uso del mapuzugun. Nuevamente, al igual que en el primer trabajo,

se analiza el vínculo entre los procesos autoafirmativos de la identidad mapuche y las estrategias autoformativas autónomas para la enseñanza y el aprendizaje, incluso aunque se den dentro del espacio institucional. Aún con todas las dificultades burocráticas y el racismo estructural arraigado en la región, el hecho que se sostengan estas apuestas de revitalización lingüística abre un panorama novedoso de reconstitución intracomunitaria y de interpelación supracomunitaria -en diálogo con instancias estatales- hacia un modelo de estado y sociedad que aún no acepta la diversidad.

Dentro de las escuelas, otro de los escenarios donde la autoafirmación identitaria se vuelve un ámbito de disputa es en los actos escolares denominados como de “promesa a la bandera argentina”. La llegada de la *Wenu Foye* o bandera del pueblo-nación mapuche al ámbito escolar se propició a fines del siglo XX y principios del siglo XXI. Las niñas de Neuquén capital y Bariloche que en ese entonces presentaron las primeras banderas mapuche en los actos escolares en las escuelas públicas primarias donde estudiaban, eran identificadas como casos puntuales. Sin embargo, las presentaciones se han multiplicado en las últimas décadas, pese a que la escuela no suele ser un terreno fácil de transitar por niñas y niños de 9 o 10 años que deciden expresar su diferencia a la norma establecida -aun cuando el Estado reconoce la autoafirmación como un derecho. Esas presentaciones iniciales y las que le sucedieron han sido posibilitadas y acompañadas por las organizaciones supracomunitarias que también protagonizaron la construcción de un programa político que interpeló la aparente monoculturalidad del Estado argentino desde los noventa, en cuyo marco se creó el emblema nacional mapuche en 1995. A partir de un trabajo de autoafirmación identitaria realizada por las familias, desde las organizaciones y expresada en ámbitos públicos, las niñas y niños mapuche encontraron un marco de reconocimiento comunitario desde el cual sentirse entendidos y contenidos. El trabajo de Quintana, Muzzopappa y Barros aborda ese aspecto de la afectividad que también conmueve y moviliza proyectos políticos que se ponen de manifiesto en la construcción colectiva que disputa el espacio escolar como ámbito de las representaciones de estado-nación. La *Wenu Foye* no es el único símbolo que se introduce para disputar esa crítica intercultural, pues se acompañan por lo general con otras presencias -la “comunidad” que acompaña a las niñas y los niños-, símbolos y elementos mapuche que también desafían la *performance* del acto estatal en el espacio escolar -como los

instrumentos y las vestimentas que también marcan un presente, aunque en constante riesgo de ser folclorizado-.

Es interesante cómo, a la luz de la discusión por la apuesta multi o intercultural del Estado argentino, el artículo toma la perspectiva de la construcción del registro del Estado como archivo y la presentación de la *Wenu Foye* como promesa de interculturalidad. Al igual que los anteriores trabajos, aquí también se interrogan por la posibilidad real de que la disputa del Estado desde una demanda intercultural no termine siendo una actuación de los grupos subordinados con las propias reglas del Estado. La misma creación de un símbolo nacional como la bandera mapuche podría ser entendida de esa manera. Sin embargo, las impugnaciones de carácter racista que siguen aconteciendo en Argentina muestran que aún con el propio lenguaje estatal la ambivalencia se impone. Es decir, que incluso cuando aparentemente las reglas no son cuestionadas, habría que preguntarse cuán dispuestos están los modelos hegemónicos de estado moderno en considerar a las naciones originarias en esos mismos términos.

Para los colectivos que han sido colocados en los márgenes de la nación o negados de acuerdo a los distintos momentos políticos de construcción del Estado como idea, como es en este caso el Pueblo Mapuche, la apuesta por la visibilidad es parte de la acción política que integra la agenda política del movimiento mapuche. Así, la visibilidad torna diferentes características de acuerdo a quienes la promuevan o la gestionen dentro de las instituciones del estado. Visibilizar las alteridades no es el punto de llegada, pero es una apuesta que antecede necesariamente propuestas interculturales que innovan en las posibilidades de construcción de nuevas formas de estatalidad desde territorialidades ligadas históricamente al proyecto de construcción de los Estados modernos capitalistas, como son las escuelas y las ciudades. La participación en espacios institucionales del Estado en ocasiones también es leída por actores del movimiento mapuche como prácticas subordinadas y con escasa capacidad de interpelación por el alto grado de regulación de las prácticas. Sin embargo, la variedad de diálogos, estrategias y disputas que se analizan en estos trabajos afirman que el Estado no es monolítico e insondable. El hecho de que propuestas educativas demanden visibilidad, reparación, cogestión y reformulación como inicio para comenzar a pensar la interculturalidad, necesariamente cuestiona modelos homogeneizantes de Estado. El principal elemento para promover esa reparación es partir de reconocer el

genocidio fundante que modeló la matriz de estado-nación-territorio argentino. En todos los casos, los análisis aportan lecturas sobre cómo se acercan o disputan las agendas de organizaciones mapuche, las de las instituciones estatales y las de las comunidades locales con proyectos interculturales que modelan formas de entender el estado o, incluso, de proponer otros.

Agencias y territorializaciones
conflictivas

EL FUEGO COMO LENGUAJE DE CONTIENDA.
UN ANÁLISIS SITUADO ENTRE
LOS MARCOS NORMATIVOS
Y LOS PREJUICIOS CULTURALES

Juan Lobba Araujo¹
y
María Alma Tozzini¹

Resumen

Los incendios forestales en la Comarca Andina del Paralelo 42° son comúnmente interpretados por la población como una cuestión “cultural”, sin embargo, los incendios de 2011, 2012 y 2015 son vinculados a “cuestiones de tierras”. En esta ponencia proponemos un modo de abordaje de estos últimos eventos que considere por un lado, el contexto normativo en el que acontecieron y, por otro, retomando los dichos de sentido común, explorar las potencialidades de considerar el fuego como lenguaje de contienda. Por último, analizar cómo estos eventos recolocaron en escena antiguos y renovados prejuicios culturales.

Palabras clave: incendios forestales - conflicto - prejuicios culturales

1. Introducción

En la Comarca Andina del paralelo 42°² es comúnmente aceptado que una forma de dirimir conflictos de diversa intensidad entre particulares es a través del fuego. Una vivienda quemada como forma de venganza o de advertencia es un hecho que poco sorprende.

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina. jmlobba@gmail.com; almatozzini75@gmail.com.

² La Comarca Andina del Paralelo 42° es una unidad de hecho, cuya denominación surgió en la década de 1990 a los fines de atraer turismo a la zona. La misma se compone por la localidad rionegrina de El Bolsón y por las chubutenses de Lago Puelo, El Hoyo, Epuyén, Cholila y El Maitén.

También lo es la afirmación que “los chilenos” (o los mapuches)³ tenían como costumbre la quema como método para “aclarar la tierra” para los cultivos. Desde estas perspectivas los incendios son leídos o bien como mensaje, o bien como una cuestión “cultural”.

Al igual que en otras áreas de la Patagonia andina, los incendios forestales se presentan en la Comarca como un fenómeno medianamente regular. La memoria de las personas mayores señala la creación de la Reserva de Epuyén como una forma de regenerar este espacio luego de fuertes incendios en la década del 1960, y de la extracción maderera sin control desde principio de siglo XX. También resultan muy recordados los incendios de 1986 y 1987 por su duración y las grandes extensiones de bosque afectadas. Sin embargo, los incendios sucesivos de 2011, 2012 y 2015 son vinculados sin dudarlos a “cuestiones de tierras”.

En esta ponencia proponemos un modo de abordaje de estos últimos incendios que considere: por un lado, el contexto normativo en el cual se dieron los mismos realizando un cruce entre las regulaciones de adjudicación y traspaso de tierras fiscales, la ley de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de Bosques Nativos (n° 26331) y la Ley de Emergencia de Territorios Indígenas (n° 26160); por otro lado, y retomando aquellos dichos de sentido común -que consideran que tras un incendio hay un mensaje- explorar las potencialidades de considerar a los incendios como un “lenguaje de contienda” (y en todo caso analizar la función performativa de ese lenguaje). Por último, y a partir de los dos ejes anteriores, analizar cómo estos eventos logran recolocar en escena antiguos (y renovados) prejuicios culturales.

Así, a partir de la revisión de expedientes judiciales de los años 2012 y 2015 que tuvieron como centro a) la sospecha sobre comunidades mapuche respecto de la generación de incendios y b) la denuncia de una página de Facebook por alentar dichas denuncias hacia comunidades mapuches incitando a la violencia; de las discusiones parlamentarias en torno de la declaración de las emergencias ante dichos incendios, así como de la revisión crítica de los marcos normativos implicados, de noticias de la prensa local y regional y entrevistas realizadas a diferentes actores sociales de la Comarca An-

³ No es la posición de los autores de este escrito afirmar que los “mapuches” son “chilenos”. Reproducimos aquí, y a lo largo de este escrito, la fórmula en la cual son enunciados los prejuicios que circulan en la Comarca Andina respecto de estos pobladores y su vínculo con el fuego.

dina y del noroeste del Chubut, pretendemos ofrecer una primer clave de análisis a la trama de las emergencias ígneas.

El presente trabajo -de carácter exploratorio y que tiene como eje la investigación doctoral de Juan Lobba en el marco de la Beca CONICET del Proyecto de Unidad Ejecutora que aquí nos convoca- pretende poner a consideración una línea de análisis en la que nos encontramos trabajando para el abordaje de los incendios forestales en el noroeste del Chubut, proponiendo analizar las emergencias ígneas ocurridas durante el último decenio a través de las reflexiones teóricas respecto de los procesos de hegemonía analizados, entre otros, por William Roseberry (2007). Sabemos que el título de la propuesta encierra una dificultad al sugerir a los incendios como un lenguaje de contienda. Una primera lectura de “Hegemonía y el lenguaje de la contienda” de este autor nos llevaría a pensar al uso del fuego como uno de los elementos que dentro de estos procesos de disputa entre lo dominante y lo subalterno, sería utilizado por los grupos subalternos como un posible elemento más, parte de la lucha tanto simbólica como material contra la dominación. Sin embargo, en este trabajo elegimos pensarlo como parte de la reedición de los prejuicios en torno a la relación entre pueblos indígenas/campesinos con el fuego en el marco del proceso contencioso en el cual se tornó difícil, por no decir que fracasó, el establecimiento de un marco discursivo común que lograra discriminar lo aceptable de lo inaceptable para el Estado y los grupos de poder.

Partiendo de entender el campo de lo social como uno que incluye múltiples dimensiones, desde lo individual a lo grupal, lo colectivo, lo político, económico, territorial y cultural; la hegemonía se constituye como un proceso complejo y disputado entre dominación y resistencia (Roseberry 2007).

En esta oportunidad tomaremos como centro de análisis el incendio de Puerto Patriada, en El Hoyo, en el año 2012, aunque se tuvieron en cuenta otros acaecidos en la Comarca Andina del Paralelo 42°, como los de la temporada 2015, que afectaron principalmente a Cholila, actualmente en indagación. Para esta tarea, fue necesario realizar una aproximación a ciertos procesos acontecidos en la Comarca y en el noroeste de Chubut de manera amplia: la aplicación de determinados marcos normativos, la recuperación de territorio por parte de comunidades mapuches, así como las presiones de sectores inmobiliarios, madereros y turísticos.

2. El contexto y los marcos normativos en torno del incendio forestal de Puerto Patriada

Tal como adelantamos en el resumen, los incendios de 2011, 2012 y 2015 son indicados por varios interlocutores como generados en virtud de conflictos “por la tierra”. Si bien describir exhaustivamente las múltiples aristas que este conflicto posee nos demandaría un trabajo en sí mismo, las señalaremos brevemente.

Luego de la crisis económica que sufriera nuestro país en 2001 y que finalizara con la renuncia del entonces presidente en ejercicio, la recuperación económica posterior, en varias regiones del país como la que nos convoca, vino de la mano de la sostenida valorización de la tierra y el consecuente avance de los intereses inmobiliarios sobre zonas otrora poco atractivas. Esto fue permitido en parte por la extensión de obras de infraestructura y de servicios públicos, que habilitaron la puesta en valor de paisajes con bosque nativo y cercanos a espejos de agua que, superando estos déficits, se volvieron sumamente atractivos desde el punto de vista inmobiliario (Lobba Araujo, Tozzini y Casalderrey Zapata 2021).

Sin embargo, esas áreas también se encuentran atravesadas por marcos normativos que ya regulaban su uso, y otros que fueron surgiendo en paralelo o procesos que si bien ya contaban con marcos normativos previos tuvieron su auge en la Comarca Andina en la primera década de 2000. Nos referimos, en este último caso, a las recuperaciones territoriales de los pueblos indígenas (en este caso el Mapuche) cuya pre-existencia fue reconocida constitucionalmente en 1994. Es por eso que reponer el contexto unido a estos incendios implica hablar de varios procesos en los que se entrecruzan las regulaciones de bosques, las de tierras y aquellas pertinentes a las comunidades indígenas en sus procesos de auto reconocimiento y/o reivindicación pública y reclamo territorial.

En el nivel provincial, destacamos el marco regulatorio referente a los traspasos de tierras fiscales con bosques nativos hacia privados. La Provincia de Chubut establece en el artículo 105 de su Constitución que el bosque nativo es dominio de la provincia y que para su enajenación es necesario una Ley General votada por 4/5 de la legislatura. Aunque hubo proyectos, esta ley nunca fue sancionada. En el año 2004 el Decreto 712 intentó mantener la situación tal como fue establecida en dicho artículo constitucional y estableció que previa adjudicación en venta de tierras fiscales se debía deslindar el bosque nativo, pero luego su modificatorio, el 74/05 actuó

brindando la posibilidad de concretar traspasos de tierras con bosques nativos para ciertos casos o excepciones⁴ (ver Carabelli 2005, Lobba Araujo 2019). Valtriani (2008) reconoce que de esta partición entre el dominio del “vuelo” y “suelo” (bosque-tierra) derivan conflictos de tipo jurídico y legal, dadas las dificultades de titularizar tierras. En este marco, los incendios intencionales fueron denunciados en diferentes ocasiones como parte de estos conflictos sin resolución.

Puerto Patriada forma parte de la Reserva Forestal Epuyén, creada en 1964 por resolución 527, la problemática de tierras tiene larga data allí. La dificultad en la tramitación de títulos por parte de los pobladores, la subdivisión de predios sin título y las recuperaciones territoriales de familias y comunidades mapuche, conjugadas con las indefiniciones del municipio de El Hoyo sobre las tierras lindantes con la reserva, son parte de la problemática reconocidas, por ejemplo, por el Plan Estratégico de la Reserva (CFI-DGByP-CIEFAP, 1999).

Además, las políticas forestales, que provienen de larga data, pero sobre todo las desarrolladas entre 1960 y 1970 repercutieron de forma directa en los procesos actuales: los despojos de territorios causados por empresas forestales y que fueron facilitadas por el Estado (Crespo 2018 y Tozzini y Crespo 2018) son hoy las recuperaciones territoriales llevadas adelante por las comunidades mapuche del paraje.

La Ley Nacional n° 26.331/2007 de Presupuestos Mínimos para la Protección Ambiental del Bosque Nativo, fue aplicada a nivel provincial a través de la Ley n° XVII-92 de Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos en el año 2010; sin embargo, en ciertas áreas de la cordillera su aplicación se vio interrumpida en el mismo mes de su

⁴ El Decreto 712/04 establece el deslinde de bosques previa adjudicación. En sus artículos 7 y 8 establece que el instrumento traslativo de dominio de tierras con “formaciones leñosas nativas” debe contener una cláusula de restricción en interés público, limitando el uso del recurso según lo dispongan leyes especiales en la materia y reglamentaciones que establezca la autoridad forestal, añade que el no cumplimiento de esta cláusula propiciará el revocamiento del título de propiedad. Sin embargo, el Decreto 74/05, detalló excepciones a los deslindes, brindando así una posibilidad concreta para acceder a la propiedad del vuelo. Las excepciones alcanzaron a las superficies que ya tuvieran derechos precarios sobre tierras fiscales con requisitos para ser adjudicatarios; a adjudicaciones en venta que no hayan sido perfeccionadas y cuenten con reconocimiento firme de derecho a acceder a la propiedad; y a superficies fiscales libres de ocupantes que por motivos de interés social (previo estudio técnico) el Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural (IAC) u organismo equivalente a nivel municipal consideren necesaria su colonización. Hasta el día de hoy ambos decretos son objeto de controversia en la provincia; posterior a los incendios de 2015 se conformó una Comisión Investigadora en la que intervino el IAC con el objeto de investigar todos los traspasos de tierra con bosques nativos en el marco de dichos decretos.

sanción por un amparo colectivo solicitado por cuatro comunidades mapuche del noroeste del Chubut, entre ellas dos de Puerto Patriada: Lorenzo Pulgar Huentuquidel y Francisco Monsalve; otra del paraje El Pedregoso de El Hoyo: Leopoldo Quilodran, además de dos comunidades de Lago Puelo: Motoco Cárdenas y Cayún. Las mismas denunciaron lo inconstitucional de la ley por no haberse consustanciado los procesos de consulta y participación previos, que la ley manda realizar previo al Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos -que regulaba el uso de los bosques- y en virtud de la vigencia de la Ley n° 26160 de Emergencia Territorial Indígena. Al momento del incendio hacía pocos meses que el amparo había entrado en una zona gris en virtud de pasarse la causa del Juzgado Provincial que lo había dictaminado a un Juzgado Federal donde aún espera resolución (Tozzini 2021). Esta situación genera que la aplicación de la ley en territorio mapuche deviene continuamente problemática.

Otro marco de interés y que debe analizarse en paralelo al anterior, es el vinculado a la ya mencionada Ley n° 26.160/2006 que declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquéllas que preexisten. Así mismo, esta ley dicta que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (en adelante INAI) deberá realizar el relevamiento técnico-jurídico-catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas. La administración provincial recién adhiere a la ley en 2012 mediante Resolución INAI n° 1091/12. Con ella se dio por aprobado -el 1 de noviembre de 2012- el Convenio Específico suscripto entre el INAI y la PROVINCIA a los fines de dar continuidad al relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas en la Provincia del Chubut. Sin embargo, y previo a esta fecha, el INAI generó un convenio con la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (sede Comodoro Rivadavia) para la realización del relevamiento de las comunidades registradas, en virtud de la conflictividad que ya se venía registrando y frente a los cuales el INAI central había tenido que actuar *ad hoc* (ver Tozzini y Sabatella 2019). Es en este marco que las comunidades mapuches de Puerto Patriada, quienes habían recuperado sus territorios en 2010 y algunas habían registrado su personería en 2009 (ver Crespo 2014) comienzan sus procesos de regularización dominial. Así, el levantamiento de los puntos de GPS en el marco del relevamiento de la Ley n° 26.160 de los territorios de las Comunidades Lorenzo Pulgar Huentuquidel y Francisco Monsalve se había

realizado el 26 y 27 de enero de 2011, casi un año antes del incendio.

En un contexto de fuerte presión inmobiliaria y de extensión de los loteos y construcciones de complejos turísticos en toda la Comarca, las acusaciones de “oportunismo” no se hicieron esperar. Ya sea la acusación de “conseguirse” gratis una tierra aduciendo una identidad espuria o, siguiendo la misma argumentación -y aun cuando las comunidades estaban en un proceso de reclamo de la tierra de manera comunitaria que no hubiera permitido traspasos, fraccionamientos ni ventas- estar favoreciendo por esta vía la ampliación de negocios inmobiliarios en una zona de Reserva como lo es las proximidades del Paraje Turístico Puerto Patriada (ver por ejemplo nota en Bariloche2000, 3 de noviembre de 2011) estuvieron sumamente vigentes durante todo el conflicto y lo están hasta el presente.

Por lo expuesto hasta aquí podemos ver lo complejo del contexto en el cual se desataron los incendios en Puerto Patriada en 2012. Sólo basta adelantar que el primer foco ígneo se originó en el terreno de un miembro de una de las comunidades, al ingreso de un atractivo turístico del paraje, la senda a la laguna Los Alerces.

3. Algunos apuntes del incendio de Puerto Patriada

La relación entre actores en estas áreas en las últimas décadas se caracteriza en buena parte por la contienda, la lucha y la discusión. El análisis de esta contienda se asienta en el abordaje del fracaso en el establecimiento de un marco discursivo común, lo que tiene consecuencias acumulativas en el tiempo y en el espacio (Roseberry 2007).

Se pueden reconocer diferentes modos de resistencia a la dominación en palabras, signos, imágenes, símbolos, organizaciones por parte de los grupos subalternos que podrían estar insertas en lo que Tobío (2012, 2019) llama territorialidades subalternas, que son heterogéneas y que entran en tensión con la territorialidad desplegada desde el Estado.

Luego de producirse ocho incendios menores, sofocados por las brigadas y bomberos, el 3 de enero de 2012 inician 3 focos simultáneos en el sector conocido como el arenal, camino a Puerto Patriada,

en las inmediaciones de las tierras recuperadas por la comunidad Pulgar-Huentuquidel. El incendio duró 25 días durante los cuales afectó alrededor de 5.000 hectáreas de bosque nativo, plantaciones de pinos y 7 viviendas y galpones. El incendio fue caracterizado por el perito interviniente como “intencional-previsible”; lo primero debido a las características de su inicio, y lo segundo debido a los numerosos incendios anteriores y la situación de escaso manejo preventivo que tenían las numerosas plantaciones de pinos del sector (Provincia de Chubut, Ministerio Público Fiscal Esquel, 2012).

Desde el inicio del incendio las acusaciones recayeron sobre las comunidades indígenas que poco tiempo antes habían comenzado la recuperación de territorios en la zona de Puerto Patriada. Puntualmente, la acusación se dirigió a un miembro de la comunidad Francisco Monsalve, comunidad que había comenzado su recuperación en el año 2010, pasado por el proceso de relevamiento territorial de la Ley n° 26160 en 2011 y había sido objeto de numerosas acusaciones y discusiones, las cuales llegaron a su clímax durante el incendio cuando vecinos decidieron presentarse en una reunión de la comunidad de forma agresiva (ver Red Eco Alternativo, 2012).

La Fiscalía Provincial inició de oficio la investigación del delito “Incendio con peligro para los bienes y el bosque” (Provincia de Chubut, Ministerio Público Fiscal Esquel, 2012) según el artículo 186 del Código Penal y si bien las líneas de investigación hacia el comienzo eran varias, se optó -en función de algunos testimonios- por abandonar otras posibilidades y avanzar con la imputación de un miembro de la Comunidad Mapuche Francisco Monsalve. La investigación incluyó testimonios de vecinos de la zona, bomberos, brigadistas, informes de los peritos, escuchas telefónicas, videos y por último el allanamiento y secuestro del vehículo y calzado del sospechado. La investigación finalmente no logró comprobar la autoría del hecho por parte del sospechado quien resultó sobreseído a fines de agosto del mismo año.

El inicio de los incendios y su autoría no se constituye como objeto de este trabajo, tampoco lo son, aunque hemos tenido que enunciar algunas cuestiones, las trayectorias de las familias mapuche en el paraje -tópico que viene siendo trabajado por otra investigadora (Crespo 2014 y 2018)-; pero sí las significaciones que fueron puestas en juego en relación a estos puntos y que se vinculan de manera directa con los prejuicios existentes tanto respecto del pueblo mapuche y su relación con el fuego, como con las auto identifi-

caciones, reivindicaciones públicas de pertenencia y reclamos territoriales en esa clave en la Comarca andina del Paralelo 42° y en el noroeste del Chubut; que venimos estudiando desde hace tiempo. La recuperación territorial de las comunidades de Puerto Patriada y sobre todo la de la Comunidad Francisco Monsalve -por reclamar territorio en la Reserva de usos Múltiples del Lago Epuyén- fue sin duda un punto de controversia fuerte a nivel local. A las acusaciones de que dicha comunidad habría tenido ligazones con el negocio inmobiliario, donde la recuperación de tierras habría sido una etapa en una estrategia mayor, se sumó la circulación de diferentes notas de la prensa local en un marcado intento de desacreditación del proceso de recuperación territorial que se llevaba adelante. La recuperación de Monsalve ponía frenos a proyectos de desarrollo turístico de temporada estival en la zona; la fracción de la recuperación de la Comunidad Lorenzo Pulgar Huentuquidél, lo hacía respecto del negocio inmobiliario. A esto debemos sumarle cómo la presencia de las dos comunidades, empoderadas por la Acción de Amparo que había logrado frenar la aplicación de la Ley de Bosques por más de un año y la dejaba ahora en una zona por demás gris, cambiaba los términos de la relación histórica que en esa zona había mantenido la Dirección de Bosques provincial con los pobladores rurales en relación al uso y aprovechamiento del recurso (ver Tozzini y Crespo 2018). Durante el incendio -y como un elemento más en la trama que sumó presión a los hechos desarrollados- se realizó una juntada de alrededor de 400 firmas en la localidad de El Hoyo solicitando al gobernador, a la policía y a la fiscalía la “pronta investigación y máxima condena para los autores materiales e intelectuales del hecho”.

Por su parte, en el mismo contexto, miembros de la Comunidad Monsalve llamaban a personas mapuches y no mapuches de la Comarca a concentrarse en el campo de una de sus integrantes a los fines de realizar una rogativa que trajera las lluvias necesarias para apagar el incendio (Indymedia Argentina 2012).

4. Renovados prejuicios culturales: el uso del fuego como lenguaje de contienda

Tanto el caso del incendio de Puerto Patriada en 2012 como el de Cholila en 2015 sobre el que nos encontramos trabajando actualmente, vienen mostrando cómo las comunidades indígenas en general fueron objeto de fuertes acusaciones, renovando el discurso de que los “indígenas-chilenos” utilizarían (como rasgo inherente a su

cultura) el fuego como un mecanismo para dirimir conflictos de escala individual o grupal. En ambos se hace presente y circula la idea de “el indio que prende fuego”;

“(...) ese incendio lo hicieron a propósito... era para echarnos la culpa a nosotros (...) Para decir ah! no... Estos son los que hacen quiombo, los que queman las casas... son los malos, son los peores... pintaron eso... (...) le hicieron la denuncia a un chico, de la otra comunidad, ese chico nos venía a nosotros a ayudar... ¿adónde cabe que de las mismas comunidades nos vamos a andar quemando entre nosotros? ¡Haciéndonos la guerra! eso no cabe en ni una cabeza. (...) dijeron que él nos vino a quemar a nosotros, en vez de culpar a otros fueron a culpar como que estábamos prendiendo fuego entre nosotros. A la larga no hubo pruebas, pero nosotros sabemos quiénes fueron. (...) No les gustó que la comunidad recuperó una parte de la tierra que estaba como decir... era del Estado... que en realidad era de nosotros...” (Familia Pulgar, Comunicación personal, Puerto Patriada, Chubut, 22/10/2019).

“Le echaron la culpa a un pibe que vive ahí. Y a ese pibe y a ese pibe, y a ese pibe. Y a ese pibe por las tierras... Acá fue todo por las tierras, estas tierras quieren venderlas (...) Hay gente que quería que esto se quemara, para el día de mañana despropiarlo (sic) (...) lo que molesta acá es el poblador (...)” (Poblador Delgado, com. pers. Puerto Patriada, Chubut, 21/10/2019).

Como planteamos anteriormente, el objeto de este trabajo no busca “saber quién fue” sino analizar la forma en que viejos prejuicios en la relación entre pobladores indígenas/ “chilenos” campesinos y el fuego fueron reeditados en estos escenarios.

En el proceso de dominación hegemónica, las comunidades mapuche lejos de quedar “fuera del Estado” utilizaron su lenguaje y sus herramientas normativas para disputar desde dentro de sus códigos y desde allí contradecir el orden impuesto por el Estado, utilizando las mismas estructuras administrativas y discursivas que aquel impone, es decir, lo hicieron estableciendo un “lenguaje común o forma de hablar sobre las relaciones sociales que demarca los términos centrales en torno a, y en función de los cuales se dan la controversia y la lucha” (Roseberry 2007 en Tozzini y Sabatella 2019: 25). Así, lograron el reconocimiento estatal provincial y tramitaron el relevamiento en el marco de la Ley n° 26.160 y, usando las estructuras burocráticas pertinentes, lograron frenar una ley -la n° 26.331- que, entendían, los avasallaba.

Entendemos que adjudicarles “poder de fuego”, es decir, ubicarlos en el lugar, como hemos escuchado infinidad de veces en la Comarca, de que “la única manera mediante la cual el indio se defiende

es quemando”, estimamos, operó como una forma de repelerlos, expulsarlos de los acuerdos discursivos y simbólicos, obturando -o intentando obturar- la posibilidad de disputar desde un lenguaje común que permitiera la contienda. Pero no sólo eso: el incendio era presentado por determinadas acusaciones como un “ajuste de cuentas” entre las comunidades. Así no sólo se sobre-expulsaba a las comunidades de la contienda común por el uso de los recursos naturales, sino que además -mientras se alterizaba negativamente un supuesto rasgo cultural- se sugería la imposibilidad de convivencia, pues quedaba a las claras que las consecuencias no se habían circunscripto a problemas internos entre las comunidades sino que, antes bien, habían alcanzado víctimas no indígenas.

5. Reflexiones finales

Abrimos esta ponencia con un título provocador, pues claramente de ninguna manera pensamos que el fuego haya sido utilizado por las comunidades como medio de venganza ni entre ellas ni como manera de comunicarse con los sectores de poder. Por el contrario, intentamos mostrar cómo el incendio recolocó antiguos prejuicios en un contexto por demás conflictivo respecto de la tierras, los bosques y las zonas de riqueza paisajística y turística.

La adjudicación del accionar incendiario a los mapuches, si bien fue descartada por la justicia, evitó que en la contienda se discutieran esos problemas de fondo que intentamos reponer en el apartado contextual: la no aceptación por parte de los grupos de poder de las recuperaciones como forma de extraer del mercado inmobiliario, maderero y del turismo vastas extensiones de tierras. Tampoco los problemas que en la mayoría de los incendios (aunque tal vez justo en este caso eso no esté tan en juego) está presente respecto del deslinde de bosques que obstaculiza los traspasos de tierras fiscales a privados: si no hay bosques, nada impide el traspaso. Tampoco del “parate” -mediante la suspensión de la ley 26331- a un vínculo históricamente conflictivo con lo que fuera la Dirección de Bosques, que los pobladores locales sindicaban como actor involucrado en la perpetuación histórica de despojos.

Finalmente, en este escrito decidimos ensayar alguna aproximación a la explicación de la significatividad de los conflictos que se desatan en torno de los incendios acudiendo para eso al sostén teórico de Roseberry (2007). Tomando de él que el proceso de domina-

ción va moldeando tanto a dominadores y dominados, “vinculando ambos y moldeando a cada uno” (Roseberry 2007: 134) quisiéramos aquí introducir alguna disquisición, pues que influya en ambos tampoco quiere decir que lo haga de una manera al Estado y los grupos dominantes y de otra totalmente diferente a los dominados. Nos interesa, justamente, recuperar ese “campo de fuerzas dinámico y multidimensional” (Roseberry 2007: 134) que indica el autor.

En 2015 otro incendio de grandes magnitudes azotó a la zona, precisamente a la localidad de Cholila. Hubieron tardes que el cielo se oscurecía y “llovían” brasas encendidas aún en El Hoyo, a 70 km de distancia. En ese desgraciado contexto, una página en Internet, “Mapuches Go Home”, además de promover discursos sumamente racistas, volvía a poner sobre el tapete la agresividad del mapuche que quema para dirimir conflictos y avanzar sobre la tierra. En una publicación del 17 de marzo de 2015 afirmaba:

“Estamos presenciando una GUERRA DE BAJA INTENSIDAD llevada a cabo por el terrorismo separatista mapuche a ambos lados de la cordillera de los Andes y los incendios son una táctica llevada a cabo de manera muy metódica por estos grupos” (Poder Judicial de la Nación, FCR 4838/215 en Provincia de Chubut 2015, mayúsculas en el original).

Más allá de la forma en la cual se vuelve a adjudicar a estos grupos la peligrosidad de estas costumbres (y cómo se comenzaba a poner sobre la mesa la idea del mapuche terrorista⁵ que actúa en red desde usinas ideológicas internacionales), queremos indicar que un servidor del poder Judicial provincial realiza -a fines de marzo de 2015- una denuncia ante el INADI contra la Página en cuestión, solicitando a la red Social Facebook la dé de baja por xenófoba. En este sentido, cuando engranajes del poder judicial eligieron en 2012 seguir, entre muchas posibles, la pista del mapuche incendiario; en 2015, otro miembro del mismo engranaje decide disputar esos sentidos comunes sedimentados, mostrando su violencia y xenofobia.

Los hechos violentos por los que la Patagonia y especialmente el Departamento de Cushamen se volverían en 2017 tristemente céle-

⁵ Que el 13 de marzo de 2015, cuatro días antes de la publicación citada en el cuerpo, se diera el primer ingreso de Facundo Jones Huala y la Lof en resistencia Cushamen a las tierras reclamadas por el terrateniente Benetton, con las consecuencias que veríamos durante algo más de dos años después, al menos nos sugiere varias preguntas que no podremos desarrollar aquí. Otras tantas nos las sugiere el hecho de que quien firma el fallo citado, donde se decide archivar la causa contra “Mapuches Go Home”, sea el juez federal de Esquel Guido Otranto en febrero de 2017, días después del primer ingreso violento de las fuerzas de seguridad a la Lof en resistencia de Cushamen.

bres, entendemos no se encuentran del todo despegados de este tipo de discursos que empezaban a delinear renovadas contiendas nutridas de antiguos, aunque *aggiornados* prejuicios.

Corpus documental

Bariloche2000

3 de noviembre de 2011 ¿Una Comunidad Mapuche o la cara visible del Gremio Inmobiliario? <https://www.bariloche2000.com/noticias/leer/la-paja-y-el-trigo/63942>

CFI-DGByP-CIEFAP

1999 Plan Estratégico de Manejo de la Reserva Forestal Cuartel Lago Epuyén. Caracterización y Diagnóstico.

Indymedia Argentina

7 de enero de 2012 Comunidades mapuche de la Comarca Andina realizarán una rogativa en la localidad El Hoyo. <https://archivo.argentina.indymedia.org/news/2012/01/805705.php>

Provincia de Chubut, Ministerio Público de la Defensa

2015 Expediente S04:0028691/2015. Red Social facebook cuenta “Mapuches Go Home”/Alfredo Pérez Galimberti defensor general alterno c/ Red Social Facebook Cuenta “Mapuches Go Home”.

Provincia de Chubut, Ministerio Público Fiscal

2012 Legajo de Investigación 19.863.

Red Eco Alternativo

24 de enero de 2012 Acusaciones, amenazas, persecuciones y linchamiento en la comunidad Francisco Monsalve. <https://archivo.argentina.indymedia.org/news/2012/01/807087.php>

Bibliografía

Carabelli, F.

2005 El marco legal para el manejo de bosques en la provincia del Chubut, Patagonia Argentina. Trabajo presentado en el *III Congreso Forestal Argentino y Latinoamericano*. Corrientes, Argentina.

Crespo, C.

2014 La territorialidad de los recuerdos. Memorias emplazadas de experiencias y luchas de mujeres mapuches en El Hoyo. Presentado en *Seminario de intercambio entre proyectos de investigación: “La memoria en la historia y la historia desde la memoria”*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas. Mimeo.

2018 Promesas de desarrollo, despojos y daño moral. Experiencias mapuche en Puerto Patriada, El Hoyo (Chubut, Argentina). *Antropologías del Sur*, 5: 113-129.

Lobba Araujo, J.

2019 Conflicto en torno a los incendios forestales en el noroeste de Chubut. El caso de Las Horquetas, Cholila, 2015. Trabajo presentado en el *VII Congreso Nacional de Geografía y XXI Jornadas de Geografía*. UNLP, FaHCE. La Plata.

Lobba Araujo, J.; Tozzini, M. A. y Casalderrey Zapata, C.

2021 Cuando los barbijos (también) ardieron. Escenarios de emergencia superpuestos en el noroeste de Chubut. *Revista Quid 16* (En prensa).

Roseberry, W.

2007 Hegemonía y el lenguaje de la controversia. En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, Lagos, M. y Calla, P. comps., pp. 117-137. INDH/PNUD. La Paz.

Tobío, O.

2012 *Territorios de la incertidumbre. Apuntes para una geografía social*. UNSAM Edita. San Martín.

2019 Territorialidad y subalternidad: una aproximación conceptual para el estudio de la acción colectiva en Argentina. Trabajo presentado en el *VII Congreso Nacional de Geografía y XXI Jornadas de Geografía*. UNLP, FaHCE. La Plata.

Tozzini, M. A.

2021 Producción de Estado y producción de sujetos colectivos indígenas en la aplicación de la Ley 26331 de Bosques Nativos en el Noroeste del Chubut. Trabajo presentado en el *12º Congreso Argentino de Antropología Social*. UNLP La Plata.

Tozzini, M. A., Crespo, C. F.

2018 Desarrollo en la periferia de la periferia. Proyectos forestales y memorias de despojos en el Noroeste de Chubut, Patagonia, Argentina. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 58: 116-131.

Tozzini M. A. y Sabatella, M. E.

2019 “Es un ídolo con pies de sal a punto de vadear un río”. Apreciaciones sobre el relevamiento territorial de la Ley n° 26160 en dos causas judiciales de comunidades mapuche en El Maitén, Provincia de Chubut”. *Papeles de Trabajo*, 23: 13-29.

Valtriani, A.

2008 Modelos de desarrollo forestal, sus conflictos y perspectivas en el sector de micro pymes forestales; estudios de caso en la región noreste y centro de la provincia de Chubut. Tesis Doctoral. Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires

RE-CATEGORIZACIONES Y NUEVOS CONCEPTOS EN CONTEXTOS INTERCULTURALES: EXCESOS DEL CONFLICTO Y AMPLIACIONES DE REALIDAD

Malena Pell Richards ¹

Kaia Santisteban¹

y

Marcela Tomas¹

Resumen

De los debates y primeras investigaciones en el marco del Proyecto de Unidad Ejecutora IIDyPCa surge nuestro interés por considerar el análisis de categorías y nociones que usualmente no trascienden, pero que actualmente se desplazan a ámbitos de lo público en contestación con presencias estatales. Buscamos recuperar esas re-acentuaciones, prácticas y acciones que introducen nuevos marcos epistémicos para redefinir los acostumbrados. Lo haremos considerando cómo el Lofche Buenuleo va enmarcando su lucha por el territorio en el marco de su acusación por delito de usurpación a sus propias tierras, desde las categorías nativas lhawenh y gütksamkan, junto con otros sentidos de la comunidad.

Palabras clave: interculturalidad – mapuche - categorías nativas - territorio

1. A modo de presentación: actores y escenarios etnográficos

Es el objetivo de esta ponencia trabajar sobre re-categorizaciones, disputas y ampliación de ciertos sentidos y nociones que se vinculan, por un lado, con las luchas territoriales que se van cargando de significado y, por el otro, con los contextos interculturales más amplios donde esta contestación se lleva a cabo. Para ello tomaremos en cuenta algunas categorías nativas cuyos sentidos locales se corresponden al contexto en el que operan y no a un sentido fijo y a priori que define lo que “son”; ya que reconocemos que

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina. pellmalena@gmail.com; skaiamariel@gmail.com; marcelatomas16@gmail.com.

situar las acentuaciones y sentidos sobre el *lhawenh* (medicina mapuche) o *gütxamkan* (conversación)² -categorías que elegimos desarrollar en la ponencia- devienen pistas de contextualización. Consideraremos los procesos de recategorización a través de estas palabras, tomando como referencia la lucha territorial emprendida por el Lof Buenuleo en cercanías a la ciudad de San Carlos de Bariloche. Centralmente, ésta consiste en la toma en posesión de 92 hectáreas que desde el año 2000 diferentes personas y mecanismos burocráticos y legales impedían que fueran habitadas como territorio de la comunidad. Entendemos que este proceso plantea una situación en clave de interculturalidad, en tanto permite visualizar las agencias y territorializaciones que resultan aquí conflictivas en razón del accionar del Ministerio Público Fiscal de la Provincia de Río Negro. El mismo cita, pero no aplica, el Derecho Constitucional, los tratados internacionales ratificados en el país o la normativa intercultural que rige al municipio de S. C. de Bariloche.

El corpus de este análisis consiste en las acciones realizadas en el contexto de la recuperación territorial llevada a cabo por la comunidad Buenuleo -como parte del escenario intercultural más amplio donde se desarrolla- y las audiencias públicas en el marco de la causa por delito de usurpación que recae sobre algunxs integrantes de este Lof, las cuales fueron realizadas en el Juzgado Provincial entre el 16 de septiembre y el 12 de noviembre de 2019. Asimismo, serán parte de nuestro corpus los relatos extraídos de entrevistas personales realizadas a lxs miembrxs de esta comunidad durante el período del conflicto.

A partir de estos escenarios etnográficos, comenzaremos por analizar la presentación de lxs actores implicadxs en estos contextos. Por un lado, la figura del Fiscal Jefe del Ministerio Público Fiscal, quien al formar parte de la querrela es también el encargado de especificar los cargos que pesan sobre algunos miembrxs de la comunidad Buenuleo y otrxs integrantes del Pueblo Mapuche que han acompañado la recuperación -que la presencia estatal redefine como

² Hacemos una traducción no literal de las palabras sueltas -y no los discursos completos- que introdujimos al texto del mapuzugun al castellano orientada únicamente por los sentidos que se les otorga a dichas palabras en este trabajo y para esta situación en particular. Sin embargo, lejos estamos de afirmar que las menciones que hacemos de las mismas reflejan sus significados ya que son contextuales y nunca fijos. Para el caso de los fragmentos de los discursos en mapuzugun se acordó dejar sin traducción ya que respetamos la fuerza ilocutiva (Austin y Urmson 1990) de los hablantes en ese momento. Siguiendo a los autores, la misma consiste en el impulso de ciertas fuerzas intencionales, psíquicas, mentales, comportamentales e interactivas del parlante en la emisión del acto ilocucionario y la realización de la correspondiente acción.

un delito de “usurpación”-. En este grupo también consideramos a quienes se consideran propietarios de esa parte del territorio -las 92 hectáreas- los querellantes. Y por el otro, a la comunidad mapuche Buenuleo e integrantes de otras comunidades y organizaciones mapuche, quienes acompañando este reclamo, fueron acusados de delinquir.

2. Las audiencias: una parte de la dinámica intercultural

Comenzaremos entonces con el discurso del Ministerio Público Fiscal, expuesto en las distintas audiencias. El lenguaje contencioso de este discurso permite registrar la ausencia o falta de seriedad al considerar prácticas de diferenciación basadas en lugar (Escobar 2005). La interpretación que la fiscalía realiza sobre el proceso de recuperación del territorio comunitario Buenuleo es realizada en términos de una visión cultural única, que reviste de poder sentidos culturales particulares, operación mediante la cual impone normas culturales como si fueran naturales y universales. En relación a esto exponemos el siguiente fragmento de la presentación del jefe de la Fiscalía:

“Previo a la especificación del hecho, modo, tiempo y lugar me gustaría de algún modo ahondar en relación a una de las marcas más significativas del conflicto que nos trae aquí. Me refiero, concretamente, a la existencia de la problemática del multiculturalismo, que cruza al derecho, que cruza a la sociedad, y que de alguna manera hace al núcleo mismo de este conflicto” (Fiscal Jefe, Registro de grabación propia de la audiencia del 16 de septiembre de 2019).

Luego procede a explicar qué implica hablar de multiculturalismo, definiéndolo como:

“La convergencia de distintas culturas y la concurrencia de diversos elementos: espirituales, comunitarios, vinculados al ámbito de la moral, vinculados al ámbito de la religión, al derecho a las relaciones sociales y todo ello vinculado por una lengua” (Fiscal Jefe, 2019).

Por lo tanto, entiende que es necesario hacer referencia a las “marcas de la multiculturalidad” que identificarían a este conflicto. En términos de Michel de Certeau (2000) la presentación del funcionario en este espacio puede ser caracterizada como estratégica, en tanto su accionar implica un cálculo y manipulación de las relaciones de fuerzas posibles desde un sujeto de voluntad y de poder ais-

lable, y en cuanto a que postula un lugar susceptible de ser circunscrito como propio desde el que administra las relaciones con una exterioridad distinta. Profundizaremos un poco más en las características que permiten entender el *modus operandi* de la fiscalía en términos de estrategia.

En un primer momento el fiscal se encuentra en su “campo”, por lo que, al hacer una presentación de su rol/persona, lo hace manejando herramientas legales -como veremos más adelante-. Además, desde el lugar que su trayectoria profesional como especialista en Derechos Humanos le otorga, se posiciona dando cuenta de un capital simbólico que le habilita a hacer este preámbulo, para reforzar su autoridad. El fiscal delimita y describe cuáles son las marcas de la multiculturalidad en este conflicto, y detalla dos instituciones mapuche que reconoce fueron nombradas en una audiencia realizada con anterioridad, a la cual asistió la Comunidad Buenuleo y que, contrariando lo que indica la legislación, se llevó a cabo sin que la comunidad contara con la defensa.

Además de este hecho, la relevancia de esta primera “audiencia” (que no fue tal debido a la falta de defensa y desconocimiento de lxs acusadx,s ya que se les dijo que era una reunión como parte de una “tregua”) se relaciona con su utilización para elaborar el procedimiento de la fiscalía durante las audiencias sucesivas. En este sentido, otra de las estrategias implementadas por el Ministerio Público Fiscal para reforzar su autoridad fue recurrir a lo dicho por lxs acusadx,s. El fiscal dice que se habló del *rewe* (espacio territorial reconocido para usos ceremoniales) y del *txawün* (encuentro), y a continuación describe algunos de sus significados valiéndose de una explicación antropológica. Posterior a esto, deja en evidencia que otro de los sentidos estratégicos detrás de esta presentación estaban orientados a delimitar los diacríticos culturales (Barth 1976) que, aunque según el fiscal corresponden a marcas multiculturales, no se condicen con los rasgos a priori metaculturales (Urban 1992) que establecen o caracterizan a los “delitos culturalmente motivados”. Estos delitos, en palabras del fiscal:

“son aquellos referidos a determinados comportamientos que, si bien en principio, contradicen la norma penal, se explican en razón de la cultura a la que pertenece el infractor.³ Se trata de supuestos dónde pudiendo conocer la prohibición de la norma, el sujeto no la

³ Algunos ejemplos de estos delitos juzgados en relación a esta jurisprudencia son ablaciones de clítoris, delitos de terrorismo internacional, delitos contra la libertad sexual (Perez de la Fuente 2012).

puede comprender por haber internalizado un conjunto de valores diferentes, los que incluso pueden ser refutados como incompatibles con los compartidos con la cultura dominante” (Fiscal Jefe, 2019).

Es decir, antes de cualquier resolución, la fiscalía convierte el reclamo territorial en un delito, definiendo así el campo de la contienda. A partir de allí, retoma una aparente mirada inclusiva al considerar marcos jurídicos que tratan de gestionar la diversidad, para concluir que no son aplicables a este caso. Por último, y refiriendo a este panorama “del derecho invocado”, cierra su presentación siendo enfático en que los derechos “no se toman por asalto”, aludiendo al pacto de convivencia democrático que lo habilita a definir las acciones llevadas a cabo por la Lof como violentas. Detalla el Fiscal: “rechazaron [integrantes del Lof Buenuleo] cualquier vía de gestión pacífica del conflicto, y advirtieron, textual y expresamente que no abandonarían el lugar” (Fiscal Jefe, 2019). A su vez, afirma que no hay adecuación legal a los derechos indígenas ganados en tanto dice que la comunidad ni posee ni tiene la propiedad comunitaria de la tierra y al no ocupar la tierra tradicionalmente (como sí reconoce que lo hace el supuesto propietario desde hace no más de 5 años), aunque no desconoce la Ley 26.160, considera que no resulta aplicable a este caso.

La presentación por parte de la comunidad mapuche Buenuleo precedió a la del Ministerio Público Fiscal de la Provincia, ya que debían certificar que los datos que habían sido tomados por la policía de Río Negro eran tales. La misma se realizó en *mapuzugun*. Quienes luego pasaron a ser sospechados de delitos de usurpación no hablaron, aunque sí lo hicieron dos personas que estuvieron acompañando la recuperación y a quienes también les formularon cargos, ninguno de los dos pertenecía a la comunidad y ambos realizaron primero un *pentukuwün* más extendido dónde esgrimieron allí las causas del por qué se encontraban allí acompañando. Desde la perspectiva individual de cada uno, hilaron sus motivaciones a las de la comunidad e hicieron también referencia a que dichas causas se entramaban en luchas más amplias que los unían como Pueblo. Entre éstas aludieron a: volver al territorio “*wüiño mülepaiñ tüfachi mapu mew... lof Buenuleo ñi mapu, feley?*”; “*ka kiñe antü wüiñotuafin taiñ küyfike mapu, küyfike gülam, küyfike gütxam*”; volver a hablar la lengua y el reconocimiento de todas las maniobras manipuladoras y de engaño a la que lxs personas mapuche desde la constitución de este Estado-Nación-Territorio vienen siendo sometidas “*femgechi ta akulu ka txipache tüfa püle, tüfachi mapu mew. Pu wigka, fey ta pu wigka, nieyengün kale rakizuam, kale inazuam, kale piwkeyengün,*

wesha may ta piyengün pu wigka” y que acarrear como una de sus consecuencias, la pérdida del territorio. Hicieron además explícito que los tópicos que trajeron a la sala ese día en su *zugun* o discurso, fueron los mismos ya abordados, discutidos y escuchados en los *txawün* previos a la recuperación territorial.

De este modo, quienes se presentaron redefinieron la concepción de testimonio del ámbito judicial, marcando el contexto en el cual iban a enunciar sus discursos de acuerdo a la manera protocolar que atañe al menos a los primeros momentos de un *txawün*. Saludando a lxs participantes del encuentro, delimitando el evento como si fuera un *gütamkawün*. Remitieron a su vez, a las conversaciones o *gütamkan* previas, actualizándolas a la luz de lo que ahora, desde el Ministerio Público Fiscal era entendido como un conflicto. En este discurso destacaron que, para las personas que venían escuchando lo que el Lof Buenuleo hace años venía denunciando, este conflicto no había empezado con la recuperación realizada el 10 de septiembre de 2019. Es importante remarcar que, tanto los engaños que han constituido históricamente las prácticas de despojo territorial a las familias mapuche, como los anhelos que orientan sus luchas territoriales y políticas, -por ejemplo el volver a hablar la lengua o el habitar su campo/territorio-, perdieron su status como recuerdos fragmentados, suspendidos, que sólo aparecían en ciertas conversas, para ser entextualizados (Bauman y Briggs 1990, Ramos 2003) frente a quienes pretenden acusar de delito a las personas que hilaron esas memorias subterráneas (Pollak 2006) en memorias con agencia para hacer oír sus reclamos.

Las presentaciones trabajadas en este apartado tuvieron como objeto el poder reconocer algunxs de lxs actorxs de este conflicto, y a través del contar cómo se definieron, enfatizar ciertos asuntos a los que volveremos en los apartados que siguen. Centralmente, en el próximo, analizaremos la lucha por la acentuación de ciertos sentidos impuestos desde el Ministerio Público Fiscal, y tensionaremos estas estrategias ideológicas, pero también epistemológicas y ontológicas (Briones 2014) reconstruyendo los contextos, o geografías del poder más amplias (Massey 2005) donde este “conflicto territorial” se está llevando a cabo.

3. El recorrido en marcha: de la recuperación territorial a las audiencias por el litigio

La lucha territorial de la comunidad mapuche Buenuleo debe ser entendida como un conflicto en el cual el Estado (en sus niveles provincial-municipal) pretende administrar la diferencia en términos de diversidad cultural. Tal conflicto debe contemplarse a la luz de las demandas y los reconocimientos jurídico-legales que ampara a los pueblos indígenas de nuestro país. Es por esto que aunque estas audiencias son fruto de una recuperación territorial iniciada el 10 de septiembre de 2019, debemos remitirnos a contextos más amplios. La noción de geografías de poder (Massey 2005) resulta útil para reflexionar sobre los encuentros y las negociaciones que ocurren en el transcurrir de los espacio-eventos remitidos en esta ponencia.

Para comenzar, no debemos olvidar que las familias mapuche de la zona han atravesado procesos históricos de subalternización y alterización desde la constitución misma del Estado-Nación. Tal como reconocía el fiscal en las citas realizadas con anterioridad, las personas, comunidades u organizaciones mapuche han transitado sus luchas y reivindicaciones en un contexto de asimilación y opresión que continúa hasta el día de hoy, limitando y condicionando sus agencias. Desde fines de los '90, estas demandas se han ido amparando en diferentes leyes constitucionales, como la n° 26.160, en los reconocimientos que la Constitución hace y en la ratificación de convenios internacionales que brindan un marco legal y jurídico que opera sustentando dichas luchas. Sin embargo, este avance en la legislación no ha conducido siempre a resultados favorables a los Pueblos indígenas en general y al mapuche en particular. En algunos momentos ha ganado pisos y en otros los mismos se resquebrajan, como es el caso de las audiencias en el proceso de recuperación territorial que estamos abordando.

Para comprender estos procesos se debe tener en consideración que esta comunidad mapuche -como otras- es producto de maquinarias territorializadoras, diferenciadoras y estratificadoras; consecuentemente, sus circulaciones y agencias responden a lo que Lawrence Grossberg (1992) denominó "movilidad estructurada". Remitir a esta noción nos lleva a contemplar los condicionamientos a los que lxs actorxs mapuche suelen enfrentarse, entre los que se encuentran las nuevas relaciones, articulaciones, vínculos y desarticulaciones que pueden surgir incluso dentro de esta estructuración. Para esta primera parte del análisis, nos centraremos en la distribu-

ción espacial de la comunidad Buenuleo -que deviene en la yuxtaposición de su propio habitar el territorio- y las concepciones que el Ministerio Público Fiscal busca instalar del mismo, como también del Lof que lo habita.

Las audiencias permiten registrar relaciones de poder desequilibradas que dan cuenta de la perpetuación de la lógica colonial. Detrás del argumento que establece como violentas las formas de recuperación de territorio, se encuentra la concepción de una sociedad basada en un régimen cultural del individuo como propietario que se sustenta en estructuras de dominación vinculadas a las relaciones sociales devenidas de la propiedad privada. Mencionaremos algunas de las operaciones realizadas por la fiscalía para manipular el litigio por el territorio desde ese posicionamiento.

En principio, y debido a sus formas especializadas de conocimiento desde una concepción de mundo que no contempla la concepción mapuche, el fiscal habla de “los valores culturales”. Desde esta determinación, evidenciamos su estrategia de juzgar las acciones de la comunidad descartando motivos que atañen a la “cultura mapuche”, mediante la elaboración de una serie de enunciados que presuponen las motivaciones de la recuperación -en vez de escuchar seriamente las detalladas por miembros de la comunidad- y la comprensión de dicho acto político por parte de la Lof. De este modo, banaliza no sólo dicha acción sino que al mismo tiempo reduce la motivación de la transgresión a la norma civil a que la misma es únicamente aceptable si quienes realizan la práctica no pueden comprender el código civil (cuando explica la noción de delitos culturalmente motivados).

En segundo lugar, en este mismo discurso oficial, el fiscal se coloca como la voz autorizada para determinar dos cuestiones sobre quiénes y cómo deben ser los mapuche. Al respecto, los presupuestos del fiscal reproducen ideas sedimentadas en el sentido común. Las mismas son, además, parte de la grilla de significados con la que se ha construido la matriz de alteridad del Estado-Nación argentino. Utiliza la noción de “comunidad” como equivalente a “etnia”, actualizando un campo semántico racializado en el que la “cultura” adquiere connotaciones de homogeneidad. La enunciación de su discurso dejó entrever la dificultad institucional para reconocer al Pueblo Mapuche como sujeto de derecho.

En tercer lugar, nos preguntamos aquí ¿qué es lo que el fiscal catalogó en el contexto de una audiencia particular como “violencia”? Veamos esto en la siguiente cita que surge de su discurso:

“Quienes tomaron las antijurídicas vías de hecho no exhibieron voluntad de arribar a una solución pacífica, ni consensuada del conflicto en cuestión. No desconocemos, el Ministerio Público y Fiscal de la Provincia de Río Negro, no desconoce el derecho a reclamar derechos, ni a efectuar reivindicaciones que puedan tener sustento histórico, étnico o antropológico. Sin embargo, ni esos reclamos, ni esas reivindicaciones pueden cursar por vías de hecho, subrepticias y violentas. Nada más.” (Fiscal Jefe, 2019).

Lo que el fiscal definió como “hechos de violencia” no estaría teniendo en cuenta que este contexto de litigio también presupone, por inversión, aquellos escenarios previos y habituales en los que las interacciones suelen reproducir rutinas arraigadas de exclusión, discriminación, negación y violencia para las comunidades mapuche. En otras palabras, mientras que desde el punto de vista de las experiencias mapuche los hechos de violencia que los definen son otros, los funcionarios de la fiscalía niegan su participación en el conglomerado estatal de “hechos de violencia”. De este modo, se rehúsan a comprender el eje común que fue reconocido por los miembros del Pueblo Mapuche como situaciones de discriminación y hostigamiento. Por último, lo que el fiscal definió como violencia, deja por fuera las concepciones mapuche sobre qué es el territorio. En este sentido, el mismo fiscal aludió en un momento para hablar del *rewé* y de los *txawün*, como cuestiones aisladas a lo territorial. Lxs mapuche, en contraposición a esto, buscaron juntar lo que el Estado separaba puesto que, en los tratos, discursos y efectos que experimentan, las distintas intervenciones del Estado co-producen conjuntamente tanto esos hechos de violencia como la política estatal de la diversidad que se desprende de ellos.

La cuarta es el uso de la distancia temporal entre audiencias para afirmar dos discursos que de otra manera se anularían por ser contradictorios. En la primera la fiscalía reconoce la posibilidad de que a partir de la reforma de la Constitución de 1994 los pueblos originarios puedan reconocerse como comunidades. En la posterior, argumentan que reclamos -previos a la reforma constitucional- por las 90 hectáreas fueron realizados en tanto personas individuales, y no como comunidad Buenuleo. Al tornar el reclamo como individual, el lenguaje discursivo de la fiscalía cumple con una lógica estatal: quitar legitimidad al litigio por el territorio ya que se desconoce que el reclamo es comunitario y colectivo. Lo paradójico en este doble

discurso es que la carátula de la causa remite al nombre “comunidad” Buenuleo. Por ende, consideramos esta concepción esgrimida por la fiscalía como parte de las estrategias de una institución estatal con poder de accionar y decidir explícitamente por sobre otros, determinando en qué casos sí y en qué casos no son reconocidos como comunidad.

Al realizar la exposición en términos de defensa de derechos y propiedad individuales, la fiscalía actúa ejerciendo el orden predominante basado en las nociones convencionales de derechos, propiedad y concepciones de lo bueno. Lejos de sorprendernos, es claro que al darse la disputa en la arena predefinida del ritual de la justicia estatal, los funcionarios interpretan de modo axiomático y primario los ideales, los valores, las normas en un proceso que homogeneiza a la “población” en términos de ciudadanos con los mismos derechos individuales, privilegiando esta legislación por sobre las que internacionalmente refieren a los derechos de los pueblos originarios.

La finalidad de esta parte del trabajo estuvo orientada a reconocer los mecanismos por los cuales se va individualizando el derecho y se banalizan y delimitan ciertas prácticas desde la autoridad estatal y legítima que supone el Ministerio Público Fiscal. Sin embargo, queda por analizar esos sentidos respecto al territorio y a este “conflicto multicultural o pluricultural” que devino en esta causa civil/penal. Específicamente, nos remitiremos a las cuestiones que yacen bajo el uso y habitar comunitario de la tierra desde la perspectiva de la comunidad mapuche Buenuleo, en el apartado siguiente.

4. La contestación desde otras concepciones de mundo

Para enmarcar el conflicto territorial y las audiencias como un conflicto intercultural, en sentido fuerte -es decir como los que buscan incorporar de modo subordinado a los pueblos indígenas a través de prácticas de alterización tan variadas como negadas o invisibilizadas (Briones y Ramos, 2016)-, nos detuvimos a reflexionar en cómo ciertos lenguajes contenciosos y hegemónicos nos convencen de que la realidad en disputa es sólo una. Esta es una de las inversiones hegemónicas más sedimentadas y eficientes que surge de los lenguajes oficiales utilizados y que suelen dejar por fuera la concepción de que algunxs piensan la realidad de otras maneras (Briones y Ramos 2016). Este lenguaje sólo habilita la existencia de conflictos

meramente “ideológicos”, porque disputan lo bueno y lo justo respecto de una sola realidad (facticidad). No obstante, comprendemos que ciertos contextos, como las audiencias, los juicios, las notificaciones del Estado, buscan no tanto lograr consensos absolutos sino definir esos lenguajes contenciosos que aceptan una forma específica de disenso, sin tener en cuenta que estos mismos se conforman por bordes ontológicos y epistémicos (Briones 2014). A partir de la lectura de Claudia Briones y Ana Ramos (2016) sostenemos que estos lenguajes no se hablan únicamente en contextos interculturales, sino que también se habilitan en otras hablas que actualizan mundanizaciones con capacidad para desestabilizar los referentes y referencias de la realidad hegemonícamente presupuestas. En este trabajo, por ejemplo, hemos usado las categorías de *gütxam*, *txawün* y *lhawenh* para hablar de esas otras mundanizaciones que irrumpen en el orden de la política estatal.

Volviendo a la primera audiencia donde se había iniciado parte del reclamo, el fiscal se presentó como voz autorizada, debido a sus facultades en el ámbito de la fiscalía, para determinar quién es mapuche, cómo debe serlo y cuál es la noción de territorio que estaría operando desde una lógica hegemónica. De esta manera, ha representado la poca percepción que suelen tener las burocracias estatales con respecto a los escenarios cotidianos que estas mismas burocracias crean para ciertos tipos de sujetos, por ejemplo, las audiencias, las oficinas, la fiscalía, los lenguajes especializados, el estado.

Al apelar a la interculturalidad, la comunidad se propone habilitar el reclamo por el reconocimiento de saberes y el resguardo de prácticas -como la recolección del *lhawenh*- en clave de ordenanza. Es decir, adaptar sus demandas territoriales sobre los conocimientos ancestrales y los usos cotidianos con las plantas nativas a los lenguajes de contienda y a los marcos normativos de ese espacio de interlocución con el Estado al que se nombró como intercultural.⁴ Ahora bien, independientemente del curso legal que este hecho tuvo y continuó teniendo, lo relevante es cómo los integrantes de la comunidad usaron esos resortes legales sobre ciudadanías más inclusivas para hacer escuchar en ámbitos públicos sus denuncias no sólo ideológicas y políticas sino también ontológicas y epistémicas. Para profundizar en este aspecto pondremos énfasis en algunos fragmentos de relatos y discursos con los que la comunidad Buenuleo

⁴ Este municipio fue declarado en el año 2015 como “intercultural” mediante la Ordenanza n.º 2641-CM-15 la cual fue orientada a atender reclamos indígenas asociados a interculturalizar las estructuras municipales y su accionar (Guiñazú et al. 2020).

defendió, ante la fiscalía, su derecho a mantener prácticas de autonomía. Decía un miembro de la comunidad mapuche “el despojo nos ha despojado de la tierra, pero la relación con el entorno sigue estando”. De allí que surge la necesidad de que este litigio se resuelva en términos de derechos indígenas, en tanto la ocupación tradicional implica estas vinculaciones y relacionales que conforman el territorio. Así expresa la defensa la concepción mapuche sobre el territorio, que debiera conducir a la impugnación de la medida cautelar:

“¿Cómo se obtiene el vínculo que se tiene con la ocupación del territorio? A través de distintos actos que esta comunidad lleva adelante. ¿Qué significa esto? pastoreo, uso de medicina tradicional, la permanencia de las familias, los vínculos con las familias, las ceremonias que se llevan a cabo en los lugares. Esto nunca se ha perdido del todo por parte de la comunidad Buenuleo, todos sabemos que acá tuvimos una Campaña del Desierto, todos sabemos que los pueblos indígenas han sido despojados de sus territorios y que por esto se ha empezado un sistema de revinculación, de volver a la tierra, que los pueblos indígenas puedan tomar nuevamente posesión de sus territorios. De esto da cuenta también el Convenio 169 de la OIT (...) ¿Por qué hay que diferenciar el derecho indígena del derecho civil? (...) Al estar en presencia de una comunidad mapuche que está relevada, automáticamente tenemos que dejar de lado el derecho civil e irnos por el derecho indígena. (...) La ocupación tradicional es un complejo vínculo material, espiritual y colectivo indecible entre la comunidad y la tierra en la que se habita” (Defensa de la comunidad Buenuleo, registro propio de las audiencias, 2019).

Hay aquí un uso de la capacidad colectiva de enunciación para correr los límites de los lenguajes estatales hacia la inclusión de otras experiencias sensibles. Desde este lugar de enunciación, la unidad por el uso de la medicina ancestral, *lhawenh*, se ha ido entramando como lugar de apego y/o instalación estratégica en muy diversos planos de subjetivación e identificación, a través de los eventos que los miembros del Lof fueron produciendo (un sentido de injusticia compartido, un reclamo común, la realización de *txawün*, la puesta en común de memorias e interpretaciones del pasado, entre otros). En relación con ello, en los sucesivos *txawün* -con o sin la presencia de funcionarios del Estado-, quienes participan del proceso fueron entramando su relacionalidad con el territorio a través de los recuerdos en los que el abuelo de la comunidad Buenuleo hacía uso de los *lhawenh* que están ancestralmente en sus tierras:

“Él tenía mucho conocimiento de lo que es lo mapuche, él hablaba en mapuche algunas cosas y todo giraba en torno a que él era mapuche, por ejemplo salir a juntar lhawenh, por ejemplo hacía algo que era tradicional era cuando iba a comer algo o cuando iba a tomar algo primero se tiraba algo a la mapu. Donde está el huacho para el otro lado, ahí iba a juntar mucho ñancohahwenh, el ñancohahwenh se da mucho en esta parte seca, junto con el pañil. Acá se juntaban carquejas, el llantén, después las semillas de la lenga se juntaba mucho (...) y cuando se hablaba con el abuelo te nombraba todos los lugares, y él nombraba porque él los reconocía, el campamento de él estaba en este lugar” (Buenuleo, com. pers., 2019).

En breve, el conflicto por el territorio desde una perspectiva mapuche actualiza marcos más amplios y mucho más antiguos de interpretación, y, esas contextualizaciones o producciones de mundo, con sus propias autoridades epistémicas, cuestionan las de la racionalidad estatal. Finalmente, en un proceso de diferenciación siempre emergente, estos encuentros producen tópicos -nuevos pisos de interlocución- y, en estas paradas transitorias, se resignifican los modos de definirse, contarse a sí mismos y reconstruir auto-biografías, como en este caso, en torno al *gütxamkan*, *lhawenh* y al territorio.

5. A modo de conclusión

Esta ponencia se enmarca en un proceso que contempla las posibilidades de adecuación a una perspectiva intercultural por parte de las presencias estatales locales, a la vez que ha retomado ciertas categorías nativas -*lhawenh*, *gütxamkan*, *txawün*, territorio- para ver cómo a través de sus re-significaciones y re-categorizaciones ciertas comunidades, organizaciones y/o personas mapuche enmarcan sus procesos de autodeterminación amparados en las nociones de interculturalidad. Consideramos que contemplar estas luchas por acentuaciones, creación de lenguajes de contienda (Roseberry 2002) y el quiebre o construcción de nuevos espacios de interlocución a través del lente de la interculturalidad nos habilita a ensayar ciertas conclusiones, las cuales hemos reflexionado como consecuencia de analizar la lucha territorial de la Lof Buenuleo y las audiencias judiciales.

En primer lugar, y casi como una contestación a lo expresado por el Fiscal, la comunidad mapuche Buenuleo no busca sacar ventaja del contexto legal-jurídico en el marco del Derecho Indígena para ejercer violencia. Esta evidencia extraída para el análisis, nos condujo a comprender que la interculturalidad se ve aunada tanto a

las demandas y luchas indígenas, como fruto de esta militancia y como parte de un panorama que busca la ampliación de sus derechos, como a un ámbito del derecho internacional y constitucional. Por eso argüimos que la interculturalidad implica tanto un marco para producir consciencia histórica entre las personas que se cruzan transitando estas luchas territoriales, como procesos para poner en valor los lugares de enunciación y de acción que van ocupando colectivamente las personas mapuche (es decir, crear pisos de interacción más simétricos y de respeto en cualquier instancia de diálogo) y dar relevancia a sus historias a la hora de tomar decisiones o fundamentar reclamos en las arenas públicas. De ahí nuestro interés por poner en valor ciertas categorías nativas y sus sentidos como parte del proceso constitutivo de una interculturalidad que busca hacer explícita las formas de dominación y opresión, y que reconoce que es momento de que imperiosamente no se banalicen ni nieguen las historias más tristes de, en este caso, el Pueblo Mapuche (Ramos 2017).

Estas luchas, como aquellas por el territorio, son hiladas con un relato en pos de la interculturalidad, que no solo opera reorganizando los espacios de diálogo entre mapuche y no mapuche o en contestación con el Estado o el Derecho, sino que también lo hace en las arenas más privadas o íntimas del movimiento mapuche. En estos espacios, la interculturalidad propicia la comunicación y la transmisión de saberes así como la actualización permanente del “*mapuche kimün*” (conocimiento mapuche). La interculturalidad, por lo tanto, promueve la cita permanente de los conocimientos que los abuelos y las abuelas han insistido en transmitir y han luchado por defender. En torno a esto reconocemos, en el conflicto que hemos abordado, la dificultad que el Estado tiene respecto a qué hacer y cómo usar el nuevo marco de Derecho. Cuestión que no puede responsabilizarse en los pueblos indígenas, como lo hace el Ministerio Público Fiscal de la Provincia de Río Negro.

En segundo lugar, el análisis de este proceso de recuperación que aún está desarrollándose permite identificar una serie de cuestiones. Por ejemplo, que en el conflicto por el territorio los discursos de los diferentes actores evidencian una distribución cultural en la que ciertos valores y prácticas culturales están por encima de otros, re-produciendo efectos de dominancia y hegemonía desde los cuales se naturalizó un orden social que basa sus derechos y normas en el individuo, en tanto actualiza una conceptualización de la sociedad como asociación de individuos libres, especialmente en referencia a

relaciones de mercado. En este sentido, la fiscalía actúa regulando aspectos de la vida económica, social y cultural basándose en un poder social pretendidamente apolítico -en tanto se considera “natural” o “normal”- pero que en resumidas cuentas se reduce a los términos de la propiedad privada. A su vez, y teniendo en cuenta lo anterior, las prácticas de recuperación territorial persisten desafiando el orden liberal y los derechos civiles, mostrando la persistencia de sociedades que no se fundan en el individuo posesivo. De allí las prácticas que incluyen cuestiones de redefinición conceptual -como por ejemplo aquellas referidas al territorio, a las formas de hacer política, a los procesos de autodeterminación de sus prácticas de salud/enfermedad/atención vinculadas al *lhawenh*- son sustentadas desde lo colectivo. Para decidir en libertad hay que estar aconsejadx -por lxs ancestrxs, por las fuerzas del entorno y por los pares- pero también, y no menos importante, hay que transformar las condiciones de desigualdad en los ámbitos de la política estatal. Como dijimos más arriba, la autonomía, como dijimos arriba, también es un proyecto político de restauración de todos estos conceptos, que tiene como brújula el tiempo en que el Pueblo era soberano en el territorio.

En definitiva, la interculturalidad y las categorías nativas aquí retomadas, nos llevan a reflexionar respecto a que, pese a las maniobras tendientes a instalar una única realidad y lenguaje de contienda (Briones y Ramos 2016), para este caso, como para tantos otros, estamos hablando de concepciones de mundo diferentes. Finalmente, con certeza concluimos que tomar los “derechos por asalto” es otro enunciado que estratégicamente ignora y menosprecia derechos, trayectorias, e historias. En este sentido el accionar de la fiscalía sofisticadamente reproduce una lógica que nuestrxs interlocutores reconocen y definen como *wigka*, en tanto su finalidad es restringir las posibilidades de autonomía y re-vitalización de diferentes procesos que abarcan discusiones políticas, la lengua mapuche, el *lhawenh* y la vuelta al territorio, presionando de modo estratégico y no intercultural. La recuperación territorial de la Pampa de Buenuleo es otro llamado a pensar y hacer estas luchas y contextos.

Bibliografía

- Austin, J. L. y Urmson, J. O.
1990 *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós. Barcelona.

- Barth, F.
1976 Introducción. En *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Barth, F. comp., pp. 9-49. Fondo de Cultura Económica. México.
- Briones, C.
2014 Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40: 49-70.
- Briones, C. y Ramos, A.
2016 Agenciando formas de *ser juntos* en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política. En *Parentesco y Política. Topologías indígenas en la Patagonia*, Briones y Ramos comp., pp. 22-23. Universidad Nacional de Río Negro. Colección Aperturas Sociales. Viedma.
- Bauman, R. y Briggs, Ch.
1990 Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, 19: 59-88. Traducción al castellano disponible en Golluscio, Lucía. A. comp. 2002 *Estudios sobre el contexto I, Etnolingüística*. Editorial Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires.
- De Certeau, M.
2000 La Invención de lo cotidiano I. Artes de hacer. Universidad Iberoamericana-Instituto tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México.
- Escobar, A.
2005 Una ecología de la diferencia: Igualdad y conflicto en un mundo glocalizado. En *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, pp. 123-144. Universidad del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Colombia.
- Grossberg, L.
1992 *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. Routledge. New York.
- Guiñazú, S., Pell Richards, M., Díaz, C.
2020 De discursos y prácticas estatales. Un análisis sobre la (in)materialización de políticas públicas interculturales en el Municipio de San Carlos de Bariloche (2015-2018). *Revista Estado y Políticas Públicas*, 15: 191-212.
- Massey, D.
2005 *For Space*. SAGE Publications. London.
- Pollak, M.
2006 *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Margen. La Plata.
- Ramos, A. M.
2017 Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá*, 29: 131-154.
- Roseberry, W.
2002 Hegemonía y lenguaje contencioso. En *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent comps., pp. 213-226. Era. México.
- Urban, G.
1992 Two faces of culture. *Working Papers and Proceedings of the Center of Psychosocial Studies*, 49: 2-21, Chicago.

BAJO LA ALFOMBRA DE VACA MUERTA: LA EXPERIENCIA DE IMPLEMENTACIÓN DE UN MEGABASURAL PETROLERO EN CATRIEL, PROVINCIA DE RÍO NEGRO

Ana María Catania Maldonado¹

Resumen

Este trabajo aborda la experiencia de instalación de una Planta de Tratamiento de Residuos Peligrosos, popularmente denominado “megabasural”, en Catriel, Río Negro, destinada al procesamiento de los pasivos ambientales de la actividad petrolera entre 2016 y 2019. Se intentará reconstruir el escenario en el que se dio la disputa por su habilitación, los actores involucrados y argumentos esgrimidos tanto a favor como en contra de su emplazamiento. Esta puja, en el marco de la reforma de la Carta Orgánica Municipal de la localidad, involucra miradas disímiles en cuanto a las concepciones de los usos del territorio y su proyección a futuro.

Palabras clave: conflicto socio ambiental - territorialidad - Río Negro

1. Introducción

La ciudad de Catriel, al norte de la provincia de Río Negro, desde hace 60 años orbita en torno a la explotación de hidrocarburos convencionales en la Cuenca Neuquina y se encuentra, actualmente, en proceso de inserción dentro del megaproyecto extractivo de la formación geológica conocida como Vaca Muerta. En esta formación rocosa con gas y petróleo de esquisto, durante la última década, comenzó a desarrollarse la extracción no convencional mediante la técnica de fractura hidráulica. Debido a la gran cantidad de pasivos ambientales que esta actividad genera se multiplicaron las empresas de servicios que ofrecen diversos métodos de procesamiento y disposi-

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina. anacatania@conicet.gov.ar.

ción final de residuos a las operadoras hidrocarburíferas. Así, desde 2016, en la zona rural de Catriel se inicia un proceso de instalación de la planta de tratamiento de residuos peligrosos de la empresa Crexell Soluciones Ambientales SA. Esta planta, popularmente denominada como el megabasural, generó distintos conflictos sociales desde que la empresa hizo la presentación del estudio de impacto ambiental a la Secretaría de Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Provincia (SAyDS) en 2016. Sin embargo, para 2019, ya había sido habilitada, desoyendo la resistencia por parte de pobladores locales nucleados en la Asamblea Permanente Socioambiental (en adelante la Asamblea) junto a otras organizaciones ambientalistas nacionales e internacionales como el Observatorio Petrolero Sur (OPSur) y la Fundación Ambiente y Recursos Naturales (FARN).

El presente trabajo es una primera aproximación a la problemática objeto de nuestra investigación doctoral, referida a las conflictividades en torno a la extracción de hidrocarburos en el noroeste rionegrino y se enmarca en el Proyecto de Unidad Ejecutora: “Demandas y Políticas interculturales en la Patagonia norte: Expresión y reconocimiento de subjetivaciones cívicas socioculturalmente diversas” (IIDyPCa, CONICET-UNRN). Tiene como objetivos, primero, caracterizar el marco de conflictividad en el que emerge la lucha contra la habilitación del megabasural a partir de analizar la inserción de Catriel en el megaproyecto Vaca Muerta y, luego, reconstruir este conflicto en particular, el escenario en el que se dio, los actores implicados y la multiplicidad de voces en pugna en torno a cuáles deben ser los destinos, usos y manejos del territorio. Nuestro argumento es que, en este conflicto, se evidencian posiciones hegemónicas y subalternas en relación con el destino de los territorios y sus poblaciones.

Para el abordaje de estas formas de contienda, son significativos los aportes de diversos investigadores latinoamericanos que, desde la ecología política, analizan las relaciones sociales en el espacio y los conflictos socio-ambientales para comprender cómo distintos actores despliegan y ponen en tensión visiones de mundo, concepciones sobre lo político y representaciones mentales sobre la naturaleza (Escobar 1999). Entre ellos, el geógrafo crítico Betancour Santiago (2017) plantea que los conflictos territoriales se constituyen como expresión material y simbólica de las disputas por el poder, en tanto son estructuralmente conflictos entre mundos de vida y de relacionamiento entre cultura y naturaleza. Desde esta perspectiva, distingue “conflictividad” y “conflicto”: la primera es entendida como las

circunstancias sociales, económicas, políticas, culturales y las condiciones histórico-geográficas que posibilitan el acontecimiento de ciertos tipos de conflictos. Estos últimos son concebidos como momentos específicos de luchas territoriales, donde las contradicciones de la sociedad se escenifican por los diversos sujetos, grupos/clases sociales, pueblos, comunidades que luchan y se oponen a las transformaciones que los afectan. Además, propone analizarlos de manera conjunta pero diferenciada para entender las “continuidades y des-continuidades, contradicciones y complementariedades de los procesos histórico-geográficos de conflictividad, así como (...) distinguir cómo estas dinámicas se reconstituyen en nuevas formas y tipos de conflictos” (Betancour Santiago 2017: 326).

En cuanto a los aspectos metodológicos, siguiendo el enfoque etnográfico desde el cual se busca comprender los fenómenos sociales desde la mirada de los actores (Guber 2004), se realizó trabajo de campo en la ciudad de Catriel en mayo y agosto de 2019. En particular, realizamos entrevistas semiestructuradas a integrantes de la Asamblea Socioambiental, considerando su participación en diversas instancias de discusión. Por otro lado, analizamos distintos documentos, entre ellos: el Estudio de Impacto Ambiental Planta de Tratamiento de Residuos Peligrosos e Industriales -Relleno de Seguridad- Crexell Soluciones Ambientales SA,² las diversas notas presentadas por la Asamblea a la SAYDS, la versión taquigráfica de la audiencia pública realizada el 31 de marzo de 2017 y la Carta Orgánica Municipal reformulada en 2017. Además, fue fundamental el procedimiento de triangulación de la información a partir de distintas fuentes y registros para ofrecer un análisis de los proyectos territoriales en disputa, echando luz sobre relaciones, intereses y argumentos en juego.

2. Procesos de conflictividad: Catriel en el megaproyecto Vaca Muerta

Catriel nació como una colonia agrícola pastoril a fines del siglo XIX donde se ubicaron los llamados “restos de la tribu de Catriel” ante el reclamo que hiciera Bibiana García solicitando 125.000 hectáreas de campo fiscal entre los ríos Negro y Colorado.³ Con el des-

² Se trata del Expediente de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Provincia de Río Negro n° 085014, con fecha 13/01/2017.

³ Las tierras les fueron otorgadas mediante un decreto firmado por el entonces presidente, Julio A. Roca, en julio de 1899 (Expediente del Departamento de Tierras, Colonias y Agricultura n° 2316 Letra G, con fecha agosto de 1896).

cubrimiento de petróleo hace 60 años, en la localidad se dio un proceso de reconversión de la actividad económica volcándose a la exploración y extracción de hidrocarburos de tipo convencional que tuvo como efecto un crecimiento demográfico acelerado acompañado por la instalación de equipamientos e infraestructura necesaria (Mombello 2016, Tagliavini 2014). De este modo, Catriel, hoy reconocida como Capital Provincial del Petróleo, se sitúa en la Cuenca Neuquina (Figura 1), región que abarca casi la totalidad de la provincia que le da nombre, el oeste y noroeste rionegrino, suroeste de La Pampa y sureste de Mendoza y representa un espacio intersticial como puerta de acceso a la Patagonia Norte a través de la ruta Nacional 151.



Figura 1. Límites de la Cuenca Neuquina (línea discontinua blanca) (Voglino 2017).

El carácter no renovable del recurso y las políticas estatales sobre la actividad hicieron que la economía de Catriel estuviera condicionada por los momentos de auge y de declinación de la industria hidrocarburífera. Si bien en sus comienzos el Estado tuvo un rol fundamental como agente productivo y dinamizador a partir del

asentamiento y afianzamiento de la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) en la localidad, a finales de la década del ochenta, una disminución en el rendimiento relativo de los niveles de productividad de los pozos trajo como consecuencia el abandono de las tareas por parte de la empresa (Dillon 2010, Tagliavini 2014). Luego, la implementación de políticas neoliberales a partir de los '90 en materia de recursos energéticos desplazó la concepción desarrollista que los comprendía como bienes estratégicos vinculados al proceso de construcción de soberanía, pasando a ser considerados por el Estado nacional como “recursos estratégicos”, es decir, como *commodities* o bienes comerciables en el mercado internacional⁴ (Mombello 2016, Svampa 2013).

A nivel local, Río Negro puso en marcha el Plan Hidrocarburífero Provincial en 2006, por el cual se incrementaron los niveles de extracción a partir de la concesión y puesta en producción de áreas que habían sido exploradas por YPF y permanecían en reserva, lo cual implicó un despliegue exponencial de la actividad obedeciendo a la comoditización (Gavaldá y Scandizzo 2008). El resultado de estas políticas de desregulación del sector fue la sobre-explotación del recurso y la disminución de inversiones en exploración por parte de las operadoras con la consecuente pérdida de reservas. A su vez, la escasa oferta de gas y petróleo ante la demanda de una economía en crecimiento convergió en políticas de importación de combustibles para consumo interno. Estas condiciones provocaron un período de déficit energético a nivel nacional que orientaron las expectativas hacia la extracción, mediante la tecnología de hidrofractura o *fracking*,⁵ de la formación geológica Vaca Muerta (Giuliani 2018).

Pero hablar de Vaca Muerta hoy implica comprenderla como un megaproyecto extractivo, es decir que conlleva un conjunto de características y condiciones como forma de acumulación de capital asociada a una idea de desarrollo económico-político que produce la transformación del espacio donde se instala. Desde la antropología, lo “mega” aparece como discusión en los años '80 asociado a una expansión capitalista y al desplazamiento de poblaciones a causa del desarrollo de grandes obras de infraestructura (Barabás y Bartolomé

⁴ El proceso de provincialización de los recursos de gas y petróleo se inició con la sanción de la Ley de Federalización de Hidrocarburos y Privatización de YPF, Ley n° 24.145 en 1992, continuó con la reforma de la Constitución Nacional en 1994 y culminó en 2006 con la sanción de la Ley n° 26.197, conocida como Ley Corta, con el propósito de reglamentar la provincialización dispuesta en la reforma constitucional (Scandizzo 2019).

⁵ Se denomina fractura hidráulica o *fracking* a la técnica de extracción de hidrocarburos que consiste en la inyección de grandes volúmenes de fluidos a alta presión para generar fracturas en las rocas y abrir las existentes (Caligari et al. 2015).

1973, Bartolomé 1986, Restrepo 1984, Lins Ribeiro 1985). Lins Ribeiro (1987) al analizar las dimensiones interrelacionadas de los Proyectos a Gran Escala (PGE) planteó que, más allá de ser obras de ingeniería civil, involucran grandes movimientos de capital y mano de obra que responden a grandes necesidades económicas preexistentes y/o a generar ejes económicos nuevos a gran escala.

En estos grandes proyectos, diferentes instituciones participan de modo corporativo de las complejas negociaciones: organismos gubernamentales y multilaterales como también empresas privadas locales, nacionales e internacionales. Además, requieren del uso de grandes áreas territoriales y recursos naturales con un costo relativamente más bajo de los factores de producción, juntamente con una legislación de protección al medio ambiente más débil que supone una ambigüedad jurídica debido a la omisión deliberada por parte del Estado de suministrar los servicios institucionales normales. Otra característica que destaca es que se instalan en zonas aisladas lo cual facilita el establecimiento de un territorio controlado que obedezca la lógica de la producción del proyecto. En este sentido, su primera tarea en términos logísticos es conectar el territorio con regiones que puedan suministrar capital y mano de obra para que pueda darse un flujo regular y estable de capital y fuerza de trabajo y, por otro lado, sostener el manejo de estos factores en un territorio con condiciones materiales y sociales precarias. Desde una dimensión espacial, además, Talledos Sánchez (2018) analiza que un megaproyecto es un productor de espacio que imprime y constituye un sistema de tramas, nudos y redes en el territorio, para producir otro territorio. El megaproyecto, entonces, transforma e incorpora diversas configuraciones geográficas para su reproducción mediante “considerables flujos de capital, nuevos sistemas reales e imaginarios del uso de la tierra, transporte y comunicaciones, que remodelan la organización territorial presente y pasada” (Talledos Sánchez 2018: 32). Mediante este proceso, el sistema incorpora una diferenciación jerárquica, reproduciendo las relaciones de poder existentes, que contribuye a ordenar y controlar el espacio en función de lo que puede ser distribuido, asignado o poseído (Talledos Sánchez 2018).

De este modo, el megaproyecto Vaca Muerta como espacio en proceso de producción, requiere ser entendido como una red de infraestructuras con múltiples interconexiones. Por un lado, para que pueda llevarse a cabo la técnica de fractura hidráulica debe proveerse de insumos no existentes en el territorio (por ejemplo, arena pro-

veniente de Entre Ríos y Chubut, grandes cantidades de agua y las sustancias químicas necesarias para la fractura). Esto, a su vez, necesita de la construcción y conexión de redes de comunicación para garantizar la infraestructura y el acceso de la mano de obra (construcción de rutas petroleras, redes ferroviarias, infraestructura portuaria, tendido eléctrico, cloacas, redes de agua, oleoductos y gasoductos para el transporte de gas licuado hacia Chile, Brasil y Bolivia). Se requiere, además, de una gran cantidad de inversión de capital para sostenerlo mediante un complejo entramado de fondos estatales en sus distintos niveles, de organismos multilaterales mediante la Inversión Extranjera Directa (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana-IIRSA), de empresas estatales nacionales (YPF) y provinciales (Gas y Petróleo -GyP- en Neuquén y la Empresa de Desarrollo Hidrocarburífero Provincial Sociedad Anónima -Edhipsa- en Río Negro), privadas nacionales y transnacionales y mixtas organizadas bajo la modalidad de Unión Transitoria de Empresas.

Esta situación impone, también, desplazamientos poblacionales, cambios tanto a nivel sociocultural como en la demografía, en la economía local y la articulación social en los lugares donde ya se instaló la nueva industria, aunque solo el 25% de la formación se haya explorado y menos del 5% sea explotado hasta ahora. Así, debido a la modalidad de explotación mediante el *fracking*, se impulsaron grandes debates en la sociedad regional con relación a sus efectos sobre la contaminación del agua y del medio ambiente. Su “convivencia” con la producción frutihortícola en las áreas Alto Valle de los ríos Neuquén y Negro y en Valle Medio del río Negro ha generado también disputas al interior de una actividad que atraviesa su propia crisis productiva, agravadas por la falta de políticas específicas de protección, especialmente en la provincia de Río Negro (Trpin y Rodríguez 2019).

En este marco, Catriel puja por insertarse “en el desarrollo productivo de Vaca Muerta”, como afirmó su intendente Carlos Johnston en el Pre Coloquio de IDEA-Experiencia Vaca Muerta que se llevó a cabo en Añelo en junio de este año (APP 12/06/2019). Este proceso de incorporación, más que una promesa, es una realidad que ya está en marcha. Actualmente, los recursos convencionales de Catriel comienzan a ser objetivo de las medianas operadoras (Petróleos Sudamericanos, President Petroleum, Petrolera Aconcagua Energy y Vista Oil & Gas) ya que las de mayor escala como Chevron e YPF se

fueron trasladando hacia los yacimientos de extracción no convencional, con la venta de los activos de sus áreas de concesión. Por lo tanto, lo que se vislumbra es un escenario de gran movilidad de compañías que se trasladan en función del recurso disponible. Por otro lado, esta inserción implica el desarrollo de redes de conexión de infraestructura: está en construcción una “ruta petrolera” que conecta Catriel con Añelo (epicentro del megaproyecto); además, la zona rural de la localidad está atravesada por el Oleoducto del Valle (OLDELVAL) que transporta petróleo crudo desde la Cuenca Neuquina hacia las destilerías Petrobras y la estación de bombeo Oil-tanking Ebytem SA de la terminal marítima Puerto Rosales ubicadas en Bahía Blanca. Por último, recientemente la localidad recibió la visita del embajador de Estados Unidos quien otorgó un crédito de desarrollo por parte del gobierno de EEUU de 450 millones de dólares para la operadora Vista Oil & Gas y la transportista de hidrocarburos Aleph Midstream. Esta última proyecta la construcción de la infraestructura necesaria que permitirá transportar todo el petróleo y el gas que se genera en la provincia y en Vaca Muerta atravesando el territorio rionegrino (APP 1/10/2019, Río Negro, 27/06/2019).

2.1. Los basurales petroleros y la conformación de zonas de sacrificio

La actividad hidrocarburífera, además, genera desperdicios de difícil remediación que hoy se han vuelto un negocio adicional. Desde hace una década las plantas de tratamiento tuvieron un crecimiento exponencial con el método de *fracking* en el marco del megaproyecto Vaca Muerta. Las primeras empresas que ofrecieron este tipo de servicios, en un inicio destinado a la remediación de los convencionales, fueron la Industria Argentina de Reciclado SA (INDARSA) en 2003 y, en 2008, la Compañía de Saneamiento y Recuperación de Materiales SA (COMARSA), que se instalaron en el Parque Industrial de Neuquén. Ambas empresas quedaron situadas en la zona urbana, sobre la meseta, donde se ubican más de cinco barrios de la ciudad. Sin embargo, a partir del incremento de la explotación hidrocarburífera no convencional en la zona de Añelo y la creciente demanda de las operadoras, ambas empresas quedaron a más de 100 kilómetros de donde se generan los residuos peligrosos. Esto implica altos costos de transporte con los consecuentes riesgos de accidentes viales y ambientales en el proceso de traslado (Álvarez Mullaly 2015). Las formas de remediación propuestas por estas empresas para los no convencionales implican la disposición de los re-

siduos en piletones a cielo abierto y la quema de crudo. Estos *basureros*, como se denomina popularmente a estas plantas, acumulan en sus predios lodos de perforación (*cutting*), agua de retorno (*flow-back*) y los denominados fondos de tanques. Se consideran residuos peligrosos ya que, además de contener los químicos utilizados en todo el proceso de perforación y fractura, arrastran las sustancias alojadas en el subsuelo, materiales radioactivos de origen natural o metales pesados (Rich y Crosby 2013 en Álvarez Mullally 2015).

Los “basurales” petroleros multiplicaron los conflictos ambientales ya existentes en la región. La empresa INDARSA fue protagonista de dos episodios en Neuquén: el primero, en 2009, cuando se incendió uno de los galpones por la manipulación de productos químicos y, en octubre de 2014, cuando el derrame de agua con petróleo de un piletón sin contención formó un río de 500 metros por las calles de Parque Industrial (Álvarez Mullally 2015). Además, ambas empresas recibieron el reclamo de contaminación del aire, el suelo y el agua por parte de pobladores de los barrios cercanos al Parque Industrial, nucleados en la Multisectorial Contra la Hidrofractura en Neuquén y la Asamblea Fuera Basureros Petroleros, lo que puso en foco la problemática ambiental de la existencia de estas plantas en áreas urbanas.⁶

Cabe referir que las organizaciones sociales, políticas y ambientalistas en lucha contra los basurales utilizan el término de “zonas de sacrificio” (Di Risio et al. 2012, Svampa y Viale 2014, Bolados 2017) para identificar a aquellas áreas donde los desarrollos industriales y neoextractivistas⁷ impactan en los territorios generando la degradación de las condiciones ambientales y la calidad de vida de la población. Esta noción entiende que las lógicas de producción del espacio y de control territorial hegemónicas excluyen otras formas de producción y de vida e imponen una devastación cuyo resultado son poblaciones en situación de vulnerabilidad y el empobrecimiento de las comunidades. Esto implica la radicalización de una situación

⁶ Otro conflicto se dio en Cinco Saltos, en 2013, cuando la empresa Greencor SA pretendía instalar un *basural* en la ciudad con el respaldo de la Secretaría de Ambiente provincial de Río Negro que avalaba la habilitación sin consulta previa. La movilización de las organizaciones y habitantes de la localidad evitó el emplazamiento de la misma hasta tanto no se hiciera una audiencia pública.

⁷ Svampa (2013) define al desarrollo neoextractivista como aquel patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de recursos naturales y la expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados como improductivos. Se trata de un desarrollo que instala una dinámica vertical que irrumpe en los territorios, desestructurando economías regionales, destruyendo biodiversidad y profundizando de modo peligroso el proceso de acaparamiento de tierras al expulsar o desplazar a comunidades rurales, campesinas o indígenas, y violentando procesos de decisión ciudadana.

de injusticia ambiental donde los territorios son “convertidos en áreas de sacrificio en las que también los cuerpos y las vidas mismas devienen descartables y sacrificables” (Svampa y Viale 2014: 86).

En consecuencia, los basurales desde 2015 hasta la actualidad (Figura 2), comenzaron a instalarse en zonas rurales y, fundamentalmente, en las localidades de Añelo, Rincón de los Sauces y Plaza Huincul donde la industria genera más residuos. En este marco de conflictividad, en la zona rural entre Catriel y el Alto Valle fueron habilitados, por la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de Río Negro (SAyDS), dos basurales petroleros, a una distancia de 13 km entre sí, que se suman a los más de 10 existentes en la región. En 2017 se aprobó la instalación de la Planta de Treater Río Negro SA, con una superficie de 45 hectáreas ubicada en Sargento Vidal, Campo Grande.⁸ Por otro lado, en diciembre del mismo año, se habilitó la Planta de Crexell Soluciones Ambientales SA en Loma Guadalosa, dentro del ejido rural de Catriel.

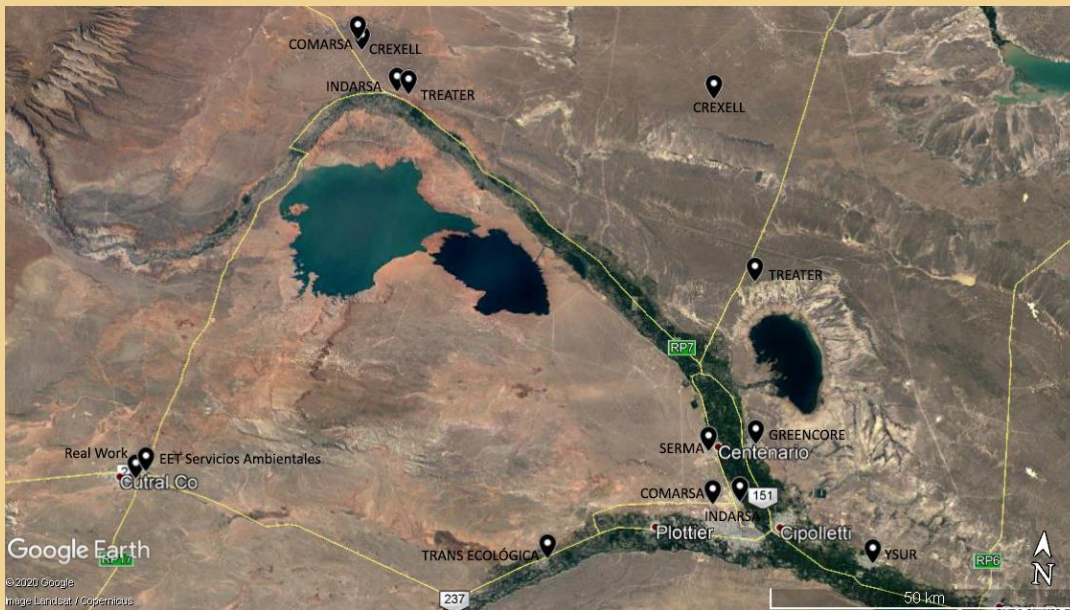


Figura 2. Distribución de los basurales petroleros en la Cuenca Neuquina.

Fuente: OPSur. Google Earth, 2020.

⁸ Esta empresa, que ya cuenta con otras plantas en Neuquén, Chubut y Santa Cruz, fue denunciada penalmente por la Confederación Mapuche de Neuquén junto a Greenpeace, en octubre de 2018, por contaminación ambiental debido a las irregularidades en el tratamiento y disposición final de los residuos por el establecimiento que tiene en Añelo. Más información disponible en: <https://greenpeace.org.ar/vacamuerta/Denuncia-Penal-TREATER.pdf>

2.2. El estudio de impacto ambiental del megabasural

En el Estudio de Impacto Ambiental (EIA) que la empresa Crexell Soluciones Ambientales SA presentó ante la Secretaría de Ambiente (SAyDS) en noviembre de 2016, se especifica que el predio donde se ubica la Planta de Tratamiento Integral de Residuos se ubica en el Lote 11, Fracción D, Parcela 250251. Tiene unas 300 hectáreas de superficie, por su gran tamaño fue popularmente denominado el megabasural, y es una porción de un campo más grande que fue comprado a un poblador rural en 2016 mediante la suscripción de un boleto de compra y venta y un contrato por servidumbre de paso (Figura 3). El poblador es un puestero que se dedica a la cría de ganado bovino y reside a una distancia de 6,5 km de la planta; además, no cuenta con energía eléctrica abasteciéndose con generador eléctrico.

Esta situación da cuenta, primero, de que hay una actividad productiva previa en la zona de instalación de la planta de Tratamiento y que ambas tareas deberán coexistir. Segundo, que la precariedad por la falta de servicios del puesto advierte sobre la ausencia del Estado en estas áreas rurales.

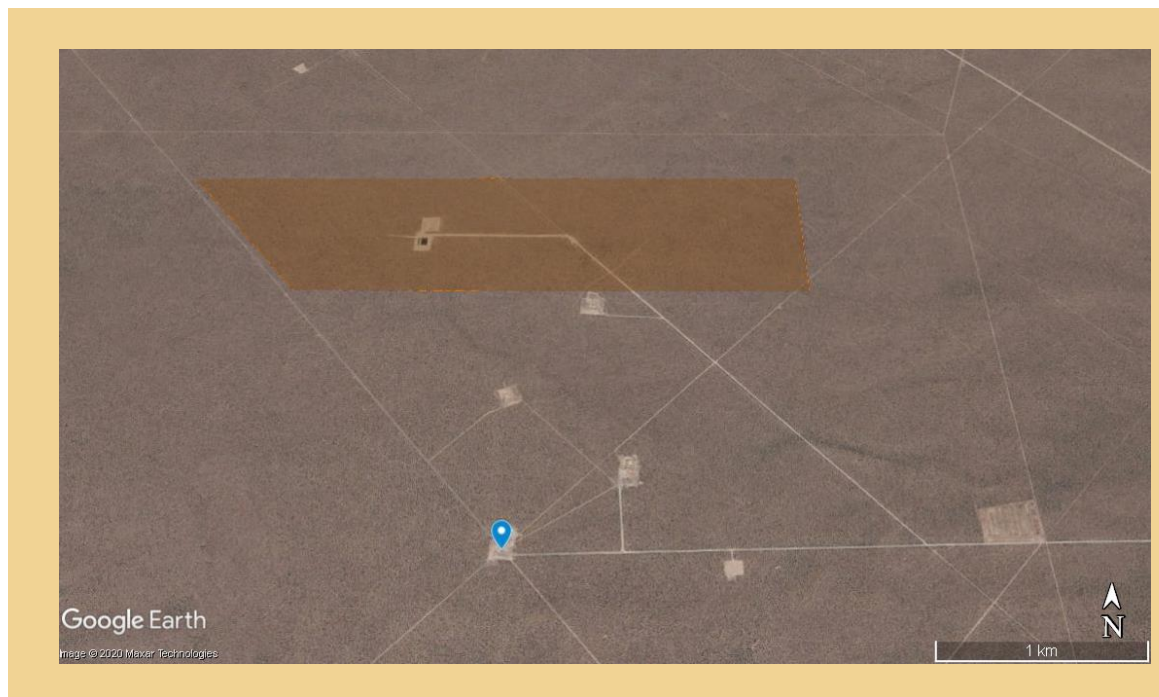


Figura 3. Ubicación de la Planta de Tratamiento (naranja) y del puesto más cercano (azul). Fuente: Elaboración propia en base al Estudio de Impacto Ambiental. Google Earth, 2020.

Por otro lado, según el mismo informe, la planta se encuentra situada en el Área de Concesión Petrolera Entre Lomas operada por Entre Lomas SA cuya superficie se extiende en territorio de las Provincias de Río Negro y Neuquén. Para acceder a la misma se cuenta con dos caminos: el primero de ellos es un ingreso por una tranquera en el km 68,5 sobre la ruta Nacional n° 151, continuando por un camino de tierra durante 16 km en dirección Noroeste. El segundo acceso es por la ruta Provincial n° 8 de Neuquén, por la cual se deben transitar unos 50 km y otros 20 km por camino rural.

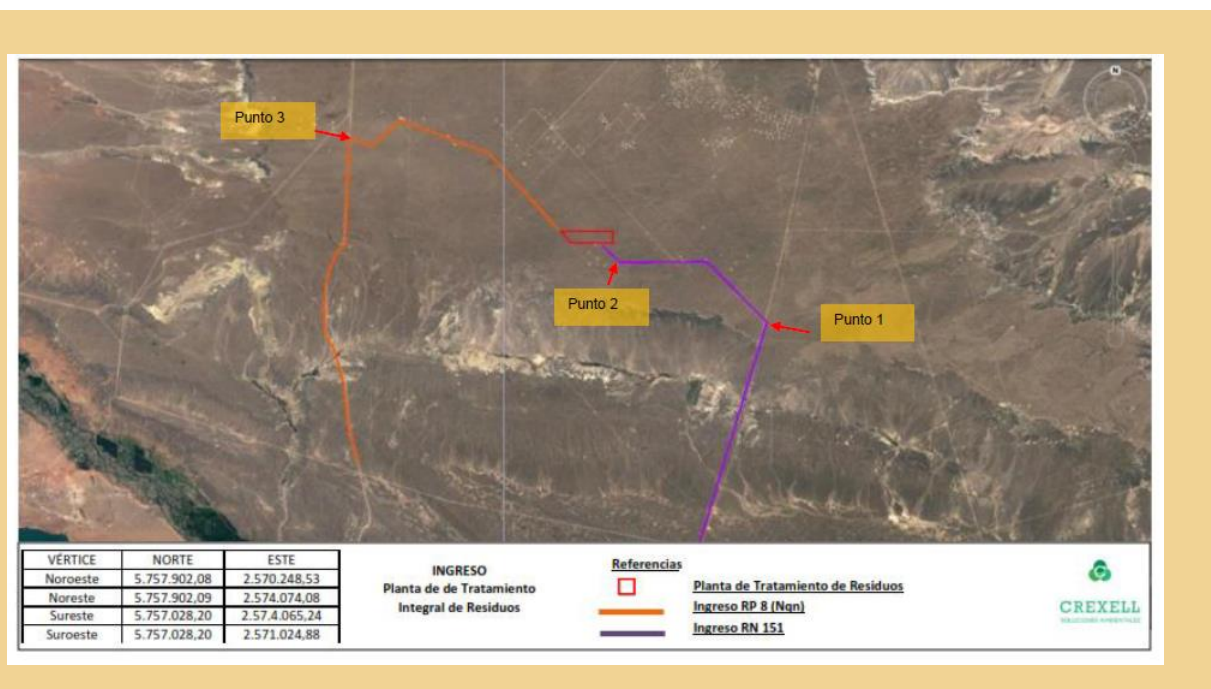


Figura 4. Rutas de acceso a la Planta. Fuente: Estudio de Impacto Ambiental, Crexell Soluciones Ambientales SA, 2016.

Además, en la clasificación que se establece para el tratamiento, tal como se explicita en el informe, se agrupan los residuos sólidos especiales (suelos contaminados con hidrocarburos y *cuttings*) y no especiales (papel/cartón, chatarra, recipientes y plásticos), semisólidos (lodos con hidrocarburos o fondos de tanques) y líquidos (*flowback* o aguas de retorno contaminadas con hidrocarburos), tanto de perforaciones convencionales como no convencionales. Se hace alusión además a que los métodos de tratamiento que propone la empresa son, por un lado, dos técnicas de biorremediación mediante el cultivo a cielo abierto de amplias fracciones de tierra con microorganismos y hongos (*landfarming*) y la acumulación del material contaminado con hidrocarburos (biopilas) mezclada con microbios y aireado en montículos cubiertos con lonas de plástico.

Por otro lado, se propone la técnica de desorción térmica que consiste en un proceso de separación de los contaminantes orgánicos del suelo contaminado a altas temperaturas para volatilizarlos. Respecto de esta última, se referencia la necesidad de hacer un lavado de gases para eliminar azufre o los policlorobifenilos (PCB).

3. El conflicto por el megabasural: escenario, actores y argumentos en disputa

“Como catrielense me siento una vez más avasallado, se llevan nuestro trabajo, se llevan nuestro gas, nuestro petróleo, el sudor de nuestros obreros y ahora quieren poner en jaque el futuro de nuestros hijos.” (Vecino de Catriel en audiencia pública, 31/03/2017).

En los conflictos, las contradicciones de la sociedad son escenificadas por los diversos sujetos, grupos o clases sociales, pueblos, comunidades que luchan y se oponen a las transformaciones que los afectan. Es el momento en donde el “discurso oculto” se revela como “discurso público” que pone de manifiesto la compleja trama de relaciones de poder/saber de las relaciones sociales y de las tensiones territoriales (Scott 2000). En esta línea, para el geógrafo social francés Patrice Melé (2003), la importancia de los conflictos radica en que pueden ser estudiados como momentos de territorialización: “procesos dinámicos en los que la preservación del espacio se transforma en objeto de negociación y representa un cuadro de vida, es decir un horizonte de aspiraciones comunes” (Melé 2003 en Merlinsky 2017: 248). Así entendidos, los conflictos son reveladores de anclajes de pertenencia y de producción de identidades territoriales ya que movilizan visiones del territorio y ponen en cuestión las modalidades de inserción y las posiciones espaciales ocupadas por los habitantes. Es en estos momentos donde se dramatiza el debate público, ya que los actores movilizados delimitan sus posiciones produciendo discursos sobre la justicia o la legitimidad de la acción pública y su interés general (Melé 2003: 5).

Siguiendo esta perspectiva, el escenario en el que se dio el conflicto por la habilitación del megabasural tuvo dos momentos para analizar en los cuáles se dio la disputa, en clave territorial, del proceso de avance del capitalismo desde las formas sociales hegemónicas. Por un lado, en marzo de 2017, se llevó a cabo en Catriel la Audiencia Pública por la Planta de Tratamiento convocada por la SA-

yDS y poco después comenzó el proceso de la reforma de la Carta Orgánica Municipal que duraría hasta fines de ese año.

3.1. La Audiencia Pública

La Asamblea Socioambiental de Catriel se conformó a partir de pobladores locales autoconvocados que se sentían afectados/as desde que se conoció la existencia del proyecto del megabasural.⁹ Este fue el principal actor de resistencia a su instalación que reclamó a la SAyDS, en articulación con otras organizaciones ambientalistas como el Observatorio Petrolero Sur (OPSur) y la Fundación Ambiente y Recursos Naturales (FARN), la necesidad de convocar a una Audiencia Pública para saldar las inquietudes de la población. La misma se realizó el 31 de marzo de 2017, con algunos problemas debido a irregularidades en su implementación, como lo recuerda la concejal por el Frente para la Victoria y diputada provincial electa, Daniela Salzotto:

“La audiencia pública fue programada fuera de término, sin el aviso previo que correspondía, violando todo tipo de normativa existente (...) informando a los vecinos cuando ya había un expediente avanzado del cual, a nivel local, no se brindó los medios de información suficientes para acceder a ese material. Eso se tuvo gestionar, solicitar, a través de la Diputada Nacional Soria a la Secretaría de Medioambiente de la provincia. Así llegó el expediente a Catriel.” (Comunicación personal, Catriel, 3/5/2019)

En esta instancia, quienes promovían el proyecto fueron el intendente de Catriel del Movimiento Vecinal de Integración y Cambio de Catriel (MovIC), diputados provinciales de Juntos Somos Río Negro, el vicepresidente de la empresa Crexell Soluciones Ambientales, el ingeniero a cargo del Estudio de Impacto Ambiental, el Secretario General de la Gobernación y los funcionarios provinciales responsables de la SAyDS y la Secretaría de Energía, el presidente de la Cámara de Servicios Petroleros (CASEPE), Concejales oficialistas del MovIC y una vecina. Por otro lado, los actores en contra en su mayoría se presentaron como vecinos/as catrielenses de la ciudad y de la zona rural afectada, algunos de ellos, integrantes de la Asamblea Socioambiental. También estuvieron presentes representantes de la Fundación Patrulla Ecológica, concejales municipales opositores del

⁹ La denominación se debe a su superficie de 300 hectáreas, que correspondería a la mitad del ejido urbano de Catriel, y lo coloca como el más grande de la región, superando en 10 veces al de COMARSA con 34 has. (OPSur 15/01/2018).

Frente para la Victoria (FpV) y del Partido Justicialista y el delegado por La Pampa del Comité Interjurisdiccional del Río Colorado (COIRCO).

A continuación, los argumentos de los actores presentes en el debate, tanto a favor como en contra de la instalación de la planta, se agrupan en cinco ejes temáticos: los modelos productivos, la responsabilidad por los residuos petroleros, los impactos del proyecto, extracción petrolera convencional vs. *fracking* y la soberanía de Catriel sobre su actividad productiva.

3.1.1. Los modelos productivos

Entre los discursos que promovían la instalación del megabasuero, se apeló a la memoria histórica de Catriel y su “segunda fundación” a partir del descubrimiento del petróleo, para visibilizar las contradicciones inherentes a la actividad petrolera que la implementación del proyecto venía a resolver. Los disertantes revalorizaron la actividad hidrocarburífera como sustento de la comunidad, mejoradora de la calidad de vida, promotora del desarrollo de las instituciones y generadora de empleo. Pero recordaron también que las condiciones precarias en que históricamente se llevó a cabo la actividad petrolera dejaron importantes pasivos ambientales. Así lo sintetizó la diputada provincial y reciente intendente electa Viviana Germanier:

*“Porque estamos contaminando desde 1959, desde la primera vez que descubrimos que acá existía petróleo, por eso tenemos que **parar la pelota**, tenemos que remediar y hacernos cargo de esa actividad productiva tan importante para nuestra comunidad, tenemos que remediar, tenemos que participar como catrielenses en el control de nuestro medio ambiente.”* (Audiencia Pública, 31/03/2017, p. 17, resaltado en el original).

Las voces opositoras, en cambio, rememoraron que hay un “antes” del Catriel petrolero y se refirieron a su “primera fundación” con la llegada del pueblo mapuche a esas tierras cuyo principal uso del territorio, destinado a la cría de ganado y agricultura, aún persiste. De este modo, destacaron que la coexistencia de actividades productivas tiene como principales afectados a los pobladores rurales, hoy

llamados superficiarios¹⁰, quienes se ven desplazados por la contaminación en sus suelos, como lo expresó un vecino: “se ven afectados en cuanto a la cría de ganado que, al no tener un correcto sustento de alimento para sus animales, muchos se ven obligados a irse o a vender sus tierras” (Audiencia Pública, 31/03/2017, p. 38). De este modo, revalorizaron la diversificación de las actividades productivas, poniendo en tensión los modelos hegemónicos que el Estado planifica y ejecuta en pos de un ideal de desarrollo y en detrimento de otros.

3.1.2. La responsabilidad por los residuos petroleros

El segundo eje en debate puso en cuestión quién es responsable por los residuos que la actividad genera. En este sentido, uno de los argumentos que promovían la instalación de la planta se fundamenta en que la localidad es responsable del 80% de la producción petrolera de la Provincia de Río Negro y, por tanto, los residuos deben tratarse dentro del territorio donde se generan. Siguiendo esta perspectiva, el vicepresidente de la empresa explicó:

“Según las últimas estimaciones presentadas el año pasado sobre inversiones del sector en Río Negro, hoy se constituye como la quinta productora de petróleo a nivel nacional y la séptima en gas, correspondiendo a Catriel, como dije, el 80 por ciento de esta participación en residuos.” (Audiencia Pública, 31/03/2017, p. 7).

No obstante, los opositores arguyeron que la contaminación provocada por la actividad petrolera se debe a la falta de fiscalización histórica por parte del Estado provincial hacia las empresas operadoras. Estas últimas tendrían la obligatoriedad de tratar o remediar los pasivos ambientales según lo establecido en los contratos de Renegociación de Concesiones Hidrocarburíferas (Ley Provincial n° 4818), con lo cual no sería necesario tercerizar el servicio a otra empresa. Sin embargo, en la práctica esto no sucede, según lo expresó la concejal Salzotto:

“Lo que quedó en evidencia es que, al haber tanto material para remediar, evidentemente la remediación no se está realizando en tiempo y forma. Hay un incumplimiento por parte de las empresas, pero también hay un incumplimiento de parte de la autoridad de

¹⁰ Así se denomina a aquellas personas que ostentan títulos de propiedad de tierras en las que se asienta la estructura extractiva, las cuales cobran cánones por servidumbre de paso de las empresas operadoras (Mombello 2016).

aplicación que no hace los seguimientos como debería.” (Com. pers., Catriel, 3/05/0219).

3.1.3. Los impactos del proyecto

En cuanto a los efectos negativos que el estudio de impacto prevé, la actividad afectará principalmente la calidad del suelo, ya que se alterará “por efecto de la remoción de suelos, posibles derrames de combustibles y lodos que temporalmente pueden causar, la compactación, pérdida de fertilidad, impermeabilización, favorecer procesos erosivos y destrucción de la textura y estructura” (EIA 2016, p. 102). Esto repercute además en la existencia de flora local por las tareas de desmonte para realizar los piletones y llevar a cabo la remediación mediante dos técnicas: la biorremediación mediante el cultivo a cielo abierto de amplias fracciones de tierra con microorganismos y hongos (*landfarming*) y la acumulación del material contaminado con hidrocarburos (biopilas) mezclada con microbios y aireado en montículos cubiertos con lonas de plástico. También la calidad del aire se verá perjudicada por las emisiones gaseosas y partículas de material debido al uso de maquinarias y vehículos. Por otro lado, el impacto sonoro y las vibraciones por el tránsito de vehículos, la construcción de obras y la utilización de herramientas, además de ser un impacto en sí mismo, provocará el estrés y alejamiento de fauna local. El único resultado positivo que vaticina el estudio es la creación de cerca de 40 puestos de trabajo, aunque no se especifica si serán empleos destinados a la población local o proveniente de zonas aledañas (EIA 2016).

Empero, los motivos que esgrimieron los representantes de la empresa en defensa del proyecto fueron los beneficios que generarían la inversión en tecnología y en capacitación y la creación de empleo local, basadas en “la búsqueda permanente de soluciones que permitan el crecimiento sostenido del sector sin que esto provoque un impacto negativo, sobre todo pensando en las futuras generaciones” (Audiencia Pública, 31/03/2017, p. 5). Así, la planta se presenta como una solución para las empresas porque les permite abaratar los costos del tratamiento de pasivos que no pueden remediar, lo que les permitirá seguir creciendo dentro de la zona y continuar con sus inversiones.

Los detractores del proyecto, por su parte, dieron cuenta de que el estudio presentado por la empresa no contempla los impactos en

la salud de la población ya que, a pesar de estar situada a 60 km. de la ciudad, el tratamiento se realizará con piletones a cielo abierto y el uso de hornos de desorción térmica, tal como lo expuso un vecino: “el proyecto está emplazado en una zona donde los vientos pueden acarrear hacia nuestra localidad, tanto metales pesados, como el gas que emita el procesamiento de estas plantas. Nosotros estamos encajonados en un lugar donde aumentaría nuestra lluvia ácida” (Audiencia Pública 31/03/2017, p. 27).

En esta línea, el delegado del COIRCO por La Pampa, Juan Greco, expresó su preocupación ya que en el estudio de impacto, desde el punto de vista hidrogeológico, se ubica a la planta dentro de la cuenca del Río Negro:

“Hay un error que debemos reconsiderar, la ubicación de la planta se encuentra dentro de la cuenca del río Colorado. Los cauces aluvionales apuntan hacia Casa de Piedra (...) es una situación desde el punto de vista de este informe que se debe tener en cuenta, porque el riesgo aluvional sigue, una situación de riesgo real y las distancias no son muy elevadas.” (Audiencia Pública, 31/03/2017, p. 43).

Cabe destacar que, en cercanías del Dique Casa de Piedra, actualmente hay, al menos, dos comunidades mapuche, Newen Kurruf y Ñanculeufú, que se verían afectadas en caso de derrames aluvionales. Otro punto en cuestión fue que la generación de empleo como único impacto positivo frente a la contaminación que va a generar, es desventajosa en términos de relación costo-beneficio. Así, el concejal opositor Facundo Arceo (FpV), reflexionó:

“Todo el ingreso que va a generar esta planta de tratamiento se lo va a llevar una empresa ¿y para Catriel?, como siempre, los residuos, nada, cinco o seis puestos de trabajo porque los demás generalmente son trabajos calificados, eso es lo que vamos a tener.” (Audiencia Pública, 31/03/2017, p. 30).

3.1.4. La basura propia y la basura ajena

Otro eje de discusión fue el tipo de residuos contemplados en el estudio y cuál será su procedencia. En efecto, se explicita que los residuos a tratar son sólidos especiales (suelos contaminados con hidrocarburos y *cuttings*) y no especiales (papel/cartón, chatarra, recipientes y plásticos), semisólidos (lodos con hidrocarburos o fondos de tanques) y líquidos (*flowback* y aguas contaminadas con hidrocarburos), tanto de perforaciones convencionales como no con-

vencionales (EIA 2016). Además, el megabasural, que se ubica en la meseta de Bayo Mesa, Área de Concesión Petrolera Entre Lomas, se sitúa en un lugar estratégico puesto que posibilita el transporte de los residuos provenientes tanto desde Mendoza, La Pampa y del Alto Valle de Río Negro a través de la ruta 151 como del epicentro de Vaca Muerta en Rincón de los Sauces y Añelo por la Ruta provincial n° 8 de Neuquén.

En consecuencia, mientras que la empresa y funcionarios a favor del proyecto recalcaron que se tratarían sólo los residuos de Catriel y zonas aledañas de la provincia de Río Negro, las voces contrarias explicitaron que el informe deja abierta la posibilidad de que se introduzcan los residuos de otras provincias y, fundamentalmente, aquellos que produce el *fracking*. Ante este cuestionamiento, el ingeniero autor del estudio negó esa posibilidad y la Secretaria de Ambiente provincial, Dina Migani, clausuró el debate al manifestar: “me parece que no es pertinente el tema de *fracking* en esta audiencia pública” (Audiencia Pública, 31/03/2017, p. 45).

3.1.5. La soberanía de Catriel sobre su actividad productiva

Por último, la disputa giró en torno a la necesidad de defender la autonomía de Catriel respecto de Neuquén y mantener su liderazgo productivo en la provincia. El argumento esgrimido fue que, actualmente, Catriel deriva sus residuos petroleros hacia Neuquén, razón por la cual tener una Planta de Tratamiento en el ejido le daría más independencia respecto de su actividad productiva. Así lo expuso Germanier:

“Cuando se afianzó la empresa YPF en Catriel, Catriel era una importante productora de petróleo, pero siempre tuvo que depender de Neuquén y esto lo sufrimos los ypefianos y lo vimos como algo que queríamos decir: ‘¡No!, Catriel es importante por sí misma y no tiene que depender de otros’.” (Audiencia Pública, 31/03/2017, p. 16, resaltado en el original).

Las voces contrarias profirieron que este proyecto venía a generar más dependencia de la vecina provincia debido a que los capitales inversores y el emprendimiento en sí mismo pertenecen a Nicolás Crexell, conocido empresario de servicios petroleros vinculado familiarmente a funcionarios políticos de Neuquén. Además, se reflataron históricas pujas entre Catriel y la provincia por la propiedad de

los recursos del subsuelo, la toma de decisiones sobre los mismos y los ingresos por coparticipación desventajosos para la localidad.

3.2. La reforma de la Carta Orgánica de Catriel

El segundo momento de territorialización del conflicto se dio en el marco de la Convención Constituyente durante el 2017, cuyo objetivo era reformar la Carta Orgánica municipal. Un mes después de la Audiencia Pública, el 9 de Abril, se llamó a elecciones de los representantes convencionales encargados de rever la normativa y proponer las modificaciones convenientes. La campaña, atravesada por las disputas sobre el megabasural, dio mayor visibilidad a las problemáticas ambientales e indujo a los candidatos a tomar posición en uno u otro lado, como analiza Gisela Álvarez, Convencional Constituyente e integrante de la Asamblea:

“Lo que pasó también, esto mirándolo ahora en retrospectiva, es que fue un año de elecciones. Se eligieron acá convencionales constituyentes. Entonces, a mí me parece que hubo un movimiento desde los partidos políticos, económicamente hablando, que permitió que esto trascendiera un poco más.” (Com. pers., Catriel, 04/05/2019).

Como resultado, el partido oficialista MovIC, si bien tuvo la mayoría con 6 representantes electos, se vio obligado a negociar con otras fuerzas minoritarias como el Partido Justicialista, el Partido Socialista, la Unión Cívica Radical y la Coalición Cívica-ARI. Luego de siete meses de trabajo, para fines de 2017, la normativa estaba reformulada. Lo que se pondría en juego en la nueva Carta Orgánica era, entre otras cosas, una redefinición de los límites que el pueblo pondría al avance hidrocarburífero.

En este sentido, Merlinsky (2017) analiza que, si la experiencia de movilización social se extiende en el tiempo, estas expresiones de desacuerdo iniciales en torno a los usos sociales del espacio pueden devenir en la delimitación de zonas de protección ambiental mediante “la modificación de las reglas que definen los derechos de propiedad de diversos actores sociales o incluso cambios en los poderes jurídicos y las competencias de los niveles de gobierno para tomar decisiones que afectan el territorio” (Merlinsky 2017: 248). De este modo, para evitar la habilitación del megabasural y futuros proyectos de este carácter, se incorporó el artículo 94 donde se establece que Catriel es una Zona Protegida, en amplio contraste con la idea de Zona de Sacrificio, donde se prohíbe:

“La radicación o instalación de centrales nucleares, reservorios, basureros, repositorio de disposición final o transitoria de material contaminado proveniente de la industria petrolera, nuclear, química o de cualquier actividad contaminante. (inc.1) (...) El transporte, tratamiento y disposición transitoria y final de residuos generados en otras jurisdicciones, de los tipos radioactivos, tóxicos, peligrosos, especiales o susceptibles de serlo. (inc.2) (...) El desarrollo de actividades comerciales e industriales que por sus dimensiones impliquen aumento de erosión hídrica y eólica, riesgos de desertificación, pérdida de biodiversidad, aumento de salinidad e improductibilidad de suelos. (Inc.3)” (Carta Orgánica 2017).

Ante esta rearticulación del escenario político, la empresa vio en peligro la aprobación de su proyecto y activó sus mecanismos de persuasión, tal como lo expresó una integrante de la Asamblea:

“El tema es que tenés un gobierno municipal y provincial que apoya todo esto, es como que estás remando contra gigantes y aparte lo fuerte que es la industria. Bueno, Nicolás Crexell llamó a alguien de la Asamblea [Constituyente], ellos le dijeron que no, pero para tratar de cooptarlos de alguna manera.” (Com. pers, 04/05/2019).

Finalmente, el proyecto fue aprobado por la SAyDS el 11 de octubre de 2017, previamente a que entrara en vigencia la nueva Carta Orgánica en enero de 2018. Sin embargo, la empresa, que requería para su habilitación definitiva la autorización municipal, ante el nuevo escenario presentó un recurso de amparo para poder instalarse.

Además, la aprobación de la normativa tuvo la resistencia tanto de las autoridades provinciales como municipales, que llevaron a su revisión por parte del poder judicial. El fiscal de Estado provincial planteó la inconstitucionalidad de la normativa ante el Superior Tribunal de Justicia (STJ), el cual dio lugar a la eliminación de cinco artículos, aunque algunos de ellos eran preexistentes a la reforma y se sostuvieron. Se anularon, por un lado, los que declaraban la propiedad municipal sobre el suelo, subsuelo y el aire y los recursos hidrocarbúricos y minerales (arts. 98 y 100) y, por otro, los que planteaban creación de un ente de control municipal, denominado Policía de Hidrocarburos, cuya función sería fiscalizar la producción petrolera y el daño ambiental producido, cuando no fuera ejercido “cabalmente” por la provincia (art. 101). También, el intendente local solicitó la supresión ante el STJ de los artículos referentes a la concepción de *zona protegida* y los que concernían a la participación popular mediante referéndum (art. 234), argumentando que impedían el normal desenvolvimiento de los poderes, que le quitaban facultades a él como titular del Ejecutivo y hacían incurrir al municipi-

pio en un gasto innecesario (Comunicación Judicial, 13/03/2019). Sin embargo, esta denuncia fue desestimada por el organismo judicial por considerar que había sido legítimo el proceso de reforma.

4. Conclusión

En síntesis, lo que el conflicto por la instalación del megabasural nos permitió indagar fue el marco de conflictividad producido por la expansión del megaproyecto Vaca Muerta y sus redes de interconexión, que empiezan a modificar de manera sustancial las dinámicas sociales de las localidades donde se instala (Añelo, Rincón de los Sauces, ciudades del Alto Valle de Río Negro y Neuquén, 25 de Mayo en La Pampa, Malargüe en Mendoza). En el caso de Catriel, si bien tiene una historia de 60 años en la industria petrolera, desde la implementación del *fracking* en la Cuenca Neuquina, comienza a planificarse su inserción en el megaproyecto lo cual implica transformaciones en cuanto a las actividades productivas, el uso y manejo de la tierra y la vida de sus habitantes. Por otro lado analizamos que, ante las resistencias populares existentes en la región a los *basurales* en zonas urbanas, las políticas estatales no solucionaron el problema, sino que lo trasladaron a zonas rurales.

En este contexto, caracterizamos el escenario en el que se dio la disputa por la instalación de la planta como también a los actores sociales implicados. Los argumentos contrapuestos en la audiencia pública pusieron de manifiesto la existencia de diversas concepciones sobre las causas de la contaminación ambiental existente en la localidad, así como la responsabilidad por la misma. Los actores opositores enmarcaron el megabasural dentro del megaproyecto Vaca Muerta a partir de la distinción entre la procedencia y los tipos de residuos que la planta trataría y evidenciaron los impactos negativos no contemplados en el estudio. El carácter no vinculante de la Audiencia hizo que se generara un espacio de debate pero que, luego, no se diera respuesta a las inquietudes ni se tuvieran en cuenta los reclamos de la población, quedando como una instancia meramente formal para las instituciones estatales. Como último recurso previo a la aprobación, la Asamblea solicitó al municipio un Referéndum Popular que contó con el aval de cerca de diez mil firmas, pero fue desestimado por el organismo.

Posteriormente, a partir del proceso de reformulación de la Carta Orgánica, el análisis de este proceso en particular nos permitió vi-

sualizar diversos enfrentamientos históricos y actuales entre los intereses políticos del Estado provincial y municipal. Del mismo modo, nos dio acceso a comprender el mapa de actores políticos y sus desiguales visiones acerca de cuál debe ser el uso del territorio y el desarrollo productivo de la localidad.

Corpus documental

Agencia Periodística Patagónica APP

12 de junio de 2019 Johnston “queremos insertar a Catriel en el desarrollo productivo de Vaca Muerta”. <http://appnoticias.com.ar/app/%EF%BB%BFjohnston-queremos-insertar-a-catriel-en-el-desarrollo-productivo-de-vaca-muerta/>

1 de octubre de 2019 Visita del embajador de los Estados Unidos a Catriel. <http://appnoticias.com.ar/app/visita-del-embajador-de-los-estados-unidos-a-catriel/>

Audiencia Pública

31 de marzo de 2017, Estudio de Impacto Ambiental del proyecto de instalación de una Planta de Tratamiento Integral y Disposición Final de Residuos Peligrosos e Industriales, presentado por la empresa CREXELL Soluciones Ambientales S.A., Versión taquigráfica.

Carta Orgánica Municipal de Catriel (Constitución Municipal)

1991 <http://magistradosrn.org.ar/wp-content/uploads/2014/04/Catriel.pdf>
Expediente N.º 085014- SAyDS

Estudio de Impacto Ambiental

2016 Estudio de Impacto Ambiental Planta de Tratamiento de Residuos Peligrosos e Industriales -Relleno de Seguridad- Crexell Soluciones Ambientales S.A. (02/11/2016)

Honorable Convención Constituyente Municipal

2017 Carta Orgánica de la Municipalidad de Catriel. Catriel, Río Negro.

Observatorio Petrolero Sur

15 de enero de 2018 Megabasurero petrolero en Catriel: ¿Aprobación a toda costa? www.opsur.org.ar/blog/2018/01/15/megabasurero-petrolifero-en-catriel-rio-negro-aprobacion-a-toda-costa/

Poder Judicial de la Provincia de Río Negro

13 de marzo de 2019 El STJ convalidó la carta orgánica de Catriel que dictó la Convención Constituyente.

<http://servicios.jusrionegro.gov.ar/inicio/comunicacionjudicial/index.php/noticias/item/1851-el-stj-convalido-la-carta-organica-de-catriel-que-dicto-la-convencion-constituyente>

Bibliografía

- Álvarez Mullally, M.
2017 *Basureros petroleros, qué son y dónde se encuentran*.
<http://www.opsur.org.ar/blog/2017/05/23/basureros-petroleros-que-son-y-donde-se-encuentran>.
- Bartolomé, L.
1986 *Relocalizados: Antropología social de las poblaciones desplazadas*. IDES. Buenos Aires.
- Barabas, A. y Bartolomé, M.
1973 *Hydraulic development and ethocide: The Mazatec and Chinantec people of Oaxaca, México*. International work group of indigenous affairs. Copenhagen, Denmark.
- Betancourt Santiago, M.
2017 Colonialidad territorial y conflictividad en Abya Yala/América Latina. En *Ecología Política Latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, H., Alimonda coord., Vol. II, pp. 303-350. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.
- Bolados García, P. y Sánchez, A.
2017 Una ecología política feminista en construcción: El caso de las “mujeres de zonas de sacrificio en resistencia”. *Psicoperspectivas*, 16 (2): 33-42.
- Caligari, R. y Hirschfeldt, M.
2015 Condiciones para la explotación de recursos hidrocarburíferos no convencionales en la Argentina. En *Recursos hidrocarburíferos no convencionales shale y el desarrollo energético de la Argentina*, L. Riavitz y otros, pp. 213-305. Eudeba. Buenos Aires.
- Di Risio, D., Gavaldá, M., Pérez Roig, D., Scandizzo, H.
2012 *Zonas de sacrificio. Impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y Norpatagonia*. Observatorio Petrolero Sur. Buenos Aires-Neuquén.
- Dillon, B.
2010 Riesgo, recurso hídrico y explotación de hidrocarburos. El caso especial de los derrames de petróleo en el Río Colorado, La Pampa, Argentina. *Anuario*, 6: 41-61.
- Escobar, A.
1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- Gavaldá, M. y Scandizzo, H.
2008 *Patagonia petrolera, el desierto permanente*. Observatorio Petrolero Sur. Buenos Aires.
- Giuliani, A.
2018 La explotación de Vaca Muerta en el contexto de la restricción externa de Argentina Impactos territoriales. *Identidades*, 14: 1-21.
- Guber, R.
2004 *El Salvaje Metropolitano*. Paidós. Buenos Aires.
- Lins Ribeiro, G.
1985 Proyectos de gran escala: hacia un marco conceptual para el análisis de una forma de producción temporaria. En *Relocalizados: Antropología Social de las Poblaciones Desplazadas*, L., Bartolomé comp., pp. 23-48. IDES. Buenos Aires.
1987 ¿Cuánto más grande mejor? Proyectos de gran escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos. *Desarrollo Económico*, 27 (105): 3-27.

- Melé, P.
2003 Introduction: Conflits, territoires et action publique. En *Conflits et territoires*, P. Melé, C. Larrue, M. Rosenberg coords. pp. 13–32. Presses universitaires François-Rabelais, Maison des sciences de l'homme «Villes et territoires».
- Merlinsky, G.
2017 Los movimientos de justicia ambiental y la defensa de lo común en América Latina. Cinco tesis en elaboración. En *Ecología Política Latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, H., Alimonda coord., Vol.II, pp. 241-264. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.
- Mombello, L.
2016 Derecho, tierra y petróleo. Una aproximación analítica multiescalar desde el norte riopatrino. *Identidades*, 3: 49-70.
- Restrepo, I.
1984 *Las Truchas ¿inversión para la desigualdad?* Centro de Ecodesarrollo: Océano. México.
- Scandizzo, H.
2019 *Argentina: Un iceberg llamado Vaca Muerta*. Biodiversidad en América Latina. http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Argentina_Un_iceberg_llamado_Vaca_Muerta
- Scott, J.
2000 *Los dominados y el arte de la resistencia*. ERA. México.
- Svampa, M.
2013 Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. Fundación Friedrich Ebert. Nueva Sociedad.
- Svampa, M. y Viale, E.
2014 *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Editorial Katz. Buenos Aires.
- Talledos Sánchez, E.
2018 ¿Qué es un megaproyecto? En *Planes geoestratégicos, securitización y resistencia en las Américas*, A., Furlong coord., pp. 23-45. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidade Federal do Amapá y CLACSO. Brasil.
- Tagliavini, G.
2014 Catriel: sus posibilidades y restricciones en el marco del proceso de reestructuración económica actual. *Boletín Geográfico* 22: 179-203.
- Trpin, V. y Rodríguez, M. D.
2019 Transformaciones territoriales y desigualdades en el norte de la Patagonia: extractivismo y conflictos en áreas agrarias y turísticas. *Albuquerque: Revista De Historia*, 10 (20): 50-66. <https://periodicos.ufms.br/index.php/AlbRHis/article/view/7185>.
- Voglino, S.
2017 Caracterización del Miembro Pilmatué de la Formación Agrio como reservorio no convencional de tipo shale. https://www.researchgate.net/figure/Figura-11-Limites-de-la-cuenca-Neuquina-linea-discontinua-blanca_fig1_316994664.

COMENTARIOS

Perla Zusman ¹

Los tres textos que fui invitada a comentar nos aproximan a las particularidades que adquieren en el Norte de la Patagonia procesos socio-territoriales que se identifican en áreas fronterizas de los Estados Nacionales latinoamericanos en la actualidad. Más específicamente, se trata de áreas valorizadas por el capital global para llevar adelante grandes emprendimientos de infraestructura que afectan las condiciones ecológicas y las formas de vida de las poblaciones. En muchos de los casos estas poblaciones se han organizado para defender sus derechos. Se construyeron alianzas entre sectores sociales heterogéneos (poblaciones afectadas, movimientos ambientalistas, sectores académicos) y se establecieron prácticas conjuntas de visibilización de las reivindicaciones.

Gran parte de la literatura sobre la temática acude al concepto de territorio para dar cuenta de conflictos que emergen por la valoración diferencial de las áreas en cuestión. Esta categoría, asociada históricamente a los procesos de dominación material y simbólica del Estado, adquirió nuevos significados en América Latina para dar cuenta de la preocupación de las poblaciones subalternas por defender sus ámbitos de reproducción de la vida (tanto en términos materiales como espirituales) frente a las prácticas de desposesión. En este sentido, los movimientos feministas han recurrido a la idea de cuerpo-territorio para comprender “la corporeidad, al mismo tiempo, como objeto de ejercicio de poder y como sujeto (corporificado) de resistencia” (Haesbaert 2020). Así, la idea de territorio se ha convertido en un concepto clave con amplia circulación entre las esferas académicas, estatales y como categoría nativa entre los movimientos sociales (Haesbaert 2018).

¹ Instituto de Geografía "Romualdo Ardissonne", Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires (UBA). perlazusman@yahoo.es.

Luego de esta contextualización me gustaría volcar las reflexiones que me provocaron los trabajos que he leído con gran interés y que me permitieron establecer vínculos entre las negociaciones interculturales, el territorio y las normas.

Así, las tres ponencias ponen el acento, en primer lugar, en el estudio etnográfico de los procesos de negociación. Las discusiones en las audiencias públicas y en otros espacios como aquellos que se reflejan en los expedientes judiciales o en Facebook y en el que se reformula la Carta Orgánica de Catriel, redefinen los contenidos de las disputas territoriales.

La audiencia pública supone para las poblaciones originarias un desplazamiento de su ámbito de la vida a otro en que el monismo jurídico es hegemónico. El propio lugar de encuentro no puede ser pensado como neutral, en la medida que es definido por el Estado. En términos de Rancière (1996), la posibilidad que las voces de los y las afectadas por los emprendimientos sean oídas (que no sean barullo) se ve limitada por las normativas y argumentaciones institucionalizadas que se explicitan en este *locus* de enunciación y que acuden a concepciones de territorio, de propiedad y de comunidad acuñadas a imagen y semejanza de aquellas formuladas desde la visión occidental.

La asimetría definida por el propio ámbito de encuentro es reforzada por las argumentaciones que allí se exponen, como las que expresa el portavoz del Ministerio Público Fiscal en el trabajo de Pell Richards, Santisteban y Tomas “Recategorizaciones y nuevos conceptos en contextos interculturales: excesos del conflicto y ampliaciones de realidad”. Sin embargo, *en estos ámbitos también emergen dinámicas imprevistas*. Se tejen alianzas, se despliegan estrategias (la comunidad del Lof Buenuleo define quiénes pueden ser sus portavoces en este espacio jurídico), se desenvuelven fundamentaciones que contribuyen a la construcción de la identidad, se idean dispositivos y normativas. *No es el encuentro en sí mismo, sino las dinámicas novedosas emergentes las que nos permiten hablar de relaciones interculturales*. En otros términos, a pesar de la asimetría de posiciones surgen discursos, alianzas y prácticas distintas de aquellas que cada uno de los y las involucradas llevó a la audiencia pública. Estos discursos, alianzas y prácticas pueden tener resonancias en los propios territorios en conflicto. Por ello sería conveniente pensar estos *espacios de negociación en relación con los territorios donde tienen lugar los conflictos*.

Más específicamente, la audiencia pública que se organiza en torno al conflicto por la tierra que afecta al Lof Buenuleo (2019) permite a la comunidad explicitar y agregar al “lenguaje de la contienda” los conocimientos ancestrales y los usos cotidianos de las plantas nativas (posición quizás consensuada en los *txawün*) como fundamento de las reivindicaciones. Lo mismo sucede con la audiencia pública en torno al debate sobre la instalación de megabasural en Catriel (2017). En este caso, el trabajo de Ana María Catania Maldonado “Bajo la alfombra de Vaca Muerta: la experiencia de implementación de un megabasural petrolero en Catriel” muestra el alineamiento de posiciones y la unificación de discursos. Así, por un lado, se identifica la postura que considera que el megabasural es parte de las políticas modernizadoras asociadas a la actividad petrolera; y, por otro lado, aquella que defiende un regreso a las formas productivas anteriores a la incorporación de Catriel al modelo productivo petrolero. Los procesos y negociaciones que tienen lugar en el marco de la reforma de la Carta Orgánica de Catriel (2017) no pueden entenderse sin las actuaciones y estrategias elaboradas en la audiencia pública, lográndose formular una propuesta que declara a Catriel Zona Protegida.

Por su lado, en el estudio de Lobba Araujo y Tozzini “El fuego como lenguaje de contienda. Un análisis situado entre los marcos normativos y los prejuicios culturales”, los incendios representan momentos en que se obturan las relaciones interculturales explicitadas en otras instancias, como aquellas asociadas a la negociación normativa.

Cabe destacar que las negociaciones, junto con las prácticas y dispositivos asociados, enriquecen las reivindicaciones en la medida que, a) se construye nueva documentación (como la cartográfica); b) se manifiestan argumentos hasta entonces ni explicitados ni consensuados en torno a los contenidos constitutivos de territorio; c) se proponen nuevas formas de acción como los recursos de amparo. En otras palabras, *a través de estas prácticas se imaginan, se diseñan, se proponen otras territorialidades posibles.*

En segundo lugar, deseamos destacar la relevancia que distintos instrumentos normativos adquieren en los procesos de apropiación y dominación del espacio. De hecho, los tres trabajos contextualizan la discusión en distintos elementos legales. El texto de Pell Richards, Santisteban y Tomás lo hace fundamentalmente en la Ley n° 26.160

de 2006 de Emergencia en materia de Posesión y Propiedad de Tierras.

Por su lado, el texto de Maldonado identifica como normativa significativa la Ley Provincial n° 4.818/2012 que insta la obligatoriedad de tratar o remediar los pasivos ambientales en los procesos de renegociación de las concesiones hidrocarburíferas.

Finalmente, el estudio de Lobba Araujo y Tozzini identifica normas que actúan como telón de fondo de los conflictos que se buscaron dirimir. En particular, los autores hacen referencia a la Ley Nacional n° 26.331/2007 de Presupuestos Mínimos para la Protección Ambiental del Bosque Nativo y a la Ley n° 26.160/2006 de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que históricamente ocupan las comunidades indígenas originarias. El trabajo muestra los efectos dispares de ambas leyes a nivel provincial. La primera buscó ser aplicada a través de la Ley n° XVII-92 de Ordenamiento Territorial de Bosques; el no cumplimiento con los procesos de consulta y participación llevó a efectuar un recurso de amparo colectivo por comunidades mapuche del noroeste del Chubut. Por su lado, la segunda permitió avanzar en el proceso de regulación dominial de los ámbitos en manos de las comunidades.

De este modo, *parecería que las normas participan en la regulación de la apropiación y usos del territorio* (Mendes 2005). Sin embargo, ellas también pueden ser producidas por los agentes que se apropian material y simbólicamente del espacio. Así, aquellos que tienen mayor capacidad de construir territorios pueden producir reglas que faciliten sus acciones (Castillo 2017). Entonces podríamos preguntarnos “si las normativas que quedan latentes o no consiguen realizarse” (Castillo 2017: 6) guardan relación con las dificultades que tienen ciertos agentes como los pueblos originarios para que su propia territorialidad sea reconocida como tal. *Las normativas también pueden construirse en el marco de disputas y son expresión de relaciones de fuerza en un determinado contexto.* Los avatares referidos a la reformulación de la carta orgánica de Catriel de 2017 son un reflejo de ello. En un momento, las relaciones de fuerza permiten la incorporación del artículo 94 que, en el inciso 1, impide “la radicación o instalación de centrales nucleares, reservorios, basureros, repositorios de disposición final o transitoria de material contaminado proveniente de la industria petrolera, nuclear, química o de cualquier actividad contaminante”, sin embargo en otra coyuntura este es declarado inconstitucional por el Superior Tribunal de Justicia.

En realidad, *los conflictos territoriales abordados son atravesados por múltiples normas elaboradas por distintos actores a distintas escalas*. Al mismo tiempo, las normas ideadas a nivel global pueden viajar, ser adoptadas, resignificadas o resistidas a nivel nacional o local (las leyes nacionales y provinciales asociadas al reconocimiento de los derechos indígenas quizás sean una muestra de ello).

Los trabajos que comentamos muestran que en las *negociaciones los actores utilizan u omiten las normas formuladas en diversas escalas para fundamentar sus posiciones*.

Todos los espacios de negociación identificados en los textos encuentran sus bases en normas formuladas en los últimos 30 años. Ellas, muchas veces, han resultado de demandas sociales que reclamaban la instauración de políticas de reconocimiento cultural a distintas escalas. En este sentido, se esperaba que ellas modificaran el juego de fuerzas (políticas, sociales y económicas) entre el Estado, el mercado y los movimientos sociales. En particular, el trabajo Lobba Araujo y Tozzini demuestra que las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut se movieron en el marco de normativas, lenguajes y estructuras burocráticas del Estado para llevar adelante las acciones que las favorecen y evitar el avance de aquellas que las perjudican.

Sin embargo, los textos muestran que el cambio en las normas no es suficiente si ellas siguen siendo orientadas por el monismo jurídico estatal. En este sentido, creemos que la discusión sobre la posibilidad de reconocimiento de las territorialidades de poblaciones indígenas y no indígenas en la Patagonia Norte precisaría ser acompañada del *reclamo por instituir un pluralismo jurídico* dentro del Estado argentino que garantizara encuentros más equitativos, al menos en términos de visiones de mundo.

Bibliografía

- Castillo, R.
2017 Prólogo. En *Norma e Território: contribuições multidisciplinares*, Da Silveira, Rogério, L. L., Barbosa de Souza, M. comps, pp. 6-9. EDUNISC. Santa Cruz do Sul.

Haesbaert, R.

2018 De categoría de análise a categoría da práctica: a multiplicidade do territorio numa perspectiva latino-americana". En *Políticas Públicas e Territórios: onze estudos latino-americanos*, Fridman, Fania; Gennari, Luciana Alem y Lencioni, Sandra, pp. 267-288. CLACSO. Buenos Aires.

http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20181003014033/Políticas_publicas_territorio.pdf

2020 Del Cuerpo territorio al territorio cuerpo (de la tierra): contribuciones decoloniales". *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 15: 267-301.

<http://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/811/pdf>

Mendes, R.

2005 *Território e regulação. Espaço geográfico, fonte formal e não formal do direito. Humanitas*, USP. São Paulo.

Rancière, J.

1996 *El desacuerdo*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Imaginarios y narrativas
territorial(izabl)es

LA INTERCULTURALIDAD EN LA MIRA: DE CUANDO ALGUNAS CATEGORÍAS SILENCIAN PROCESOS REALES

Mariel Bleger¹
y
Aymarará Barés¹

Resumen

Este artículo es el resultado de conversaciones entre dos escenas, cada una perteneciente a los espacios en donde nuestros trabajos se han ido desarrollando a lo largo de los años. Por un lado la idea de interculturalidad practicada en el ámbito educativo de Ñorquinco y por otro lado la construcción de una encuesta “autónoma” en el seno del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. En ambos casos abordamos la necesidad de reflexionar en torno a la categoría de interculturalidad desde experiencias y percepciones localizadas en el territorio desde el cual producimos conocimientos. En este sentido, consideramos que retomar la idea de desacuerdo nos habilita a incorporar multiplicidad de perspectivas que son necesarias al momento de pensar qué herramientas analíticas necesitamos incorporar para “dar mejores respuestas” desde nuestro rol como académicas.

Palabras clave: interculturalidad - conflicto - reflexividad

1. Introducción

Este trabajo es resultado del diálogo entre dos investigadoras en formación interpeladas por sus campos para poder pensar e interrogar algunas categorías, en búsqueda de mejores respuestas. Nos propusimos identificar en nuestras investigaciones cómo y dónde opera la idea de interculturalidad ya que en ellas emergen disonancias que nos convocan a la reflexividad. A partir del análisis de dos situaciones diferentes, observamos cómo operan ciertas categorías disciplinares por parte de nuestro quehacer académico -

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina. marubleg@gmail.com, aymarabares@gmail.com.

políticas interculturales, educación intercultural- y nos permitimos reflexionar sobre cómo el uso de las mismas sin la percepción de lo que sucede en los territorios puede invisibilizar y reproducir lógicas que buscamos denunciar, erradicar o al menos desestabilizar.

En suma, rastreamos por un lado la construcción de resignificaciones desde los territorios frente a categorías producidas a partir de supuestos acuerdos establecidos. Y, por otro, nos llamamos a la reflexión sobre nuestro rol como investigadoras sociales en miras de devenir facilitadoras u obstaculizadoras de nuevas categorías creadas fuera del ámbito académico.

Utilizamos para este trabajo dos escenas de nuestras investigaciones y trayectorias como activistas. El primero de los escenarios se da a partir de la construcción e implementación de una herramienta de relevamiento realizada para cuantificar datos sobre violencia de género en mujeres indígenas creado por una demanda puntual. El segundo es a partir del análisis de los sentidos y cuestionamientos que se produjeron en la implementación de la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB)² en una escuela primaria rural. En ambos casos observamos, por un lado, lo que implica la negociación de lenguajes y, por otro, la identificación de un posicionamiento dentro de la construcción de un proyecto político. Al mismo tiempo, ponemos en relieve los modos construidos desde nuestros campos de interlocución para empezar a nombrar procesos y acontecimientos en otras esferas de poder y diálogo pero desde sus propias vocalidades. En suma, nos proponemos aportar a la percepción de manera más “encuerpada”³ de esa interculturalidad de la que se habla pero no se practica.

² La Educación Intercultural Bilingüe es la modalidad del sistema educativo de los niveles de Educación Inicial, Primaria y Secundaria que garantiza el derecho constitucional de los pueblos indígenas, conforme al art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional Argentina, a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. <http://eib.educ.ar/p/la-modalidad-de-educacion-intercultural.html>.

³ Utilizamos esta noción de ‘encuerpada’ para traer el registro de lo que pasa ‘en el cuerpo’ a quienes somos sujetos, ya sea desde el lugar de lo que nos pasa como investigadoras, como registrando lo que le pasa a lxs actores de las experiencias donde la interculturalidad y sus tensiones se hace presente. Tratando de rastrear lo que nos produce ese ‘estar ahí’ en relación al contexto específico.

2. Historizar las categorías

El concepto de interculturalidad ocupa la agenda de las ciencias sociales hace no mucho tiempo. En parte porque durante el siglo XX el enfrentamiento entre los paradigmas del socialismo y el capitalismo en la academia hizo que se dejasen de lado las cuestiones étnicas y el concepto de clase aparecía como factor dominante en los estudios sociales, eclipsando diversidades que luego estallarían. En la actualidad es importante entender los debates sobre la interculturalidad como parte de un posicionamiento político que busca poner en agenda los agenciamientos de sectores socioculturales históricamente invisibilizados. Esta categoría se ha convertido con el tiempo en un paradigma utilizado como consigna para ciertos procesos de reivindicación en América Latina. Muchos colectivos sociales y académicos se lo han ido apropiando. Al hacerlo han abonado la multiplicidad de sentidos que la expresión intercultural ha ido teniendo. El término intercultural muchas veces se ha utilizado para referirse a una suerte de pacificación en los territorios de Norpatagonia donde realizamos nuestros trabajos. Así los titulares de los diarios, las plataformas partidarias, los diseños curriculares y ciertas investigaciones sociales utilizan el término intercultural para dar cuenta de que allí se han percibido las heterogeneidades, se han asimilado y finalmente integrado en un “todo” llamado proceso intercultural, o educación intercultural, o herramientas interculturales. Aunque también, la idea de interculturalidad abrió la posibilidad a colectivos y comunidades organizadas en torno a cosmovisiones preexistentes al Estado a ser tenidas en cuenta -de formas diversas y no siempre claras- en la planificación y puesta en práctica de políticas públicas ampliadas.

Este trabajo entonces, tal como advertimos al comienzo, parte de la incomodidad que nos generan esos lugares que la academia estipula como “discusiones cerradas” o en el mejor de los casos “discusiones ya dadas”. La interculturalidad es una de ellas. Por lo que nos permitimos traer a escena estas incomodidades y pensarlas a través de aportes teóricos, como los de Walsh (2008, 2012) que nos posibilitan mantener abierta la discusión para no clausurar las tensiones. Ahora bien, estas rispideces de las que hablamos son percibidas desde los intercambios y escenificaciones tangibles de dicho concepto. Tomamos, por un lado, la noción “hiperreal” de interculturalidad -pensándola en clave de los aportes de Ramos (1992) en tanto “indio hiperreal”- como la pluralidad de expresiones y, por otro, lo que nuestros interlocutores vivencian en nombre de la

interculturalidad como el encorsetamiento de unos saberes culturales por sobre otros.

En este sentido y en el marco de lo que venimos trabajando colectivamente en el Proyecto de la Unidad Ejecutora IIDyPCa, “Demandas y Políticas Interculturales en la Patagonia Norte: Expresión y reconocimiento de subjetivaciones cívicas socioculturalmente diversas”, entendemos que la interculturalidad no debe pensarse ni como un dato de la realidad ni como un mero concepto teórico sino más bien como un emergente que surge a partir del cruce de experiencias y que debe ser investigado y trabajado como tal. En suma, en este trabajo buscamos pensar la interculturalidad no como elemento surgido desde el consenso sino desde la ausencia del mismo. Al mismo tiempo entendemos esa incomodidad como el único territorio fértil para producir un conocimiento social comprometido.

3. Sin miedo al desacuerdo

Desde sus comienzos los Estados Nacionales han basado sus políticas en la idea de una pretendida homogeneidad y unidad que les permitiese dirigir los rumbos económicos, culturales y sociales para el interior del territorio como para con los mercados. En las últimas dos décadas han sido varios los países de nuestro continente que a través de levantamientos, estructuras partidarias e institucionalización de las comunidades indígenas han comenzado a denunciar el peso que sigue teniendo en estas estructuras de poder la herencia colonial, ya sea en los proyectos de implementación de ciertas políticas como en las herramientas generadas por la propia academia. Los movimientos sociales indígenas que vienen marcando este cambio de lectura en la estructura estatal muchas veces lo hacen utilizando los lenguajes de contienda disponibles (Roseberry 1994); una vez que comienzan a ser audibles renegocian la utilización de sus propios lenguajes buscando crear unas otras formas de entendimiento. Al respecto Walsh señala,

“Es esta insurgencia política y epistémica que está trazando nuevos caminos -tanto para los pueblos indígenas y afros como para el conjunto de la población que realmente dibujan un horizonte decolonial, haciendo dar la vuelta a lo que hemos entendido como Estado y a las lógicas y significantes que han sostenido tal entendimiento (...)” (Walsh 2008: 26).

Nuevamente se trata de poner en jaque entendimientos previos, para así poder dar lugar a las nuevas formas de negociación que los pueblos vienen construyendo con sus vocalidades, quitándose de encima etiquetas y categorías que les impedían explayarse en sus tiempos y formas.

Tal como venimos diciendo, fue a partir de la identificación de las estrategias utilizadas por determinados grupos con los que trabajamos donde se nos volvió visible el malestar que generaban nuestros supuestos en los campos donde nuestras investigaciones y militancias se desarrollan. Para asumir el desafío de hacer dialogar escenas cotidianas extraídas de nuestras libretas de anotaciones decidimos apoyarnos en algunos conceptos que nos permitan señalar aquello que queremos transmitir.

Decidimos “poner a hablar” nuestras investigaciones porque entendemos que en ellas aparecen situaciones de conflicto o disensos, donde los movimientos sociales y actores sociales con los que venimos caminando han manejado “lenguajes contenciosos para ser escuchados” al mismo tiempo que han establecido la importancia de sostener esas disputas a través de modos creativos y disímiles de los legibles y audibles por el poder. Desde esta posibilidad de ver en el disenso la pluralidad real de voces, se pueden empezar a esbozar “compromisos ontológicos y políticos” que promuevan diálogos y metodologías de trabajo realmente interculturales (Briones 2014).

En suma, poniendo en diálogo las escenas elegidas, notamos que hay una suerte de sordera para con los modos de expresión de quienes se salen de lo “interculturalmente” esperable. Esto se da porque esos discursos o acciones se presentan como un “inimaginable”, o por una confrontación con lo esperable en tanto discusiones teóricas, incluso porque devienen en un “sonido” poco claro para quienes tienen más habilitada la palabra. En este sentido, respecto al desacuerdo y los niveles de legibilidad, Rancière (1996 [1995]) propone dos lógicas para pensar los modos de operar en relación a la participación de la política. Por un lado, presenta lo que llamará la lógica de “policía” haciendo referencia a ciertos acuerdos que buscan generar la imagen y sensación de una igualdad proclamada. Y, por otro lado, habla de la lógica de la “política” haciendo referencia a una forma de expresión que irrumpe en la desigualdad vivida. En la lógica de “policía” se define un campo de audición, es decir qué es legible, audible e identificable. De hecho, el

autor recupera varios momentos en la historia donde la lógica “política” empieza a emerger y es identificada por la lógica “policía” más como un ruido que como un discurso verdadero. Será cuando las expresiones individuales o colectivas se revelan y denuncian la falsedad de esa supuesta igualdad proclamada cuando para Rancière, a través del conflicto y el desacuerdo, aparece lo político. Y es desde esa óptica donde nos colocamos para iluminar lo acontecido en nuestros campos.

En el primer caso trabajamos sobre las tensiones que se sucedieron en la construcción y realización de una encuesta creada a partir de un pedido realizado por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. El mismo se dio en el marco del segundo parlamento realizado por este Movimiento en la ciudad de Las Grutas, Río Negro Argentina. En segundo lugar tomaremos un conflicto emergente al momento del trabajo de campo en relación a lxs jóvenes de la localidad de Ñorquinco, en este conflicto el escenario fue la escuela primaria de la localidad, pero involucró a la comunidad en general y surgió como tema en las entrevistas realizadas a las jóvenes estudiantes del profesorado para nivel primario.

4. La interculturalidad imaginada versus la interculturalidad construida

“Necesitamos hacerlo en este encuentro, saber de cuántas mujeres estamos hablando. Necesitamos manejar números que nos permitan demostrar que nos están matando”. El mensaje fue claro, como suele ser cuando hay por detrás años de recorrido político y territorial que respalda una consigna. Moira Millán, coordinadora del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (en adelante MMIBV) convocó a algunas personas para realizar una encuesta que permitiera relevar las distintas violencias cometidas sobre los cuerpos y los territorios de quienes acudirían al Segundo Parlamento de Mujeres Indígenas a realizarse en la ciudad de Las Grutas en el año 2019. “Tiene que ser una herramienta indígena, tiene que entenderse al leerla, tiene que hablar de nuestras urgencias y nuestros dolores” era lo que nos habían planteado como primer desafío para quienes la estábamos pensando. Ninguna de las mujeres que trabajamos sobre esta herramienta era indígena y por lo tanto más allá de la empatía y solidaridad no habían pasado por nuestros cuerpos ninguno de los dolores que se nos pedían imaginar para poder relevar. O al menos empezar a nombrar.

El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir tuvo su primera aparición en el año 2012 en el marco de actividades realizadas por el centro cultural Qom del barrio Toba de Rosario, Argentina. Desde ese entonces viene realizando distintas actividades, encuentros y acompañamientos a mujeres pertenecientes a distintas naciones indígenas: mapuches, kollas, guaraníes, charrúas, zapotecas, quechuas, tonocotés, ava guaraníes, aymaras, ranqueles, diaguitas calchaquíes, pilagas y qoms. En el año 2018 se llevó a cabo en Ensenada, Provincia de Buenos Aires, Argentina, el primer Parlamento⁴ de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (Bleger 2020). En esa oportunidad, durante dos días, se establecieron urgencias y necesidades para establecer una agenda de discusión política con el objetivo de construir un posicionamiento plurinacional frente al avance de políticas y economías extractivistas en la región. El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir se la rebusca para acompañar a las mujeres que necesitan asesoramiento legal o consejos sobre cómo actuar frente a determinadas situaciones. Desde los primeros relatos sobre violencias escuchados por distintas referentes en comunidades y parajes del país, las coordinadoras del MMIBV identificaron la necesidad de sistematizar esas historias para poder demostrar la doble invisibilización que se venía percibiendo. Por un lado, la violencia patriarcal hacia la mujer y, por el otro, la violencia colonial hacia sus cuerpos y tristezas efectuada por las instituciones y agentes estatales. Así fue como en el año 2018 se estableció la realización de una encuesta capaz de aglutinar los datos e historias que desde los inicios del MMIBV vienen escuchando:

“(...) a nosotras nos preguntan cuando andan en campañas, parece que ahí sí tenemos voz. Parece que ahí sí somos inteligentes y no indias brutas que solo lloramos muertos. Pero nuestra tristeza esta todo el tiempo, vivimos con muchas tristezas porque nos hacen cosas terribles a nuestros hijas, a nuestras nenas (...)” (Mujer Qom durante uno de los Talleres del Segundo Parlamento de MMIBV realizado en Las Grutas, Rio Negro, Argentina, 2018).

La posibilidad de pensar que muchas historias y voces no están siendo escuchadas en sus propios términos y tiempos, sino cuando hay una disposición por parte de una agenda política o geografía de poder más amplia (Massey 2005) nos puso en una condición de alerta epistemológica permanente a quienes debíamos construir la

⁴ Se le llama parlamento o *trawn* a un tipo de reunión particular del pueblo mapuche. La misma se caracteriza por hacer circular la palabra en una ronda, a la vez que las participaciones son mediadas por ceremonias de aperturas y cierres.

encuesta (que pasaría a llamarse Formulario de Violencias). Para definir qué información era más significativa que otra nos fue fundamental entender las diferentes tipos de violencias que estas mujeres percibían. No podíamos dejar fuera de la encuesta esa percepción. Primaba en la construcción de la encuesta estos supuestos que mencionamos anteriormente respecto a cómo debía pensarse esta herramienta para que pudiese ser realizada desde una lógica intercultural. Supusimos que reflejar algunos acuerdos de orden no sólo ideológicos, sino también ontológicos (Briones 2004) debía ser la base para este entendimiento que incluía a tantas mujeres de distintas naciones indígenas. Partiendo entonces de esa heterogeneidad que no implicaba un consenso homogéneo respecto a lo percibido como violencia. Pero aún con sus diferentes énfasis eran legibles y comprendidos por todas las mujeres que participaban de aquel encuentro:

“El cambio climático recae sobre la vida y los cuerpos de esas hermanas. O en Salta, en Carboncito, en la zona de misión chaqueña, las hermanas se levantan a las 3 o 4 de la mañana para llenar un cubo de agua, porque cae casi a goteo. Amanece juntando agua, luego se levantan sus niños y ellas tienen que empezar el día preparando la comida, asistiendo al marido, la casa. Su familia duerme, ellas no. Vas al mediodía y las encontrás agotadas, apenas hablan. Y aquel que no entiende va a decir que son vagas, porque hablan tan poco. Las hermanas sufren mucho.” (Extracto de entrevista a Moira Millán en <https://agenciapresentes.org/>, 2 de junio de 2020).

En este extracto de entrevista la presencia de un otro que no entiende, en la frase “Y aquel que no entiende va a decir que son vagas, porque hablan tan poco.” nos habla de esa comprensión entre ellas, a diferencia de otras miradas que no sólo no las comprenden, sino que las juzgan sin saber. En este sentido el desafío del formulario era poder constituirse en una herramienta capaz de alojar los dolores explícitos pero también aquellos “no dichos” o “silencios” que estuviesen denunciando la falta de espacios disponibles para ser contados.

“Casi todas las mujeres indígenas somos defensoras de la tierra, por eso consideramos esto terricidio. Porque al secarse los ríos también desaparece la espiritualidad del lugar, de los bosques. Necesitamos empezar a trabajar para sanar la tierra y sanar todas las mujeres indígenas desde lo más profundo (...)”. (Extracto de entrevista realizada a Nélica Curia en [//anccom sociales.uba.ar/](https://anccom sociales.uba.ar/), 19 de mayo de 2021).

En este dicho hay una intencionalidad que muestra como indivisible los crímenes cometidos sobre sus territorios y los que son perpetrados sobre sus cuerpos. En miras de pensar el formulario quienes lo llevábamos a cabo nos encontramos negociando nuestras propias subjetividades y lugares de comodidad en lo que respecta al lenguaje disponible para mencionar algunas cuestiones de orden ontológico. No bastaba entonces con poner expresiones como “cuerpo-territorio”, “sentipensar”, “tejer saberes” que sirvieran de “paraguas” y con esto quedarnos tranquilas de que la encuesta sería realmente intercultural.

Por lo cual se escribió un encabezado para ser leído entre todas buscando trabajar desde “un lenguaje inseparable de las formas tangibles de cada lugar” (Gordillo 2018: 21) y explicando el objetivo central del formulario:

“Desde el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir nos hemos propuesto realizar un informe estadístico que muestre los niveles de violencia con lo que vivimos cotidianamente. Por eso pedimos de su colaboración para completar estas preguntas y que juntas podamos salir de la invisibilidad a la que nos someten las encuestas y estadísticas realizadas por organismos oficiales (...)” (Encabezado del Formulario de Violencias confeccionado por el MMIBV, 2019).

Al llegar al Parlamento las mujeres recibían una carpeta con el programa y al final de la misma se encontraban con el Formulario impreso para que pudiesen ir completando mientras sucediese el evento. Sin embargo sólo comenzaron a llenarlos cuando desde la organización del evento se alentó a hacerlo. “De sus respuestas saldrá una verdad bien nuestra” dijeron desde un megáfono. Las mujeres comenzaron a responder siguiendo las opciones que los formularios presentan. Pero también lo hicieron llenando información en los márgenes de las hojas. Como si aquellas opciones que tanto habíamos pensado como abarcativas de respuestas que sospechábamos no estuviesen a la altura de los dolores que ellas tenían para transmitir. En la posibilidad de “sacar datos de una verdad” de los márgenes que escapaban.

Los formularios estaban pensados para que sean anónimos. Sin embargo muchas de ellas cuestionaron esta decisión “mi nombre es importante, porque esto que te cuento me paso a mí. Paso por mí y paso por mi mamá y por mis hijas” (mujer guaraní, durante la realización del formulario). También nos encontramos con que algunas de ellas no se sentían cómodas, o no sabían leer y escribir

en español. Por lo que muchas de las que circulábamos mientras se completaron los formularios ayudamos en el completado del mismo. Lo único que sí podían escribir era sus nombres de manera autónoma “voy a escribir mi nombre que eso sí sé y puedo y en tu idioma y es bien mío (risas)” (mujer qom a otras que en un círculo iban llenando la encuesta). De alguna manera, tanto la irrupción de los nombres como los márgenes desbordados nos sirvieron para pensar el ejercicio propuesto para este artículo.

Elegimos esta situación para ilustrar la tensión intrínseca de la categoría intercultural (entre los presupuestos y las vocalidades de las culturas relacionándose) que vemos en nuestros campos y cómo la misma opera en nuestro quehacer disciplinar y activista. Al pensar el formulario intentamos hacer hablar las cuestiones más importantes de las distintas naciones que iban a ser entrevistadas. Pero al hacerlo, quienes lo escribimos, no dejamos de “encuerpar” ciertos lugares de privilegio que nos habilitaba a pensar en -por ejemplo- el anonimato como un lugar de comodidad y libertad. En este sentido al hacerlo limitamos las necesidades de ser en los propios términos de cada cultura.

Pasados varios meses de esa experiencia y al ponerlo a hablar para este artículo sucedió lo que Hall (2010) denomina “forcejeo con los ángeles”. El autor habla de cómo discutir con la teoría a veces nos hace poner en jaque algunas concepciones que teníamos respecto a ideas o categorías que considerábamos cerradas. En este sentido pensar una encuesta intercultural implicaba dar lugar a los pequeños acontecimientos y disensos que cuando estas mujeres la realizasen se produciría. Las escrituras en los márgenes de las hojas, las subversiones a las consignas, los asteriscos para completar historias que inundaban renglones preestablecidos daban cuenta de un proceso que responde a la posibilidad de varias culturas hablando entre sí, discutiendo y hasta tal vez no llegando a ningún acuerdo pero produciendo nuevos conocimientos.

En suma, el trabajo de producción de una herramienta intercultural distaba bastante de lo que creíamos de antemano debería ser. De hecho el proceso intercultural se dio en territorio, con cuestionamientos y diálogos inimaginables por parte de quienes configuraban con sus presencias e historias las distintas culturas. En este caso una antropología en colaboración consistió menos en “devolver” la voz a las mujeres subalternas que a intercambiar conocimientos y establecer un diálogo de saberes a partir de sus

propios trabajos de memoria sobre las historias de vida y las de sus pares. Estas mujeres que históricamente fueron y son subordinadas y alterizadas por los marcos coloniales, patriarcales y estatales, “aparecen” en el escenario actual como intelectuales indígenas organizadas capaces de disputar no sólo los criterios hegemónicos que siguen reproduciendo las lógicas de desigualdad, sino también los mismos métodos de relevamientos -hasta el momento exclusivos de las ciencias estadísticas- que en apariencia buscaban dar un lugar de visibilidad a estas trayectorias de exclusión pero que hasta el momento continuaban siendo funcionales a las lógicas de poder actuales que las invisibilizaban.

Durante el año 2020 el MMIBV realizó una presentación al Congreso de la Nación de las historias y datos recogidos a partir de una campaña llamada “Basta de Terricidio”, que implicó una caminata por todo el país. A esos datos se le sumaron los datos obtenidos en estos formularios y otros recopilados en distintas instancias de encuentro.

5. Escenas escolares: la interculturalidad encarnada

Con la Reforma Constitucional de 1994 se reconoce -entre otros- el derecho a la educación intercultural bilingüe. En la provincia de Río Negro, la modalidad fue aplicándose heterogéneamente, de acuerdo a los intereses de la comunidad o de parte de ella, sobre todo en las zonas rurales (Serpe 2015). Este escenario cambió con la sanción de la nueva Ley Provincial de educación, la Ley Orgánica de Educación de Río Negro de 2012, que estableció la interculturalidad como principio educativo transversal, lo que habilitó nuevos escenarios y estrategias de lucha. Actualmente, Río Negro cuenta con once escuelas dentro de la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe, entre las cuales se encuentra la escuela primaria de Ñorquinco.

La Escuela n° 29, que otrora tuviera el mandato de ciudadanizar a lxs integrantes de los pueblos originarios, fue una de las primeras escuelas en solicitar la aplicación de la normativa. Como menciona una de las docentes referentes de esta iniciativa el proceso fue largo y fue articulando diferentes momentos de reflexiones y prácticas,

“Nosotros en la escuela tenemos una forma de laburo, en donde la escuela a partir del año 2003 se empieza a replantear cuál es la función de la escuela en una comunidad. Y leyendo la historia y de

cómo la escuela se había instalado en ese lugar, con qué mandato se instaló en ese lugar, que fue con el mandato de que la gente empezara a hablar correctamente el castellano, de que la gente de la comunidad respetara los símbolos patrios, nos empezamos a replantear ese camino que había hecho la escuela. (...) Empezar a pensar, a repensar ese fortalecimiento identitario, esa identidad que la escuela había sido responsable que se borrara, no sé si se borrara pero sí que se ocultara, entonces ahí fue que empezamos a pensar esto de laburar (...) (Entrevista a ex Directora, escuela primaria n° 29 “Roberto Garro Vidal”, Ñorquinco, 2017).

Para esto, de acuerdo al trabajo etnográfico y el diálogo con lxs actores implicados, se realizó un trabajo de fortalecimiento de y con la Comunidad Ancalao, buscando referentes que pudieran trabajar con las nuevas generaciones la transmisión de su cosmovisión como pueblos originarios. El proceso, que llevó diez años, fue pasando por distintas fases de reconocimiento y problematización de la temática (Serpe 2015). En el mismo, no estuvieron ausentes los vínculos existentes entre las comunidades de la zona a un lado y otro del paralelo 42°, que funciona como límite interprovincial entre Río Negro y Chubut.

“En el 2007 empezamos con esto de juntarnos. En ese momento estuvo la comunidad Huaytecas con la escuela 150, la Comunidad Nancuche Nahuelquir con la escuela 69, la comunidad de Costa Ñorquinco, que ahí estaba la lof Prafil Calfupan, después estaba la escuela 138 y 29 con la lof Ancalao, la lof Cañumil con la escuela 65. Nos juntamos varios y empezamos a charlar para qué era la juntada ésta. Para saber por dónde íbamos, qué estaba haciendo cada una y poder socializarlo y pensar cosas juntos. Ya pensándonos y autodenominándonos como una escuela de Comunidad. Dejando de lado esto de escuela rural, para pensarnos como escuela de comunidad” (Ex Directora, escuela primaria n° 29 “Roberto Garro Vidal”, Ñorquinco, 2017).

La definición de escuela de comunidad busca visibilizar la pertenencia al pueblo mapuche tewelche. A lo largo de estos años, bajo el término de ruralidad el Estado y también la academia travistieron la pertenencia a un pueblo originario en términos de campesinos o paisanos, denominaciones que fueron y son utilizadas en estos territorios para nombrar a quienes pertenecen al pueblo mapuche-tewelche. Como plantea Briones (2002) esto da cuenta de procesos de alterización que, imbricando criterios, van desagregando históricamente Otros internos dentro de formaciones sociales dadas, a través de prácticas que llamaremos de etnicización y de racialización. También estas categorías fueron utilizadas estratégicamente por aquellxs que se reconocieron en ellas. En términos conceptuales, las identificaciones son resultado de

complejos procesos de articulación constantes de clase y etnia de acuerdo con las distintas trayectorias sociales de lxs pobladores actuales y diferentes modos de seleccionar las experiencias de los antepasados indígenas (Ramos 2005), como respuesta interpretativa también a la interpelación hegemónica en un contexto específico.

La puesta en práctica del proyecto educativo fue atravesada por diferentes tensiones entre lxs actores, pero sobre todo entre los discursos hegemónicos provenientes de sectores de poder local político y religioso, y el equipo docente, en torno a cómo visibilizar la huella étnica en o más allá de la ruralidad.

“Porque la lógica que tiene el pueblo es una lógica de silencio. Esa lógica de silencio –que está impuesta obviamente por el poder– la rompía la escuela” (Entrevista a ex Directora, escuela primaria n° 29 “Roberto Garro Vidal”, Ñorquinco, 2017).

Guardar silencio, el silencio como estrategia de sobrevivencia y posibilidad de establecimiento de alianzas estratégicas que posibiliten ciertos caminos relacionados con mejor calidad de vida, trabajo o asistencia del Estado. El silencio como contraparte necesaria del murmullo, “el rumor”, “el chisme” que trae y lleva información no siempre veraz de lo que otrxs actores hacen por fuera del hacer permitido y aceptado por la retícula de poder que se ha ido armando a lo largo de la historia en estos contextos específicos y que es aceptada por gran parte de quienes allí viven como pacto social, a sabiendas incluso de que el trato puede no ser justo para con las mismas personas que acuerdan y no forman parte del poder local. Prácticas discursivas que forman parte de otras prácticas no discursivas que configuran identificaciones, subjetividades y trayectorias. El silencio es una práctica discursiva tal vez no lo suficientemente analizada (Taipe 2016), pero que nos permite interpretar configuraciones de poder que hacen reflejo en otras prácticas discursivas y no discursivas. El silencio como política de imposición, pero también como agencia, como dice Dwyer:

“La interacción del silencio y el discurso puede esbozar espacios de miedo, secreto y sospecha, con la urgencia de tal mapeo intensificado en entornos de violencia. El habla, como el silencio, puede ocultar, acusar y rediseñar. Mientras que el silencio, como el habla, puede tener efectos semióticos, haciendo silencios nunca puramente monocromáticos, más de lo que el habla puede ser estrictamente monológica” (Dwyer 2009: 23).

Romper el silencio establecido a partir de acuerdos implícitos en una comunidad de las características de Ñorquinco puede desencadenar una serie de efectos de los que no hay certeza con qué o cómo seguirán articulándose esas trayectorias,

“Otra cosa que como escuela no permitíamos o no facilitábamos era que fuera un espacio donde apareciera el partidismo. Se daban discusiones políticas. Pero bueno, nosotros no éramos una escuela que apoyara... Y eso fue generando tensiones con el poder. (...) Poder que dijo por ejemplo cuando se levantó la Wenufoye [bandera mapuche] al lado de la bandera argentina, dijo que se había abierto el portal del mal. (...) Uno de los momentos más que también hace que el poder político empiece a mirar con otros ojos a la comunidad fue cuando empezaron más fuertemente a aparecer los derechos de posesión territorial, o hacerse más visibles esos derechos de posesión territorial (...)” (Entrevista a ex Directora, escuela primaria n° 29 “Roberto Garro Vidal”, Ñorquinco, 2017).

La articulación de prácticas hegemónicas de poder, donde actores como gobierno e iglesia logran imbricarse para actuar conjuntamente y establecer límites a las agencias de otros actores como escuela y comunidad mapuche, cristalizan alianzas que luego pueden ser suspendidas y posiciones que luego pueden dejar de ser sostenidas, porque son contextuales. Esas identificaciones pueden amalgamarse, aunque no sin dejar huella y necesidad de renegociaciones o ajustes.

Por otro lado, algunas de las jóvenes que se estaban formando como maestras, problematizaban la forma de introducir la temática de los pueblos originarios en la currícula y, sobre todo, el haber abandonado “ciertas” tradiciones relacionadas a la construcción de una ciudadanía desmarcada (Briones, 2005).

“El tema es que creo que se estaba reclamando eso, el tema de los actos, el uso del guardapolvo. Si bien el guardapolvo no, no hace a la profesión, una vez escuché decir, pero es de la manera que está pensada la escuela, la igualdad, ¿no? Y eso, me parece que se perdieron muchas cosas, ya ningún momento llevan guardapolvo. Yo llevaba guardapolvo, todo, no sé en qué momento se dejó de usar el guardapolvo, de subir la bandera, de no hacerse actos, pero creo que un nene debe saber estas cosas. El himno nacional es algo que nos identifica a todos como argentinos y el no saberlo me parece medio raro (...)” (Entrevista a joven de Ñorquinco, estudiante del Profesorado de Nivel Primario en El Maitén, 2015).

La demanda parecía estar dirigida al modo en que ciertas prácticas escolares que se proponían integrar a la población de Ñorquinco, en el todo más amplio de la nación Argentina, “de repente” eran dejadas de lado por lxs mismxs agentes del estado,

directorxs, maestrxs. Ese "de repente" no es una expresión coloquial, sino que intenta describir la sensación captada en las entrevistas de personas que no están inmersas en el mundo del reclamo como pueblos originarios o como agentes que se cuestionan su rol en el hacer social y que, por lo tanto, desean integraciones a la sociedad, sin la huella de alteridad. Tal vez porque confían en la narrativa que promete la homogeneidad y por tanto la igualdad, sus trayectorias dan cuenta de este "tratar de hacer todo bien", cumpliendo las expectativas alimentadas por los discursos hegemónicos. Porque, es cierto que más allá de ciertas iniciativas la pertenencia étnica sigue siendo en nuestro país motivo de prácticas racializantes (Briones 2002, 2005, Lenton 2010).

Como menciona Ramos (2005) acerca del contingente del cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir, la importancia identitaria de pertenecer al Estado nacional es el resultado histórico de una experiencia particular de sometimiento e incorporación a ese Estado. La posibilidad de reconfigurar esa relación entre Estado y comunidad, o el papel de la escuela como agente del Estado provoca tensiones y da cuenta de la vigencia de ciertos legados.

En la actualidad, este proyecto de EIB sigue su curso, aunque no sin cambios y ajustes por parte del equipo docente actual y no sin intercambios y diferencias de opiniones por parte de la comunidad general, sobre todo los sectores ya mencionados, relacionados a la iglesia y al poder local de turno. Terminando el 2016, la directora -como figura referente del proyecto ante los ojos de la comunidad general- solicitó una licencia al sentir que la dejaban sola, sobre todo el arco institucional político-educativo a nivel provincial en el que sostenía la propuesta.

Es visible que en las tensiones actuales no sólo el Estado cumple un rol en la construcción de identidad, diferencias y sentidos de pertenencia, ya sea propiciando leyes de reconocimiento a la diversidad cultural o prescribiéndola. También lo hacen otros grupos e instituciones como las iglesias, que en cierto momento han disputado con el Estado este rol formativo y, en otros contextos históricos, han logrado en cambio articularse (Briones 1998).

Como menciona Briones (2014) conceptos como los de "multiculturalismo" o "interculturalidad" devinieron en paraguay bajo los que se trataron de acomodar en forma estatal e interestatal las demandas que se fueron formulando por parte de los movimientos y organizaciones sociales. Dando de esta manera por

hecho -en la práctica y aplicación de las políticas devenidas de las leyes que legitimaron las demandas- que la diversidad es algo dado como parte de la realidad y que, por ende, debieran existir recetas interculturales o multiculturales para resolver los reclamos. Así, se normaliza el disenso y se lo administra en legítimo o tolerable.

En el caso mencionado, la intervención por parte de lxs agentes del Ministerio de Educación de Río Negro no fue capaz de leer y hacer dialogar las tensiones existentes y encauzar la discusión acerca de la interculturalidad, sino que habilitó al desprestigio del proceso realizado por la comunidad educativa y la comunidad mapuche que acompañó el proceso, cediendo a las presiones del poder político y religioso local. De esta manera se desliga de sus propias responsabilidades, siendo el mismo Estado el que construyó políticas de alteridad que subalternizaron -y lo hacen aún en la actualidad-, a quienes pertenecen a las naciones originarias.

Por otro lado, en el contexto de escuchar la demanda de las jóvenes estudiantes de magisterio y dar voz en el trabajo de investigación al disenso en relación a las prácticas que se iban abriendo --claro está que de un modo particular-- la posibilidad de prácticas educativas interculturales supuso un desafío. Significó escuchar y dar lugar a lo que ese disenso convocaba a mirar, desde el análisis académico y la no subestimación de lo que esas voces tenían para decir, a la vez que intentar aportar herramientas para comprender los modos posibles de seguir trazando estrategias que habiliten las pluralidades en las prácticas educativas y culturales en el territorio. La interculturalidad debe poder pensarse atravesada de estas tensiones e incomodidades. Debemos poder oír esos ruidos quienes desde la academia pretendemos analizarla, sin crear fácil y rápidamente antagonismos que no aportarán más que la estereotipación y el endurecimiento de las posturas.

6. Primeras aproximaciones

Como bien advertimos al comenzar este trabajo, partíamos de lo incómodo que puede resultar salirnos de nuestros lugares de confort que, traducidos a la vida académica, muchas veces son conceptos o categorías que nos permiten alivianar nuestras prácticas disciplinares al resguardarnos en su falta de claridad. Cuando en la academia se usa el término intercultural para hablar de procesos, rara vez se piensa o imagina dicha situación como un espacio de

conflicto (Walsh 2008). Sino más bien algo así como un proceso o situación donde la tolerancia y los acuerdos abundan. El objetivo de esta puesta en diálogo fue desafiar esa categoría desde nuestro quehacer cotidiano en el campo. Claro que nuestra intención lejos está de desconocer los estudios culturales, las propuestas interculturales surgidas desde las bases o los análisis teóricos que han hecho colegas respecto a este tema. Pero sí nos vemos tentadas a hacer un llamamiento al menos al desorden.

Los casos trabajados en este artículo son diferentes y nos proponen desafíos particulares para poder entender y “navegar” las prácticas interculturales producidas tanto en los territorios como en las esferas más académicas. Nuestra apuesta fue repensar y abrir la categoría de interculturalidad a la multiplicidad de perspectivas y tensiones percibidas cuando se utiliza esta dimensión para aquietar escenarios de malestar o no consenso. En suma, hemos intentado en este trabajo mostrar cómo solo es posible hablar de procesos interculturales a partir del desacuerdo que produce la conversación entre distintas lógicas culturales. En una sociedad donde el conflicto es velozmente criminalizado y penado se ha perdido la posibilidad de percibirlo como una oportunidad, como una forma creativa de producir conocimientos donde las voces de las personas involucradas sean tenidas en cuenta.

Hablamos aquí de primeras aproximaciones, puesto que se nos inauguran puertas de entrada a conversaciones que creíamos saldadas. Buscamos con este trabajo una revisión de los modos en los que veníamos entendiendo las metodologías y teorías respecto al trabajo de campo, a las concepciones sobre interculturalidad, multiculturalismo, territorialidad, que nos sirve para abrir camino en la posibilidad de repensar nuestras propias trayectorias en la academia colaborativa y comprometida. En este sentido el conflicto es, a nuestro entender, la posibilidad de apertura, de posibilidad de intercambios legítimos, de “escucha real” y no “escucha silenciosa” como denuncian nuestras interlocutoras. Nos parece que aceptar las incomodidades y trabajar en ellas y con ellas es necesario para crear en primera instancia modos de existir con un otro que puede variar y en un segundo momento construir políticas de relacionamiento intercultural que respondan al genuino dinamismo que tienen los lugares, territorios y grupos sociales donde el conflicto deviene en producción de conocimiento.

Somos las investigadoras, docentes, activistas sociales y todxs lxs actores involucradxs en las prácticas de las políticas públicas responsables de habitar el conflicto y no de dirimirlo o silenciarlo. Porque será desde ese lugar de polifonía que implica la coalición de trayectorias, voces y saberes donde consideramos se podrá empezar a hablar de conocimiento intercultural real y comprometido. Donde hablar de interculturalidad implique en el imaginario colectivo no un silenciamiento o pacificación de conflictos, sino una discusión en movimiento; una puesta en valor de distintas perspectivas y cosmogonías que disputan sus sentidos permanentemente, buscando entendimientos más que acuerdos.

Bibliografía

Barés, A.

2020 *Trayectorias juveniles actuales de Ñorquinco y Cushamen: Discursos hegemónicos acerca de "la juventud" y producción de sentido de los y las jóvenes en contextos "rurales"*. Tesis doctoral, Doctorado en Comunicación, Facultad de Ciencias Políticas y RR. II., Universidad Nacional de Rosario. <http://hdl.handle.net/2133/21559>.

Bleger, M.

2020 Un Desierto de Flores. En *Memorias fragmentadas en contexto de Lucha*, Ramos, A. y Rodríguez, M. comps., pp. 175-190. Teseo. Buenos Aires.

Briones, C.

1998 *La Alteridad del 'Cuarto Mundo'. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. del Sol. Buenos Aires.

2002 Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *RUNA*, 23: 6-88.

2004 Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Société Suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, Bulletin 68: 73-90.

2005 *Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales en Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia. Buenos Aires.

2014 Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40: 49-70. <https://doi.org/10.34096/cas.i40.1278>.

Dwyer, L.

2009 A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En *Genocide, Truth, Memory, and Representation*, Alexander O'Neill y Kevin Hinton eds., pp.113-146. Duke University Press. Durham y London.

Gordillo, G.

2018 *Los escombros del progreso: ciudades perdidas, estaciones abandonadas y deforestación sojera en el norte argentino*. Siglo Veintiuno. Buenos Aires.

Hall, S.

2010 Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich eds., pp. 193-220. Envión. Popayán.

Lenton, D.

2010 Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuario Antropológico* [Online], 35 (1). <http://journals.openedition.org/aa/781>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.781>

Massey, D.

2005 *For space*. Sage. Londres.

Pita, M. V.

2010 *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. del Puerto/CELS. Buenos Aires.

Ramos, A. C.

1994 The hyperreal indian. *Critique of Anthropology*, 14 (2): 153-171.

Ramos, A. M.

2005 "Otros internos", historias y liderazgos. Los usos de la marcación cultural entre los mapuches de Colonia Cushamen. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/445>; DOI : 10.4000/nuevomundo.445.

Rancière, J.

1996 [1995] *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Roseberry, W.

1994 Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Joseph Gilbert y Daniel Nugent comps., pp. 355-366. Duke University Press. Durham and London. (Traducción en Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en Perú, Lima, IEP, 2002).

Serpe, P.

2015 *Reflexiones sobre la interculturalidad en Ñorquinco, Río Negro*. *Revista KULA*. Antropólogos del Atlántico Sur, 12: 6-19.

Taipe, J. L.

2016 La semiótica del silencio. *Horizonte de la Ciencia*, 6 (11): 107-112.

Walsh, C.

2008 *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas decoloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala. Quito.

2012 *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad*. Abya Yala. Quito.

EL RELEVAMIENTO TERRITORIAL
COMO HERRAMIENTA POLÍTICO-ETNOGRÁFICA.
UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL TRABAJO DE CAMPO
JUNTO A PUEBLOS INDÍGENAS
QUE RECLAMAN SUS DERECHOS TERRITORIALES

Lorena Cardin¹

Resumen

El objetivo del presente trabajo es reflexionar acerca de los procesos de relevamiento territorial junto a pueblos indígenas como herramienta político-etnográfica destacada. Entendido como la espacialización de las diversas dimensiones de un colectivo indígena comenzaré especificando en qué consiste y cuáles son las tareas principales de todo relevamiento. Uno de los aspectos a rescatar será el recorrido por el territorio junto a los interlocutores y el otro la elaboración de mapas e imágenes satelitales geo-referenciadas. Finalmente, se ilustrarán dichas reflexiones a partir de dos procesos de relevamiento territorial que he realizado en las provincias de Formosa y de Chubut.

Palabras clave: relevamiento territorial - lugar - mapas - pueblos indígenas

1. Introducción

Desde hace varios años, diez al menos, he venido focalizando mi investigación antropológica en conflictos territoriales, en particular en el relevamiento de territorios indígenas. Fue la propia agenda indígena la que incidió en la mía. La demanda por el respeto a sus derechos territoriales pero sobre todo su resistencia activa a frenar el avance del despojo de su territorio promovió mi interés por el tema a lo largo de estos años.

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina.
lorenacardin@gmail.com.

La sanción en el año 2006 de la ley n° 26.160, Ley de Emergencia en Materia de Posesión y Propiedad de las Tierras que tradicionalmente ocupan las Comunidades Indígenas originarias del país, estableció como mecanismo estatal para registrar los territorios en conflicto realizar un relevamiento de la ocupación indígena tradicional, actual y pública así como suspender los desalojos. No obstante, se produjo una vez más la llamada brecha de implementación entre los instrumentos jurídicos y su efectiva puesta en funcionamiento (Stavenhagen 2007). De este modo, en muchos casos el relevamiento territorial oficial, en tanto práctica de gubernamentalidad (Foucault 2007), terminó funcionando como un dispositivo de territorialización (Pacheco de Oliveira 1993) al fijar definitivamente a ciertos colectivos sociales a los límites geográficos establecidos previamente por los mismos Estados. He concluido en otro trabajo que el diseño de la ejecución del relevamiento territorial ha dejado librado a las relaciones de fuerza de los actores la suerte del relevamiento, de allí la disparidad de resultados que arrojó a lo largo del país (Cardin 2019). Un dispositivo cuyo resultado depende de las relaciones de fuerza que poseen los actores resulta desventajoso para la parte que reclama el reconocimiento de sus derechos territoriales, dado que ésta ha sido históricamente subalterizada por los gobiernos nacional y provinciales. Precisamente, el espíritu de la ley intentaba reparar el histórico despojo territorial. En ese sentido, el desafío radica en imaginar un dispositivo que respete los avances en términos de derechos indígenas logrados en arenas internacionales y nacionales, independientemente de la configuración de los escenarios políticos en donde se implemente (Cardin 2019). De todas formas, el relevamiento territorial oficial se constituyó para las comunidades indígenas en un hito al cual se lo reclamó, se lo rechazó e incluso se lo imitó pero difícilmente se lo desconoció. Incluso diversas comunidades se han interesado en llevar adelante sus propios relevamientos con sus tiempos, intereses y criterios, a modo de versión contrahegemónica.

El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre la potencialidad del relevamiento territorial en tanto herramienta política y etnográfica que permite integrar diversas prácticas. En primer término describiré los alcances y las tareas implicadas en todo relevamiento territorial, para luego centrarme en dos de sus características más sobresalientes: el recorrido por el territorio junto a los interlocutores y la elaboración de mapas. Finalmente, ejemplificaré las reflexiones desarrolladas a través de dos

relevamientos que he realizado. El primero en el marco de mi investigación doctoral (UBA) junto al pueblo qom en la provincia de Formosa y, el segundo, como profesional adjunta de la Carrera del Personal de Apoyo a la Investigación y Desarrollo (CPA) (CONICET-UNRN) junto al pueblo mapuche-tehuelche en la provincia de Chubut.

2. El territorio y su relevamiento

Territorio, como todo concepto central, posee un rico desarrollo en el marco de las Ciencias Sociales. Para comprender el impacto que han producido las transformaciones de su significado desde las últimas décadas del siglo XX resulta necesario identificar la concepción de espacio con la cuál disputó. Ésta procedía de la Física y poseía una comprensión marcadamente objetivista. Al igual que la categoría de tiempo, se concebía al espacio como una estructura precedente y externa a todo. Newton (2011 [1687]) atribuyó al espacio absoluto las características de inalterabilidad y homogeneidad. Hacia los años ochenta del siglo XX con el “giro constructivista” se produjo el pasaje de concepciones naturalistas y absolutas del espacio hacia concepciones más críticas y relacionales. Particularmente desde la Geografía Crítica, se comenzó a señalar la articulación entre el espacio y la acción humana y a denunciar los vínculos entre la concepción positivista del espacio y los intereses de desarrollo de los Estados capitalistas (Silva Prada 2016). Diversos autores reflexionaron acerca del rol fundamental de la agencia humana en la construcción del espacio (Gottmann 1973, Harvey 1989, Lefebvre 1974, Raffestin 1991, Santos 1994, entre otros). El nuevo carácter dinámico, político, relacional y procesual atribuido al espacio ameritó que se tomara el concepto de territorio para abarcar mejor a dichas características. Cabe mencionar que este concepto tiene sus orígenes en el campo del Derecho y de la Etología (Ellison y Martínez Mauri 2008). La noción política del territorio surgió en el siglo XVII con la firma de La Paz de Westfalia y el inicio del proceso de formación de los Estados Nacionales. A partir del siglo XIX, el término se equiparó con la noción de jurisdicción, dada la importancia creciente de las leyes nacionales (Gimenez Montiel 2005). En el marco de la redefinición de territorio del siglo XX el geógrafo Raffestin (1991) sostuvo, desde la perspectiva de la geografía relacional, que el espacio no puede analizarse independientemente de la acción social. Se refirió, entonces, a

territorio como al espacio construido por el accionar de diversos actores imbuidos de intencionalidades y conflictos. De modo que el concepto de territorio implica, desde esta perspectiva, control de una superficie terrestre por parte de uno o varios actores.

Para la Antropología, y dentro de los estudios vinculados con el territorio indígena, el concepto de territorio involucra progresivamente tanto los recursos materiales como los inmateriales, así como los procesos de intercambio entre humanos, no-humanos y medio ambiente en función de sus múltiples vínculos: parentales, sociales, económicos, políticos (Barabas 2004, Surrallés 2009, Surrallés y García Hierro 2004). Alicia Barabas (2004) distingue entre el concepto de tierra, entendido como medio de producción, y territorio como ámbito espacial histórica y culturalmente apropiado por un pueblo. Se interesa por el proceso de demarcación de los etnoterritorios en México y subraya la necesidad de incluir la geografía simbólica como instrumento fundamental en los procesos de negociación con los Estados por el reconocimiento de los derechos indígenas a su territorio. Por etnoterritorios se refiere a aquellos territorios que han sido habitados y construidos culturalmente por un grupo etnolingüístico a lo largo de la historia. Se desarrollan ahí, además de la reproducción física de la población, relaciones de parentesco, culturales, lingüísticas y políticas. Los procesos de demarcación de etnoterritorios, sostiene la antropóloga, deben prestar especial atención e interpretar las maneras en que los diversos colectivos han construido huellas, lugares, fronteras, puntos referenciales y territorios y cómo los han percibido y significado más allá de los procesos de desalojo, fragmentación, encapsulamiento y olvido a los que fueron sometidos por los Estados. En síntesis, Barabas propone un enfoque integral que atienda al valor legal que posee la geografía simbólica para los procesos de re-construcción de territorios étnicos globales que llevan adelante los pueblos indígenas en el marco del reconocimiento de sus derechos territoriales (Barabas 2004).

En el Derecho Indígena, el Convenio n° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, exige en su artículo 13 a los Estados respetar la relación que sostienen los pueblos indígenas con las tierras y/o con los territorios que ocupan o utilizan para sus culturas o valores espirituales. A su vez, en el mismo artículo define que el término tierra deberá incluir al de territorio, el cual abarca a todo el hábitat de las regiones que los pueblos indígenas ocupan o utilizan (inc. 1 y 2). Tal como explican Juan Manuel Salgado y

Micaela Gomiz (2010), la solución intercultural a la que arribaron los instrumentos internacionales, para dar cuenta de la especial relación que tienen los pueblos indígenas con su hábitat, ha sido la de utilizar varios términos a la vez. Así, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 utiliza siempre en forma unida los términos “tierra, territorios y recursos”, salvo en algunos casos específicos. El propio Programa Nacional del relevamiento territorial se hizo eco de la definición multidimensional del territorio indígena, de modo que establece que se deberán registrar el aspecto político, el económico, el social, el cultural y el religioso de las comunidades relevadas (INAI, Manual del ReTeCI, 2007, pp. 26-28).² Sostiene por ende que el relevamiento deberá dar cuenta de la relación material y simbólica que las comunidades indígenas mantienen con sus territorios (INAI, Manual del ReTeCI, 2007, p. 51).

En síntesis, en base a la noción indígena de territorio, a su conceptualización, particularmente, en la Antropología y a su incorporación en el Derecho indígena, las tareas implicadas en el relevamiento de territorios indígenas van más allá de la tarea de demarcar límites y de geo-referenciar topónimos y lugares significativos. Considero que no se puede representar en un mapa un territorio sin comprender la noción de territorio de ese pueblo; las dimensiones que abarca; los seres humanos y no-humanos que lo habitan; sus lugares y desplazamientos por dichas dimensiones; el proceso histórico de la comunidad y de su territorio; su forma de recordarlo; las actividades y los lugares en que las realizan; los dispositivos hegemónicos desplegados para desplazar presencias y/o silenciar voces.

¿En qué consiste, pues, el relevamiento de un territorio indígena? Diría que se trata de una herramienta etnográfica cuyo eje es la espacialización de las diversas dimensiones de un colectivo indígena con miras a realizar un registro detallado y abarcativo de su histórica ocupación en el territorio hasta la actualidad para representarlo en un informe, en un mapa y/o en imágenes satelitales geo-referenciadas. Entre las tareas que se llevan adelante en un proceso de relevamiento territorial las principales son: realizar entrevistas; leer bibliografía respecto al proceso histórico de la

² Instituto Nacional de Asuntos Indígenas 2007 Manual del Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas. Ley Nacional n° 26.160. Ministerio de Desarrollo Social. Buenos Aires. <https://www.desarrollosocial.gob.ar/wp-content/uploads/2015/08/4.-Relevamiento-territorial-de-comunidades-indgenas.pdf>

comunidad en cuestión y de su territorio (poblamiento, territorialización, desplazamientos, des-territorialización, re-territorialización); indagar sobre su noción de territorio; reconocer su presencia y valoración en la memoria; relevar la documentación oficial y las resoluciones existentes sobre el conflicto; conocer los mapas territoriales, hegemónicos y contra-hegemónicos, que se han elaborado; recorrer el territorio junto a los miembros de la comunidad para conocer la forma indígena de habitarlo y percibirlo; registrar las coordenadas geográficas de los lugares significativos y los vestigios de la ocupación tradicional y actual, así como los límites y las características de su territorio; elaborar un informe, una proyección en imágenes satelitales y/o una representación en un mapa empleando aplicaciones específicas de Sistema de Información Geográfica (SIG), a partir del análisis y procesamiento de los datos relevados.

3. Aspectos destacados de los relevamientos territoriales

Me interesa destacar dos aspectos de los relevamientos territoriales que considero aportes valiosos para el trabajo etnográfico. Acceder a los lugares significativos para la comunidad con el objeto de registrar las coordenadas geográficas posee diversas implicancias positivas para el trabajo de campo. Cuando las entrevistas transcurren *in situ*, esto es en el lugar al que los entrevistados están haciendo referencia, los relatos suelen ser ricos en anécdotas y en detalles. Cuando allí ocurrieron hechos significativos para ellos la memoria que se construye recobra con mayor facilidad texturas y afectos. Las entrevistas que se realizan en lugares que fueron escenario de la infancia del entrevistado, por ejemplo, movilizan afectividades y abundan en vivencias que allí reaparecen. Mayor es el impacto aún cuando se trata de sectores del territorio que han sido despojados y a los cuales el entrevistado no ha regresado hace muchos años.

Me detendré en el concepto de lugar para comprender lo que allí acontece. Dicho concepto, y otros afines, han sido trabajados por diversos autores y disciplinas (Augé 1998, Buttimer 1976, de Certeau 1984, Feld y Basso 1996, Harvey 1989, Hirsh y O'Hanlon 2003, Ingold 2000, Lefebvre 1974, Low y Lawrence-Zuñiga 2003, Massey 2005, Mitchell 2002, Relph 1976, Souto y Benedetti 2011, Yi Fun Tuan 1974, entre otros) siendo los enfoques fenomenológicos y culturalistas los que mayormente reflexionaron sobre el lugar. El

enfoque humanista en Geografía, por ejemplo, ha subrayado la carga simbólica y afectiva que posee el lugar (Souto y Benedetti 2011). Las críticas que se les ha formulado refieren a que no toman en cuenta factores fundamentales como las relaciones de poder y asumen una idea universal del ser humano (Benedetti 2011). Acuerdo con dichas críticas en general y considero que los análisis sobre el concepto de lugar deben incluir los factores estructurantes tal como lo han realizado el enfoque de la estructuración (Pred 1983) y el enfoque geocrítico que hacia la década de 1990 se centró en la tensión entre lo global y lo local (Santos 1994, Silveira 1995).

Dicho esto, considero que comprender el sentido que posee un lugar para quienes han morado largamente allí permite entender la potencia de la entrevista *in situ*. Como sostiene Geertz nadie vive en “el mundo en general”, sino en un sector concreto y limitado, en “el mundo aquí alrededor” (Geertz 1996: 262). Tomaré las reflexiones de algunos autores que facilitarán la aproximación al sentido de lugar.

En primer lugar, me interesa el señalamiento de Keith Basso (1996) sobre los complejos vínculos que unen a las personas con su lugar. Refiere a que los lugares familiares son experimentados como inherentemente significativos y sostiene que para los apache el lugar alberga sabiduría y autoridad moral. Las características geográficas son pensadas como sitios donde se deposita la memoria y las enseñanzas morales de su historia. Se trata de marcadores territorializados de la identidad cultural. Ingold (2000), por su parte, entiende que el organismo (social y biológico) en su entorno se encuentra inmerso desde el comienzo, como otras criaturas, en un enlazamiento activo, práctico y perceptual con los constituyentes del mundo vivido. El conocimiento del mundo se obtiene desplazándose en él, explorándolo y atendiendo a las señales por las cuales es revelado. Así, aprehender el mundo es un asunto de enlace, de habitarlo. Señala, asimismo, que a través de las actividades prácticas de caza y recolección el entorno ingresa directamente en la constitución de las personas, no sólo como recursos sino también como fuente de conocimiento. Y, recíprocamente, las personas-organismos entran activamente dentro de la constitución de su entorno desde adentro. Finalmente, Barabas sostiene que los territorios se conforman de lugares especialmente calificados y significativos. Dichos “hitos geográfico-simbólicos” configuran una geografía simbólica (Barabas 2004: 113).

En resumen, el lugar largamente recorrido y vivido posee para sus históricos moradores profundos sentidos. Particularmente, quienes retornan al lugar donde transcurrió parte de su vida sienten movilizados sus afectos y actualizados sus recuerdos, es por ello que resultan tan ricos sus relatos.

Asimismo, el recorrer el territorio no sólo impacta positivamente en la memoria y en la sensibilidad de los sujetos que reclaman sus derechos territoriales sino que habilita al investigador información que sólo estando allí puede registrar. Los datos obtenidos solo a través del relato oral lejos del lugar resultan limitados pues se basan en la mediación de las palabras, dificultad que se profundiza cuando el interlocutor posee otra lengua nativa. A su vez, acceder al lugar de referencia permite un registro más completo en tanto que ciertos conocimientos que forman parte del *habitus*, de las prácticas aprendidas desde pequeños, de los saberes corporales, del paisaje cotidiano pueden llegar a ser difíciles de objetivar para el propio sujeto. Como sostiene Wright (2008), para que el análisis no se mantenga en un nivel abstracto y para lograr conocer la dimensión existencial del espacio resulta importante como metodología de trabajo caminar por los lugares referidos por los interlocutores “viviendo-con-ellos el espacio, balanceando de esta forma un estudio demasiado mentalmente orientado”. Dicha *praxis* habilita una mejor aproximación a la experiencia nativa de construcción de sentido de los lugares (Wright 2008: 129). En sentido similar, Marina Matarrese (2015) ha reflexionado sobre la importancia de recorrer el territorio junto a miembros de las comunidades para dar cuenta de los usos territoriales, en cuanto al modo en que practican, interpretan y construyen su territorialidad. Al reconocer que el proceso de aprendizaje y la transmisión de saberes en torno al uso y percepción territorial entre los pilagá en Formosa se realiza de forma no verbal, la antropóloga re-orientó su trabajo de campo. Así procuró construir una mirada desde un investigador situado (Haraway 1993) revalorizando la técnica de la observación participante. Así como los niños y jóvenes aprenden de los adultos las normas de conducta, valoración y uso sobre su territorio durante las recorridas al monte, la antropóloga al compartir dichos recorridos junto a ellos pudo aprehender la territorialidad pilagá.

En síntesis, dado que durante las caminatas el conocimiento y la memoria acerca del territorio surgían acompañando el movimiento corporal, el recorrer el territorio junto a sus interlocutores resultó un instrumento ideal para aprehender el territorio (Matarrese 2015).

El segundo aspecto a destacar es la capacidad de los mapas para representar procesos complejos como los de poblamiento, ocupación y des-territorialización. Sin lugar a dudas sabemos que el mapa no es el territorio y, por ello, no lograremos cumplir la pretensión de los cartógrafos borgianos de elaborar un mapa que coincida punto por punto con el territorio (Borges 1982). No obstante, no se puede negar la capacidad gráfica y de síntesis que poseen. Históricamente, los mapas han funcionado como dispositivos de poder-conocimiento, respondiendo a intereses comerciales y político-militares. Vale como ejemplo mencionar que la Oficina Topográfica Militar creada en 1879 por Julio Argentino Roca adoptó la denominación de Instituto Geográfico Militar en 1901 y recién en el año 2009 pasó a llamarse Instituto Geográfico Nacional (IGN).

Un mapa, como todo texto posee un autor cuyos intereses se materializan a través de selecciones y silencios de sus contenidos. Dicho dispositivo hegemónico actúa a través de diversas estrategias, como ser, la elección de la lengua en que figuran las inscripciones y la omisión de etnónimos y de topónimos indígenas. Como ejemplo de la cartografía colonial del Chaco, Laura Pensa (2017) refiere a un mapa histórico del SVIII de la zona oriental del Chaco donde aparece la inscripción “Desiertos” en un espacio vacío así como la omisión de los nombres de los grupos nativos que allí habitaban. La autora interpreta que el sentido de tal silenciamiento fue homogenizar y deshumanizar el paisaje como paso previo a la colonización europea. Por su parte, Lois (2002) señala respecto a un mapa realizado durante la campaña del General Victorica en 1884 que de las formas de asentamiento representadas (colonias, fortines y tolderías) se destacan las dos primeras, que son las más deseadas desde el punto de vista de la empresa civilizadora de la campaña militar, en cambio las numerosas tolderías y tribus fueron representadas cerca del río Teuco, alejadas de las zonas civilizadas y con un ícono muy semejante al empleado para indicar la vegetación de la zona. Así, sostiene Lois “las tribus indígenas aparecen tan impenetrables como los bosques espesos del desierto chaqueño” (Lois 2002: 56-59). El borramiento o enmascaramiento de la ocupación histórica indígena en la región del Chaco se puede observar, a su vez, en tiempos más cercanos, como ser en la Carta Topográfica Colonia Laguna Blanca del IGN, levantada entre 1936 y 1944. La mayoría de los nombres que figuran allí se encuentran en castellano y en guaraní, siendo muy pocas las inscripciones en *qom l'aqtaqa* (lengua qom). Se trata pues de reconocer a los mapas como construcciones intencionadas que lejos de ser neutrales y transparentes proponen una

representación del espacio que responde a un marco ideológico y político determinado (Harley 1992).

4. “Nos mapeamos”

La capacidad de persuasión de los mapas y su aparente objetividad los constituye en dispositivos potentes en todo conflicto territorial. Según Offen los pueblos indígenas y negros en América Latina comenzaron a remapear cuando comprendieron que “o mapeas o te mapean” (Offen 2009: 163). Por ejemplo, los SIG permiten superponer diferentes capas de información mediante las cuales se puede representar con mucha claridad los procesos de despojo territorial ubicando en la capa base la totalidad de un territorio indígena y sobre ella, con cierto grado de traslucidez, el avance en manos no indígenas. Se pueden escribir muchas páginas describiendo un proceso de despojo, sin embargo, dicha descripción obtiene una contundente claridad cuando se complementa con su representación en un mapa. Para los colectivos subalterizados los mapas constituyen una herramienta política contra-hegemónica potente para revertir dichos despojos.

Hacia la segunda mitad del siglo veinte, en Canadá y Alaska y posteriormente en la década del noventa en Asia, África y América Latina, surgieron importantes experiencias de mapeo participativo de movimientos indígenas y campesinos en defensa de sus derechos territoriales (Salamanca y Espina 2012). Algunos autores consideran al desarrollo de la tecnología como una limitación para los procesos colectivos de construcción de mapas comunitarios (Chapin et al 2012). Sin embargo, cada vez son más las comunidades que se van apropiando de este dispositivo para hacer valer sus derechos territoriales, ya sea para elaborar sus propios mapas o para requerirlos. Los mapas a los que me estoy refiriendo, aquellos que son elaborados para presentar en arenas estatales, son mapas bidimensionales que responden a los criterios de la ciencia cartográfica. Wright sostiene, en referencia al mundo qom, que si bien útil, se trata de un artefacto surgido en una tradición propia de la escritura y la burocracia incompatible con una “instalación oral” en el mundo y por ende muy distintos de los dibujos en tierra y de los “mapas orales” (Ong 1987, Wright 2008: 129 y 144). Claramente se trata de instrumentos muy diferentes pues los objetivos de los mismos también lo son. No se pretende en particular representar la cosmología indígena sino la ocupación indígena en su territorio para

lograr el respeto a su derecho territorial. Tal como le respondió un indígena qom a Salamanca cuando el antropólogo consultó qué tipo de mapa elaborar: “Esos temas, déjalos para nosotros. Lo que nosotros necesitamos es un mapa en donde figure la tierra que es nuestra” (Salamanca 2011: 230).

Los Pueblos indígenas disputan en arenas estatales sus derechos territoriales y por ello adoptan, una vez más, el lenguaje de la contienda (Roseberry 2002). No obstante, como refieren Guiñazú y Marcs (2013) surgen propuestas interesantes de etnomapas que incluyen tanto la demanda territorial como la noción de espacio del propio colectivo. Guiñazú (2017), por su parte, analizó en el marco de la implementación del relevamiento del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) la contradicción entre, por un lado, la propuesta del Programa Nacional respecto al reconocimiento de la diferencia y de la lógica de ocupación y percepción indígena del territorio y, por el otro, la perspectiva que imperó y se materializó en los mapas oficiales, la cual respondió a la visión capitalista del uso del suelo.

5. Relevando territorios indígenas

A continuación presentaré dos experiencias de relevamiento territorial junto a Pueblos indígenas. Se trata de la Comunidad *qom Potae Napocna Navogoh* (La Primavera) en Formosa y de la comunidad mapuche-tehuelche Pichiñan de la provincia de Chubut. Si bien existen diferencias entre ambos casos en cuanto a procesos, actores y a mi propio involucramiento como investigadora, no obstante se trata de dos comunidades indígenas que reclaman sus derechos territoriales y en ese marco solicitaron al Estado que se realizara el relevamiento territorial dispuesto por la ley n° 26.160.

Mi trabajo de campo en la *Comunidad qom Potae Napocna Navogoh* comenzó en el año 2001 siendo aún estudiante de Ciencias Antropológicas. No obstante fue a partir del año 2009, una vez recibida, que comencé a investigar el conflicto territorial que atravesaba la comunidad. El comienzo de mi investigación doctoral coincidió con una toma de posición muy activa de parte de la comunidad, tanto es así que en el año 2010 cortaron durante 4 meses una ruta nacional para impedir el ingreso de camiones con materiales para construir una sede de la Universidad Nacional de Formosa en su territorio. El corte finalizó con el accionar de la

policía provincial, en articulación con la gendarmería nacional, que reprimió a los manifestantes qom (Cardin 2013a). Mi propio trabajo se vio acelerado cuando el Ministerio Público de la Defensa de la Nación me propuso como perito de parte en el recurso de amparo territorial y luego los defensores de la comunidad como perito en la causa penal por la represión. Dicha agenda definió como urgente elaborar un mapa que definiera la superficie del territorio reclamado para ser presentado ante las autoridades judiciales correspondientes. Más aún cuando a los pocos meses el reclamo llegó al ámbito de la Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN) (Cardin 2013b).

Contaba con la ventaja de que ya llevaba diez años realizando trabajo de campo en dicha comunidad de modo que conocía el proceso histórico de la comunidad, la bibliografía específica, la documentación de tierras, los mapas históricos y actuales y sobre todo a los actores principales. En el marco de mi tesis de licenciatura había indagado, entre otros aspectos, la reciprocidad con los seres no-humanos, de modo que también me había aproximado a la ontología qom, en particular a su noción del territorio (Cardin 2008). Fue así que me aboqué al registro de los lugares significativos para los miembros de la comunidad y a la elaboración del mapa del territorio reclamado. El proceso duró tres o cuatro años. En cuanto a los reconocimientos estatales, la comunidad cuenta con un decreto nacional del año 1940 y con el título comunitario del año 1985. Este último reconoce sólo 5.187 hectáreas del total de su territorio. De modo que me concentré en registrar los topónimos por fuera del título comunitario. Los mismos se encontraban, en su mayoría, dentro del Parque Nacional Río Pilcomayo y en tierras ocupadas por una familia criolla.

Durante el peritaje que realicé en el año 2011 hubo una entrevista en particular que se destacó por sobre el resto (Cardin y Braunstein 2011). Había viajado junto a un grupo de qompis (indígenas qom) once kilómetros desde la comunidad hasta el río Pilcomayo dentro del Parque Nacional. La Administración de Parques Nacionales creó el Parque Nacional en 1951, de modo que desde la década del cincuenta ellos no habían regresado hasta allí. Mis interlocutores eran ancianos que durante gran parte de sus vidas habían cazado y/o recolectado en ese sector de su territorio. Si bien en varias oportunidades previas los había entrevistado en la comunidad, al llegar a la costa del río los recuerdos y las emociones se multiplicaron. Juan Pérez el más anciano comenzó a relatar en

qom l'aqtaqa muchas anécdotas de su juventud y sus recuerdos respecto a ese lugar. Otro anciano, Ursino Díaz, hermano del *qarashe* (líder de la comunidad) Félix Díaz, se emocionó profundamente y manifestó que eran tan potentes los recuerdos que le surgían allí que hasta lograba ver a su padre caminando entre las palmas.



Figura 1. Recorrida por el territorio qom durante peritaje. Río Pilcomayo, Formosa. Fuente: Lorena Cardin (2011).

En el año 2013 la CSJN ordenó que se realizara el relevamiento oficial en el marco de la ley n° 26.160. Los miembros de la comunidad que sostenían el reclamo encabezado por Félix Díaz me solicitaron que los acompañara durante todo el proceso de relevamiento. El mismo duró cuatro meses y estuvo signado por el enfrentamiento entre los actores que venían sosteniendo el conflicto hacía años: indígenas, funcionarios nacionales y provinciales y criollos (Cardin 2017, 2018 y 2019). El relevamiento oficial reconoció dos topónimos dentro del territorio qom ocupado por el Parque Nacional Río Pilcomayo. A su vez, estableció una superficie del territorio menor a la que figura desde hace treinta años en su título comunitario. De modo que el relevamiento fue rechazado por los qom que venían sosteniendo el reclamo territorial. Una vez más el mapa oficial, en tanto dispositivo de poder, borró la presencia y silenció la voz qom. En contraposición, el mapa que había elaborado junto a ellos arrojó un total de cincuenta topónimos en *qom l'aqtaqa*

referentes a campamentos, caminos, acontecimientos históricos y accidentes geográficos y una superficie de 26.000 hectáreas. Finalmente, los qom solicitaron a los miembros de la CSJN que acepte como prueba el mapa participativo que elaboramos y desistió de realizar cualquier otro intento de relevamiento territorial oficial.

El trabajo de campo en la comunidad mapuche-tehuelche Pichiñan en la provincia de Chubut tuvo características distintas. Se trata de un caso singular dado que la iniciativa surgió del Ministerio de la Defensa Pública de la provincia de Chubut quien mostró interés y sensibilidad por profundizar su conocimiento acerca de la historia y características del conflicto territorial de la comunidad con miras a evaluar una posible estrategia jurídica. Los defensores de dicho organismo público sostenían vínculo con miembros de la comunidad a partir de las preocupaciones y demandas que estos les fueron acercando en relación al despojo territorial que han padecido. Fue entonces cuando miembros de dicha institución solicitaron a la doctora Ana Ramos que elaborara un Informe Histórico Antropológico como insumo estratégico para la posible elaboración de una presentación judicial. Así, se conformó un equipo con integrantes del Grupo de Estudios de Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) siendo mi tarea central, como CPA del CONICET-UNRN, el diseño y ejecución del proceso de relevamiento territorial de dicha comunidad y la elaboración de diversos mapas, entre ellos el del territorio Pichiñan, el de la memoria y del despojo efectuado.

Como consecuencia de un largo proceso de avance territorial en manos de diversos terratenientes que comenzaron a usurpar sus territorios en connivencia con agentes estatales, la comunidad solicitó que se implementara en su territorio la ejecución de la Ley Nacional n° 26.160. Así, lograron que se realizara dicho relevamiento territorial constituyéndose en un logro de los miembros de la comunidad. No obstante, no todo el territorio fue reconocido, de hecho quedaron fuera del relevamiento lugares muy significativos para la historia de la comunidad, como ser uno de los lugares donde se asentaron los primeros miembros Pichiñan y donde aún permanecen de pie los restos de sus viviendas y corrales. No conformes con la realización del relevamiento territorial y frente al avance de los alambrados de los terratenientes los miembros de la comunidad presentaron ante el Ministerio de la Defensa Pública de la provincia de Chubut sus reclamos territoriales. De ahí que el

organismo estatal solicitara un Informe Histórico Antropológico para evaluar posibles acciones legales a desarrollar.

El equipo realizó tres viajes a la comunidad, los dos primeros, en el año 2018 y 2019, consistieron en trabajos de campo en el territorio y en el pueblo de Paso de indios donde viven miembros de la comunidad. En el tercer viaje, febrero 2020, se presentó el Informe elaborado a la comunidad. A diferencia del relevamiento en *Potae Napocna Navogoh* no contaba con ninguna información previa, de modo que antes de realizar el primer viaje me aboqué a la lectura del expediente de tierras. Resultó una base de datos muy rica en la cual pude encontrar las primeras solicitudes de arrendamiento, las inspecciones para determinar si se autorizaban los arrendamientos, la resolución del año 1924 por la cual la Dirección de Tierras Ministerio de Agricultura de la Nación les otorgaba permiso de ocupación, mapas y las Carpetas Técnicas del relevamiento oficial, las justificaciones de los terratenientes para alambrar, entre otra abundante información. De modo que para el primer viaje había podido reconstruir el proceso histórico del territorio Pichiñan y, dado que había ubicado al territorio en imágenes satelitales, contaba con las mismas para comenzar a reconocer el territorio. A su vez, del expediente pude obtener la distribución de los números de lotes en el territorio, dato muy valioso dado que tanto los miembros de la comunidad como los documentos del expediente hacen referencia al número de los lotes para ubicar espacios en el territorio.

En dicho viaje registré las coordenadas con un dispositivo GPS (Sistema de Posicionamiento Global) la ocupación histórica y actual de la comunidad (taperas, corrales, cementerios, hacienda, viviendas, alambrados, mojones, aguadas, cerros, etc.) y procuré ubicar en las imágenes satelitales que llevé los distintos lugares que surgían de las entrevistas. Obtuve, en el Juzgado de Paz, una copia de un mapa del Censo Agrícola de la zona del año 2001, el cual fue de gran utilidad pues me permitió ubicar los nombres de las emprendimientos agrícolas de la zona y de sus titulares. El mapa de Toponimia de la región y el visor digital de catastro de Chubut, ambos geo-referenciados, fueron de gran utilidad para completar los mapas. Al regresar a Bariloche, por un lado, participé de las reuniones de trabajo del equipo focalizándome en los aspectos espaciales de las entrevistas realizadas. A su vez, volqué toda la información tanto en la aplicación *Google Earth* como al SIG QGIS para elaborar los mapas. En el segundo viaje me aboqué a recorrer los puntos más extremos del territorio junto a miembros de la

comunidad de modo de lograr reconstruir el perímetro total de la superficie.

Junto a Vicente Pichiñan, a quien habíamos entrevistado en su casa del pueblo en el viaje anterior, recorrimos el paraje Cañadón Frío, el lugar donde había nacido y se había criado. Dicho paraje se encuentra hace años en manos de un estanciero llamado Mendoza. Aún permanecía en pie la tapera y se encontraron diversos objetos tirados como suelas de calzados infantiles y utensilios. En dicha entrevista el relato de Vicente se colmó de precisiones, de anécdotas, de ejemplos. Relató juegos que hacía con su madre, formas de comunicarse con los vecinos ante alguna urgencia, características singulares de las aguadas que allí visitamos, particularidades de las celebraciones de las señaladas que realizaban, entre muchas otras descripciones. Fue así que el volver a vincularse con su lugar reactualizó imágenes, aromas, vivencias y recuerdos. Precisiones que surgieron estando allí junto a Vicente. En el relevamiento oficial no se había registrado dicho paraje.



*Figura 2. Recorrido junto a Vicente Pichiñan. Paraje Cañadón Frío, Chubut.
Fuente: Lorena Cardin (2019).*

El mapa final del territorio comunitario arrojó un total de 222.800 hectáreas. El relevamiento oficial, en cambio, había

reconocido, en el año 2013, una superficie aproximada de 30.908 hectáreas. Dado que el pedido de la comunidad se realizó en dos momentos distintos y para sectores diferentes, se implementaron dos relevamientos reconociendo una superficie de 19.903 hectáreas para el Paraje El Calafate y de 11.005 hectáreas para el Paraje Cerro Cóndor. Gran cantidad de parajes e “hitos geográfico-simbólicos” no fueron registrados en dicho relevamiento.

6. Reflexiones finales

El proceso de demarcación de territorios indígenas, concebidos estos como totalidad integrada por la dimensión social, política, económica y cultural, implica el diseño y planificación de un conjunto de tareas tanto de gabinete como de campo. El recorrido de los lugares significativos para los interlocutores y la elaboración de mapas e imágenes satelitales geo-referenciadas constituyen dos aspectos destacados.

El estar-allí-junto-a-otro, por un lado, amplifica memorias y sentidos para los históricos moradores del lugar y, por el otro, permite un registro que, en tanto situado, resulta detallado y abarcativo. El registro de las coordenadas geográficas del territorio, como tarea básica de todo relevamiento territorial, impone una dinámica singular al trabajo de campo en tanto conlleva largos recorridos junto a los miembros del colectivo indígena. Durante dichos desplazamientos compartidos los distintos escenarios van habilitando nuevos conocimientos, observaciones y sentidos, enriqueciendo así el trabajo de campo.

Por su parte, la elaboración de mapas, como otra de las tareas propias de los procesos de demarcación, constituye una herramienta potente tanto para el investigador como para los sujetos subalterizados. La cualidad gráfica y de síntesis que poseen los mapas permiten ilustrar de forma precisa y clara procesos largos y complejos. Es por ello, que su capacidad de representación, que no implica autoría a-política, hace de los mapas un recurso valioso para el investigador. A su vez, para los sujetos que demandan sus derechos territoriales, los mapas constituyen una herramienta política contrahegemónica fundamental. Si no presentan su versión cartográfica de su territorio “los mapean”. Obtener sus propios mapas les permite representar y presentar en diversos escenarios de conflicto no sólo su ocupación en el territorio sino procesos

históricos de poblamiento y despojo que suelen ser invisibilizados por la hegemonía.

Los procesos de relevamiento territorial junto a los qom de Formosa y a los mapuche de Chubut permitieron reconstruir y andar su larga historia en el territorio. Recorrido histórico y espacial que habilitó a quienes participamos adentrarnos en sus memorias, vivencias y sentidos en relación a su territorio. Plasmado en textos y mapas, el relevamiento territorial constituye una herramienta político-etnográfica contra los intentos hegemónicos de borrado.

Bibliografía

- Augé, M.
1998 *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa. Barcelona.
- Barabas, A. M.
2004 La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades*, 14 (27): 105-119.
- Basso, K.
1996 Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape. En *Senses of Place*, S. Feld y K. Basso eds., pp. 53-90. School of American Research Press. Santa Fe, USA.
- Benedetti, A.
2011 Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. En *Territorio, Lugar, Paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*, P. Souto ed., pp. 11-82. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires.
- Borges, J. L.
1982 *El Hacedor*. Emecé Editores. Buenos Aires.
- Buttimer, A.
1976 Grasping the Dynamism of Lifeworld. *Annals of the Association of American Geographers*, 66 (2): 277-292.
- Cardín, L.
2008 *La vigencia del don entre los toba formoseños. El caso de Colonia Aborigen La Primavera*. CD 2 Tesis de Licenciatura del Departamento de Ciencias Antropológicas, FFyL, Universidad de Buenos Aires. ISBN 978-987-1450-29-9.
2013a La comunidad qom *Potae Napocna Navogoh* (La Primavera) y el proceso de lucha por la restitución de su territorio. Trabajo presentado en las *10 Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales*, Universidad de Buenos Aires. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. <https://cdsa.academica.org/000-038/354.pdf>
2013b Construcciones en disputa de la identidad qom. La escenificación de las diferencias ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación. En *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, F. C. Tola, C. Medrano y L. Cardín eds., pp. 361-384. Rumbo Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
2017 Territorio qom y Memoria: versiones enfrentadas sobre la historia del territorio en conflicto. Trabajo presentado en la *12 Reunión de Antropología del Mercosur*. Facultad de

- Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones. Posadas. <https://gemasmemoria.com/2020/06/25/territorio-qom-y-memoria-versiones-enfrentadas-sobre-la-historia-del-territorio-en-conflicto/>
- 2018 Entre realidades y simulacros. El proceso de relevamiento del territorio *qom*. En *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina*, M. Carrasco ed., pp. 19-35. Antropofagia. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- 2019 Relevamiento territorial de Pueblos indígenas. Riesgos y desafíos. En *Dossier La Ley 26.160: Una herramienta en defensa de las territorialidades*, S. Guiñazú ed., pp. 30-49. *Revista Papeles de Trabajo UNSAM* (13/23). Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Cardin L. y Braunstein, J.
2011 Pericia antropológica para la causa Coyipé Ricardo y otros s/ atentado c/ la autoridad a mano armada; lesiones graves y lesiones leves. Expte. No 1157, año 2010, Juzgado de Instrucción penal, segunda circunscripción judicial, Prov. de Formosa.
- Chapin, M., Lamb, L. y Threlkeld, B.
2012 Mapeo de Tierras Indígenas. En *Mapas y derechos: Experiencias y Aprendizajes en América Latina*, Salamanca, Carlos Arturo y Espina, Rosario comps., pp. 13-47. UNR Editora. Rosario.
- de Certeau, M.
1984 *The Practice of Everyday Life*. University of California Press. Berkeley.
- Ellison, N. y Martínez Mauri, M.
2008 *Paisaje, espacio y territorio*. Abya Yala. Quito.
- Feld S. y Basso K. eds.
1996 *Senses of Place*. School of American Research Press. Santa Fe.
- Foucault, M.
2007 *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Geertz, C.
1996 Afterword. En *Senses of Place*, Steven Feld y Keith Basso eds., pp. 259-262. School of American Research Press. Santa Fe.
- Giménez Montiel, G.
2005 Territorio, paisaje y apego socio-territorial. En *Antología sobre cultura popular e indígena. Lecturas del Seminario Diálogos en la acción, segunda etapa*, pp. 315- 327. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas. México.
- Gottmann, J.
1973 *The significance of territory*. The University Press of Virginia. Charlottesville.
- Guiñazú, V. S.
2017 La producción de mapas sobre las territorialidades indígenas en el marco del Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas en Río Negro. *Revista TEFROS*, 15 (1): 153-187.
- Guiñazú V. S. y Marks A.
2013 De imposiciones y resignaciones. Construyendo, habitando y narrativizando el territorio. Trabajo presentado en *V Jornadas de Historia de la Patagonia*. Comodoro Rivadavia.
- Haraway, D.
1993 Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una mirada parcial. En *De mujer a género: Teoría, Interpretación y Práctica Feminista en las Ciencias Sociales*, AAVV orgs., pp. 115-144. CEAL. Buenos Aires.

- Harley, J.
1992 Rereading the maps of the Columbian encounter. *Annals of the Association of American Geographers*, 82 (3): 522-542.
- Harvey, D.
1989 *The Condition of Postmodernity*. Blackwell. Oxford.
- Hirsh, E. y O'Hanlon, M.
2003 *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford University Press. New York.
- Ingold, T.
2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge. London.
- Lefebvre, H.
1974 *The production of space*. Blackwell. Oxford.
- Lois, C.
2002 De *desierto* ignoto a territorio representado. Cartografía, Estado y Territorio en el Gran Chaco argentino (1866-1916). *Cuadernos de Territorio Serie Monográfica 10*, Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Low, S. M. and Lawrence-Zuñiga, D.
2003 *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Blackwell Publishing. Singapore.
- Massey, D.
2005 *For Space*. Sage Publications. London.
- Matarrese, M.
2015 De la entrevista al recorrido territorial: reflexiones etnográficas. *Avá. Revista de Antropología*, 27: 119-140.
- Mitchell, W. J. T.
2002 *Landscape and power*. University of Chicago Press. Chicago.
- Newton, I.
2011 [1687] *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Alianza Editorial. Madrid.
- Offen, K.
2009 O mapeás o te mapean: Mapeo indígena y negro en América Latina. *Tabula Rasa*, 10: 163-189.
- Ong, W.
1987 *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Pacheco de Oliveira, J.
1993 As sociedades indígenas e seus processos de territorialização. Trabajo presentado en la *III Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Belém.
- Pensa, M. L.
2017 *Los grupos tobas en el Chaco del siglo XVIII*. Ediciones Periplos Itinerarios. Buenos Aires.
- Pred, A.
1983 Structuration and Place: On the becoming of Sense of Place and Structure of Feeling. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 13 (1): 45-68.
- Raffestin, C.
1991 *Por una geografía del poder*. Universidad de Michoacán. Michoacán.

- Relph, E.
1976. *Place and Placelessness*. Pion. London
- Roseberry, W.
2002 Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, Lagos, María L. y Pamela Calla comps. , pp. 117-139. PNUD. La Paz.
- Salamanca, C.
2011 *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco argentino. La lucha de las familias tobas por poxoyaxaic alhua*. FLACSO-IWGIA. Buenos Aires.
- Salamanca, C. y Espina, R. ed.
2012 *Mapas y derechos: Experiencias y Aprendizajes en América Latina*. UNR Editora. Rosario
- Salgado, J. M. y Gomiz, M. M.
2010 *Convenio 169 de la O.I.T. sobre Pueblos Indígenas: su aplicación en el derecho interno argentino*. Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Neuquén.
- Santos, M.
1994 O Retorno do Território. En *Território, Globalização e Fragmentação*. M. Santos, M. A. de Souza y M. L. Silveira orgs., pp. 15-20. Hucitec-ANPUR. São Paulo.
- Silva Prada, D.
2016 Construcción de territorialidad desde las organizaciones campesinas en Colombia. *Polis*, 43: 1-18.
- Silveira, M.
1995 Totalidad y fragmentación: el espacio global, el lugar y la cuestión metodológica, un ejemplo argentino. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 14.
- Souto, P. y Benedetti A.
2011 *Pensando el concepto de lugar desde la geografía*. En *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*, P. Souto coord., pp. 83-128. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires.
- Stavenhagen, R.
2007 *Los pueblos indígenas y sus derechos*. UNESCO. México.
- Surrallés, A.
2009 Entre derecho y realidad. Antropología y territorios amazónicos en un futuro próximo. *Bulletin de l'ifea*, 38 (1): 29-45.
- Surrallés, A. y García Hierro, P. eds.
2004 *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Copenhague.
- Wright, P.
2008 *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Biblos. Buenos Aires.
- Yi Fun, T.
1974 *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values*. Prentice Hall. New Jersey.

LA ESTEPA COMO DESIERTO, LA ESTEPA COMO VIDA.
MIRADAS ANTAGÓNICAS SOBRE
UN TERRITORIO EN CONSTRUCCIÓN

Cecilia Conterno¹

Georgina Rovaretti²

Carolina Michel³

Paula Núñez³

y

Paula Alejandra Leal Tejada⁴

Resumen

Buscamos exponer la subvaloración territorial patagónica desde una perspectiva ecofeminista. Para ello, por una parte sistematizamos la bibliografía existente explorando, desde la poética del espacio, la trama de la desvalorización. Seguidamente tomamos una experiencia de mujeres rurales de un paraje de la estepa patagónica, El Chaiful (Provincia de Río Negro), de la comunidad mapuche Nehuen Co. Ellas están organizándose y empoderándose a partir de recuperar memorias y prácticas mapuche, como una forma de revincularse con el territorio a través del afecto, para desde allí reclamar derechos desde la práctica cotidiana.

Palabras clave: mujeres rurales patagónicas - ecofeminismo - estepa

1. Introducción

Como aporte a la pregunta por los Imaginarios y narrativas territorial(izabl)es, tema del Coloquio del IIDyPCa 2020 y desde el cual se desprende el siguiente manuscrito, buscamos exponer algunos desafíos actuales en el territorio patagónico, a partir de

¹ Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) Bariloche AER Jacobacci. conterno.cecilia@inta.gob.ar

² Universidad Nacional de Río Negro. geo.rovaretti@gmail.com

³ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Concejo Nacional de Investigaciones científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina. cmichel@unrn.edu.ar, pnunez@unrn.edu.ar.

⁴ Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Chile, Temuco. paula.leal@uautonoma.cl.

indagar en la vinculación histórica entre mujer y territorio y las alternativas que se están consolidando en el reconocimiento del paisaje y su vínculo con los derechos que hoy se disputan. Este capítulo parte de la ponencia oportunamente presentada en el Coloquio, pero suma comentarios y observaciones realizadas posteriormente.⁵ Este artículo toma de la idea original, el analizar la organización de las mujeres de la comunidad Nehuen Co desde las respuestas que están presentando frente a una subalternidad que no sólo las afecta como personas, sino que también impacta en los territorios que habitan.

Cabe mencionar que la Patagonia se incorpora como parte de la Argentina a través de una conquista que se llevó adelante a fines del siglo XIX, cuando el Estado nacional ya estaba armado. La bibliografía que revisó este proceso muestra que dio lugar a un colonialismo interno que propició extractivismos y límites en la autonomía (Bandieri 2005, Iuorno y Crespo 2008, Navarro 2007). Esto trabó el acceso a los derechos políticos (Favaro y Arias 1995) y la desigualdad estructural fue replicada al interior del espacio, generando que ciertos puntos patagónicos sean notablemente visibles en el mapa nacional, respecto de otras grandes áreas (Núñez 2016) donde las zonas rurales han sido especialmente invisibilizadas (Albaladejo 1990).

Estudios recientes muestran que este proceso ha generado desigualdades específicas en términos de género (Núñez et al. 2020). Esto debido a que la principal actividad económica promovida fue la producción ovina para la exportación de lana, que implica tareas mayormente masculinizadas. En este escrito analizaremos la comprensión del territorio desde las respuestas que un grupo de mujeres proponen a las tensiones que las atraviesan como mujeres y como habitantes en un paraje rural, muy alejado de los centros urbanos: El Chaiful (Provincia de Río Negro). Ellas están encontrando modos de enfrentar y modificar el proceso de invisibilización. A fin de rescatar la relevancia de la mirada femenina, tomamos como marco el debate que muestra que el ambiente patagónico⁶ está mediado por condicionantes de género. En línea con el ecofeminismo, expondremos cómo naturaleza y mujeres rurales, en Patagonia, comparten el problema de una invisibilización estructural (Albaladejo 1990, Núñez 2015, 2018), y

⁵ Agradecemos especialmente el aporte de María Luisa Femenías.

⁶ Entendemos el ambiente como entorno y paisaje, además de referir a características geofísicas.

por ello resulta una perspectiva para indagar como se entrelazan en la construcción de alternativas.

Presentamos el caso de las mujeres rurales de la comunidad mapuche Nehuen Co, del paraje El Chaiful, donde una *lonko*-mujer es la cara más visible de una organización que comienza a dar lugar al empoderamiento de las mujeres dentro de la comunidad, abriendo roles significativos en la gestión y control de proyectos y actividades culturales.

En la siguiente sección presentaremos las “Fuentes y los abordajes”. Desde allí expondremos los “Resultados” desde las variables citadas. Finalmente, en “Reflexiones finales” discutimos en torno a las alternativas que se están llevando adelante en Chaiful, pues muestran que la vinculación de las subalternidades responde a una historia, pero están lejos de ser un destino.

2. Fuentes y abordajes

El ecofeminismo sostiene la existencia de un dominio equiparable entre naturaleza y mujeres (Shiva 1995). La naturaleza patagónica ha sido especialmente dominada. Albaladejo (1990) plantea que es una región atomizada, pues hay huecos en el territorio que no son valorados en términos de políticas públicas: las áreas rurales alejadas de centros urbanos. Una extensa bibliografía muestra cómo en estos espacios se enfatizó que los/as propios/as pobladores/as no podían gestionar el territorio, pues estaban lejos de la concepción de ciudadanía liberal moderna que incidió en el ejercicio de derechos (Favaro y Arias 1995, Iuorno y Crespo 2008, Ruffini 2007).

Desde aquí reflexionamos en torno a mujeres que son rurales, patagónicas y, en muchos casos, mapuche. El abordaje ecofeminista implica que no las observamos como individuos aislados, sino vinculadas a un entorno en donde configuran sus identidades y racionalidades en forma dinámica. El análisis de las narrativas editadas toma dos tipos de fuentes escritas -las científicas/estatales y las folclóricas- para observar la mirada institucional. A ello suma fuentes orales y observacionales para rescatar las percepciones de las mujeres de Nehuen Co. Éstas últimas fueron tomadas a lo largo de un año, con 15 entrevistas y 8 observaciones participantes.

Volviendo a las fuentes escritas, cabe mencionar que los estudios existentes han indagado mayormente en fuentes estatales y observaciones biogeográficas. A ellos agregamos aquí las fuentes folclóricas, que permiten indagar en el sentido poético proyectado en el espacio (Bachelard 2000). Las fuentes folclóricas interpelarán la mirada política y científica y serán un puente para interpretar las fuentes orales y observacionales. Said (2002), en su análisis sobre oriente como espacio colonizado, reconoce que las cualidades “objetivas” que se suponen en la materialidad, pueden resultar menos relevantes que los sentidos emocionales. Las configuraciones poéticas muestran racionalidades que permiten transmitir percepciones, que se confunden y mezclan con la objetividad. Plumwood (1993), desde el ecofeminismo, reclama una epistemología relacional y dinámica que dialogue en forma directa con la discusión que Bachelard (2000) propone contra la idea de experiencias estáticas. De allí, la revisión de la poética nos permite abrir vías de interpretación a los sentidos dinámicos de las percepciones relevadas.

Las mujeres son herederas del acceso limitado a los derechos políticos y ciudadanos citados (Favaro y Arias 1995, Iuorno y Crespo 2008, Navarro 2007, Ruffini 2007). Viven en un sitio donde la ciencia justificó la integración desigual del territorio, con planteos que explicaban la necesidad de remover poblamientos, plantas y animales (Lema y Núñez 2019). Sufren cotidianamente el problema de ser una población rural pequeña en un escenario donde se ha concentrado la tierra en pocas manos (Albaladejo 1990, Cañuqueo et al. 2006, 2015, Coronato 2010). Viven en un paisaje sometido a extractivismos, con graves consecuencias ambientales (Gaitán et al. 2017).

Pero además son mujeres, y ello suma a todo lo citado el problema de que su propio trabajo y esfuerzo es especialmente desvalorizado (Núñez 2018, Núñez et al. 2020). Argentina es un país donde el trabajo femenino recién fue reconocido pasada la mitad del siglo XX (Cerdá 2009), asociado a un lento acceso a los derechos (Barrancos 2011, Giordano 2003), que aun afecta la valoración del trabajo de las mujeres rurales.

Núñez (2018) marca algo más. La omisión al trabajo femenino rural no significa una falta de reconocimiento total, sino un reconocimiento que se encuentra en la poesía y en registros culturales, pero no en las valoraciones económicas. Esto dialoga con

otro abordaje. Mujeres poderosas e ignoradas, como las patagónicas, han sido caracterizadas por los feminismos negros (Gilliam 2001) o étnicos (Hernández Castillo 2001).

Sochen (1976) indica, para la expansión norteamericana al oeste, que las mujeres de frontera resultaban el ideal del reclamo feminista liberal, no sólo porque trabajaban, sino por el reconocimiento social que tenían. Sin embargo, en contra de esta tesis, y más cerca de una denuncia, los estudios de género muestran que las mujeres negras o nativas aparecen sólo reconocidas en el romance y la sobresexualización (Gilliam 2001). Núñez (2018) ha reconocido estos elementos en la caracterización de las mujeres que acompañaron el proceso de apropiación territorial del siglo XIX, denominadas “fortineras” o “milicas”. La autora señala que muchos de los elementos con que se describe a las mujeres rurales de la estepa repiten el carácter señalado sobre estas mujeres. Finalmente, desde los estudios relacionados al análisis productivo, hay un conjunto de obras que llaman la atención sobre la necesidad de reconocer de manera integral los procesos rurales de los pequeños productores (Conterno 2016, 2017, Gaitan et al. 2017, Tiltonell et al. 2020), saliéndose de una tradición que ha reducido la caracterización productiva a variables biogeográficas.

Desde estos desafíos, nos proponemos cruzar miradas institucionales y científicas, con las percepciones de mujeres rurales. Esta conjunción resulta fundamental para entender los sentidos sociales y territoriales que se viven en Chaiful. Desde la geografía, el espacio vivido ha analizado la forma en que la gente conoce, percibe, significa, se apropia y reproduce su propio espacio (Benach y Albert 2010, Gualteros Trujillo 2009). Aquí, además de indagar estos aspectos, contribuimos a la mirada de Lerma Rodríguez (2013), quien propone incluir en el análisis del espacio vivido procesos que permiten entender a las localidades como instancias que forman parte de un espacio complejo, interrelacionado y en transformación.

Buscamos resaltar la importancia que cobran las redes físicas y simbólicas que relacionan a una localidad con otras al considerar la movilidad de las personas como factor que transforma las representaciones sociales del espacio en contra de una mirada estatal establecida. Esto se suma al objetivo de comprender la experiencia de interacción con el entorno como algo dinámico que las mujeres de Chaiful proponen mejorar.

3. Resultados

3.1. Las fuentes escritas, políticas, académicas y poéticas

El Estado argentino incorpora a la Patagonia a fines del siglo XIX, cuando se evaluó que para el armado económico del país se necesitaba el control de los espacios aún en manos de pueblos nativos. Esto se debía a conflictos territoriales con países limítrofes que disputaban esos mismos lugares y, en el caso de la Patagonia, por la intensión de volcar en ese espacio la producción ovina, para articularla con la demanda de lana de las industrias británicas (Coronato 2010). En este proceso, la oveja merino, un animal introducido, se presenta como el natural para el desarrollo patagónico. La ciencia ubicó en el sitio de “error” a lo existente, indicando que debían removerse personas, plantas y animales para quitar las trabas al desarrollo natural de la región (Lema y Núñez 2019). La Patagonia quedó asociada a la ganadería ovina de extensión y a la producción de lana y pelo para exportación.

Bajo esta perspectiva, la tenencia de la tierra se organizó en grandes estancias, en manos de propietarios que en muchos casos no vivían en la región, pero estaban capitalizados y eran vistos como modelos de agentes del desarrollo (Coronato 2010). La lana de exportación no era el único elemento que caracterizó a la Patagonia, pues también fue presentada como espacio de recursos a extraer, donde se destacaron el petróleo y el potencial energético de los ríos (Navarro 2007). En este escenario, la tenencia de la tierra para pobladores originarios y pequeños productores pasó a ser vulnerable, porque no se otorgaron títulos sino permisos precarios. Cañuqueo et al. (2006) recorren los actuales reclamos de tierras en la zona, mostrando avances en reclamos de poblaciones originarias, a pesar de que se está muy lejos de resolver la historia de despojo en la zona. Sin embargo, los estudios sobre tierras refieren a propietarios o referentes varones (Cañuqueo et al. 2015, Kropff et al. 2016). Las tenencias de la tierra por mujeres, históricamente más desfavorecidas (Picone 2019), no aparecen como tema en los estudios actuales.

En las décadas de 1960 y 1970, las recién formadas provincias de Neuquén y Río Negro diseñaron la figura de “reserva” para reconocer asentamientos de pueblos nativos. Este es el caso de la Reserva de Chaiful, establecida en 1972 (Kropff et al. 2016). Las “reservas” fueron un reconocimiento con límites, pues prohibían la mediación, que es un contrato acordando una división de las

utilidades, sin establecer una relación rentada. Tampoco permitía el arrendamiento o la división de los campos, ni la obtención de créditos (Radovich y Balazote 1995). Este uso limitado de la tierra generó el abandono de muchos campos (Olivera y Briones, citado en Cañuqueo et al. 2006) y quitó herramientas para responder a situaciones de catástrofes que fueron recurrentes. En este contexto se generaron sistemáticas leyes de Emergencia Agropecuaria, con la creación de una Comisión Especial de Emergencia en la Línea Sur a partir de 1972 (Núñez 2017).

Chaiful suma otras tensiones. Es una zona especialmente alejada de las principales ciudades y caminos. Es un paraje situado en la zona de menor densidad poblacional. La localidad más cercana es el municipio de Ingeniero Jacobacci, de poco más de 6000 habitantes (Censo 2010).⁷ Desde allí, se deben transitar 40 kilómetros por la Ruta Provincial 76 en dirección sur, que es un camino de tierra, y luego tomar un camino vecinal, aún más precario, hacia el noreste a lo largo de 35 kilómetros, que en invierno resulta intransitable y desde hace más de diez años no recibe mantenimiento (Conterno 2017). Es una reserva de 20.000 hectáreas, con producción desde hace más de cien años que, sin embargo, no se ha considerado ni estructurado como área productiva. Hay varias familias, de ellas 16 forman la comunidad que nos ocupa, la Nehuen-Co, donde sólo siete familias, de población avejentada, viven en el lugar.

Este relato pone de frente el problema de la representación del espacio. A grandes rasgos podemos decir que el modelo extractivista, mineral y energético, y la producción ovina extensiva, marcó el reconocimiento de la Patagonia y resultó la base de algunos de los principales problemas ambientales (Blanco y Méndez 2006, Svampa y Viale 2014), como el sobrepastoreo y la desertificación (Gaitán et al. 2017). Pero además, generó que la referencia del trabajo y el vivir en la Patagonia fuera masculina y exportadora (Núñez et al. 2020).

Una extensa bibliografía observa la masculinización de la concepción de las planificaciones estatales, pero en Patagonia esto se marca más. A modo de ejemplo, cuando a inicios de la década de 1960 se comienza la explotación de hierro, el entonces presidente Arturo Frondizi presenta el proyecto mencionando “la heroica Patagonia que permaneciera olvidada por tantos años y que viene

⁷ INDEC Censo 2010. Instituto Nacional de Estadistas y Censos. Argentina.

llenando las páginas más viriles de la historia económica argentina.” (Fantini 1961: 162). Aún en 1961 las mujeres están ausentes en las menciones a los pioneros y visionarios, quienes son denominados “verdaderos luchadores del progreso” (Fantini 1961: 162). La adjetivación de “viril” en un documento gubernamental introduce valoraciones de un corte poético que evidencia la introducción de estos elementos en los discursos estatales.

Una mirada sobre los elementos poéticos abre reflexiones sobre el modo de considerar el espacio, incorporando la fluidez de las emociones como parte de la construcción de los significados (Bachelard 2000). Los cuentos patagónicos ya han resuelto el vínculo entre ambiente y gobierno al hacer decir a sus personajes, que “en la aridez patagónica el clima se pone de acuerdo con los políticos para atacar a los más pobres” (Chucair 1985). El entorno aparece como una extensión de la política, que ataca a la población más vulnerable, construida como subalterna por la apropiación territorial que desplazó a la población nativa para introducir ovejas, como también lo recuerdan los cuentos que dicen cómo se mataron indios para que vivan las ovejas (Leite 2010). En este escenario, las mujeres se recuerdan especialmente en canciones que las celebran. Pero como Gilliam (2001) reconoce, es una valoración sobresexualizada que remite a un carácter de dependencia

Las mujeres de la conquista, que marcan las concepciones de la mujer rural, sufren acusaciones de promiscuidad. Esto impacta en su reconocimiento (Maurizi 1968). Una extensa bibliografía muestra cómo fueron acusadas de ser origen de la debilidad de los ejércitos que acompañaron (Ockier 2008, Pichel 1994). Las mujeres fuertes de esta zona rural se presumen promiscuas en los cuentos, como por ejemplo en la historia de la inglesa bandolera (Chucair 1983). En la década del '70, uno de los principales poetas patagónicos, Marcelo Berbel, escribe una hermosa zamba “La pasto verde” para recordar a Carmen Funes, una fortinera que acompañó la conquista de la Patagonia a finales del siglo XIX. Ella levantó una posta en una aguada y orientó el descubrimiento de petróleo en una de las zonas más ricas en hidrocarburos de la Argentina. Sin embargo, su moralidad es puesta como argumento para los límites de la memoria. En una de las estrofas, Berbel canta: “Brava gaucha en los fortines sureños, bella flor del jarillal, Mil soldados te quisieron, pero la tierra te quiso más.”

Se la ama, y por ello mismo se la omite en la memoria del desarrollo. Esta poética es una carga que aún sufren las mujeres de la estepa, y por ello es relevante para indagar la densa trama de sentidos que cubre a lo femenino en el territorio patagónico. Esta omisión llega al reconocimiento de las mujeres que hoy se produce en la Patagonia. Hugo Giménez Agüero es otro importante poeta. Él escribe el malambo “Violeta del Agua”, el nombre de la mujer que busca homenajear. En este caso se destaca el afecto de las tareas domésticas de la mujer rural. Giménez Agüero canta “Mamá de los lagos, señora del río. Quien llega a tu casa se pone a cantar. Y se vuelve cálido el invierno frío, si tiendes la mesa debajo el nogal.” Violeta es una mujer cercana en el tiempo y en las experiencias a las mujeres de El Chaiful, base de fiesta y alegría, pero casi desconocida como agente del desarrollo. Violeta, como las mujeres rurales, cultiva, y no sólo cocina, sus alimentos. De ahí la calidad y el sabor que se registra en el malambo. Lo llamativo es que este enorme esfuerzo, vinculado a dinámicas de intercambio y autoconsumo no se ha relevado ni se reconoce como parte de la trama productiva (Cardozo 2014).

La producción pasa por quienes comercializan en la zona, sobre todo en la escala de exportación, y no por quienes dan a la producción un sentido social. Pero lo económico monetario es apenas una dimensión más dentro del sentido social de la producción y su sobredimensión en este territorio también puede vincularse a la construcción poética. Núñez (2015) recorre la forma en que la política territorial apela a imágenes femeninas para explicar el territorio. La imagen de la estepa no es la de cualquier mujer. Frente a un esfuerzo que se adjetiva como “viril”, la tierra-territorio es una india-esclava. Mujer fuerte y sufrida, con un cuerpo disponible y penetrable, un cuerpo y un espacio de vida permanentemente ajeno. Los cuentos patagónicos repiten el rol doméstico de mujeres casi sin voz, o que son puestas en juego hasta en las apuestas, donde se niegan a apostar perros por lo valioso que son (Isla 2010). La poética costumbrista de los cuentos remite a un esfuerzo femenino que es de otro.

La estepa se presenta como esta tierra-mujer de extractivismos, donde el modelo es la minería y cualquier cosa que no sea destrucción, plantea un límite al desarrollo. La feminización de la tierra llevada adelante por el Estado resulta un modo de ocultar la vida cotidiana. En términos territoriales, lo cotidiano se desdibuja a tal punto, que la unidad territorial donde se referencia la identidad

de las poblaciones patagónicas, el Paraje, se ignoró como unidad de gestión tanto desde el Estado como desde las organizaciones mapuche (Cañuqueo et al. 2015).

3.2. Las fuentes orales, la organización del espacio vivido en Chaiful

La tierra se feminiza, pero las mujeres que la habitan, y que rechazan subalternidades, se reconocen con una feminidad no clásica. Son mujeres que parecen oponerse al modelo femenino denunciado por el feminismo liberal. Son fuertes, porque la debilidad no les está permitida. Decíamos antes que la población de Chaiful es muy poca en un territorio extenso. Conterno (2017) señala que los predios poseen en promedio 1.750 hectáreas, que son tenencias fiscales y que sus habitantes buscan sostener una producción extensiva dirigida, centralmente, a la obtención de fibra y carne de ovinos, caprinos y en menor medida bovinos. El relato reciente del Chaiful es un relato de catástrofes pues explican sus decisiones por sequías o las cenizas volcánicas. La reserva, como ordenamiento territorial, con los límites para gestionar citados, se establece en 1972. En 2003 se logra la organización de la cooperativa Agrícola Ganadera Kiñe Ain Kazau Ltda., orientada fundamentalmente al comercio de la lana. Las cooperativas son muy importantes en la zona porque nuclean productores que tienen como principios el trabajo asociativo, el esfuerzo mutuo y la comercialización conjunta, además de defender al sector y proponer políticas públicas (Conterno 2016). La fecha no es un dato menor, en 2003 se cierra la escuela por falta de alumnos, y también cierra la sala de primeros auxilios que funcionaba en el predio. La cooperativa se presenta como espacio de gestión en un año donde el Chaiful, como espacio ya de por sí ignorado, se quedó sin instituciones de contención social.

En este lugar, frente a otra catástrofe, como fue la explosión volcánica de 2011 se decidió organizarse como comunidad Mapuche, bajo la denominación de “Nehuen Co”, con “el objetivo de gestionar lo necesario para la obtención de bienes y servicios públicos que favorezcan el arraigo y al mayor bienestar social” (Conterno 2017: 6). Las comunidades nuclean familias con arraigo cultural y territorial, y las gestiones se plantean desde esos arraigos. Ser comunidad incrementa la capacidad de gestión, dado que pueden gestionar proyectos de diferente tipo. Esto es fundamental en Chaiful, donde como mencionamos no hay siquiera una Comisión de Fomento.

Aquí es donde aparecen las mujeres. Hoy la autoridad principal de la comunidad es una “Lonko” mujer, líder de un grupo de autoridades que reúne varones y mujeres, pero que incorpora un gran trabajo de hijas en la gestión de la comunidad. Lo femenino se presenta como una alternativa que no excluye lo masculino sino que lo incorpora a los cambios que se proponen. Esto no significa que no haya desigualdades naturalizadas. Las mujeres de El Chaiful están acostumbradas a ser invisibles. La forma en que M. nos recibió es evidencia:

“M. nos estaba esperando, puso la pava y fue a sacar una bandeja gigante con un montón de panes al horno de barro, que estaba preparando para el día siguiente que comienza la esquila en su casa. Había quedado en ir a cocinar para los esquiladores hoy en lo del vecino, pero se quedó porque tenía visitas. Nos cuenta que nos escuchó temprano en la radio y que le gustó que dijéramos M. y C., porque siempre parece que sólo lo nombran a él en los avisos” (Observación participante, Georgina Rovaretti a M., 16 de octubre de 2019).

Esto, sin embargo, no ha impedido que las mujeres sean mayoría en la conformación de la organización comunal. La hija de la Lonko, E. es un ejemplo:

“(...) nosotros hacemos mucho hincapié porque en la comunidad como que somos más mujeres, y como que siempre, viste llevábamos adelante más las gestiones o somos más por ahí, de impulsar como más acciones, de accionar más, entonces siempre peleamos con los varones que nosotros estamos unidas, y que hay mucha fuerza femenina en el grupo” (Entrevista a E., Georgina Rovaretti, 16 de octubre de 2019).

La capacidad de gestión dialoga con lo masculino pero se liga a acciones mayormente femeninas. E. es una mujer joven, hija de la Lonko, cuya presencia y compromiso muestra que la perspectiva de género en la comunidad se construye de forma intergeneracional. No es una organización femenina pues hay muchos participantes varones. La organización está logrando el diálogo entre miradas femeninas y masculinas que buscan juntos cambiar tendencias históricas.

Desde esta gestión, la obtención de proyectos ha sido muy importante. Como comunidad lograron un lugar para trabajar y comercializar en Jacobacci, y un acompañamiento del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria en intervenciones para el desarrollo.

Pero lo masculino tiene un sitio de gran importancia. En general, los proyectos se centran en el comercio de la lana, con actividades llevadas adelante sobre todo por los varones de la comunidad. Sin embargo, hay temas que comienzan a plantearse

“A la vuelta hablamos un poco sobre violencia de género. C., Ma. Y Me., como mujeres de la comunidad, escribieron un reglamento para la comunidad que tratara la temática de género, resolviendo que si una mujer sufre violencia doméstica se la acompañará para que se sienta contenida y al hombre se lo castigará quitándole todo tipo de apoyo de la comunidad, es decir no recibiendo ni siendo beneficiario de nada que gestione la misma. En reuniones se trabajó entre todos y así se fue estableciendo.” (Entrevista a E., Georgina Rovaretti, 16 de octubre de 2019).

La comunidad como conjunto reconoce el problema. Las mujeres suman algo más, ya en relación al territorio. Desde sus afectos reconocen un vínculo importante con las plantas. Para conocerlas mejor gestionaron acompañamiento en instituciones científicas presentes en el territorio. Plantean recuperar memorias mapuche, que refieren al cuidado de esta cultura sobre el entorno, y al mismo tiempo dialogan con el conocimiento general de personas e instituciones en la zona.

“A M. L. le gustan mucho las plantas es bastante yuyera sabe mucho sobre plantas nativas y sus propiedades y le gustaría seguir aprendiendo, y descubriendo nuevos usos. También teje y nos cuenta que su abuela teñía con distintos colores la lana pero ella no sabe bien como ni con qué”. (Observación participante, Georgina Rovaretti, 16 de Octubre de 2019).

Gestionan innovaciones para resignificar el pasado y recuperar los olvidos. Ellas hablan de una “fuerza femenina” y la marcan como un cambio, en parte por la capacidad de gestionar para repensar la vida, que no rompe pero sí modifica los órdenes precedentes. A diferencia de iniciativas con centro en la producción clásica, las mujeres plantean la diversificación en iniciativas y desde allí configuran su organización.

Ellas entienden que sus memorias y las prácticas de sus antecesoras mapuche resultan un capital de supervivencia y de cambio. Ellas explican su organización desde sus vidas.

“M. tiene 60 años, nació en Jacobacci donde conoció a C. y a los 18 años se casaron y se vinieron a vivir al campo. Ella no sabía nada del campo y de a poco su suegra le fue enseñando las tareas domésticas como cocinar el pan, cuidar los animales, cultivar, etc. Hace 42 años que vive en el campo y le gusta mucho. Ella y Cl. Son

vecinas cercanas y amigas muy unidas de muchos años. Siempre compartieron mucho, se juntaban a jugar a las cartas y en una época hacían huerta en conjunto con sus parejas. Una huerta enorme, pero ahora ya no porque Cl. Hace varios años que no está de manera permanente allí". (Observación participante a M. L., Georgina Rovaretti, 16 de octubre de 2019).

En estos relatos se mezclan prácticas domésticas y sentidos del presente. Frente a una huerta que ya no puede hacerse en forma comunitaria, y que hoy se recupera en cada predio individual, la historia es la de una organización que se presenta desde las mismas mujeres que se conocieron en la tierra. Y la referencia es el paraje, es El Chaiful como lugar. No hay canciones que cuenten esta historia, pero cuando se escucha hablar a estas mujeres la poesía propia aparece marcando su racionalidad.

La comunidad Nehuen Co sí ha hecho del paraje su referencia organizativa y política, fundamentalmente desde el lazo con el ambiente. Un ejemplo es el modo en que buscaron conocer más de las plantas de su lugar. "Este territorio ha sido descrito estatalmente como zona árida. La comunidad, y sobre todo las mujeres, resaltan la existencia de plantas para repensar su forma de estar y vincularse" (Observación participante, Carolina Michel, 15 de febrero de 2019).

"Se plantean la organización desde alianzas, imperceptibles, pero poderosas. Sus hijas/os aparecen en la alternativa que están tejiendo, que van y vienen del campo, y son una fuerza no permanente, pero si presente. Su propia movilidad es una estrategia, trashumando entre los campos y Jacobacci, sus animales, sus huertas, son referencias que aparecen en el relato que hacen de la organización (...)" (Observación participante, Carolina Michel, 16 de octubre de 2020).

Son mujeres que se saben poderosas, con memorias que no desconocen la invisibilización pero que en lugar de anclarse en la condena, se reconocen en la capacidad.

"El rol de la mujer me parece que siempre fue, bueno en mi caso de allá en mi casa, bueno mi mamá era la huerta, tener las gallinas, los guachos /los terneros sin madre/ la crianza el amamantamiento todo era nuestro (...)" (Entrevista a M. L., Georgina Rovaretti, 4 de Diciembre de 2019).

"Y después también era los trabajos de la estancia... quedaban las mujeres a cargo y los chicos, de la casa, de los animales porque ellos en la época de esquila, de marcación, de todos esos trabajos grandes en las estancias de ahí de alrededor que había muchos animales los hacía toda la gente de ahí del paraje, los hombres.

Entonces quedaban las mujeres a cargo de todo (...)” (Entrevista a M. L., Georgina Rovaretti, 8 de enero de 2020).

La pluriactividad es la respuesta productiva en un territorio pensado para la monoproducción lanar. Las artesanías y las cremas se plantean como una alternativa de una autonomía económica. Esto no es sólo una estrategia de las mujeres de El Chaiful, el fortalecimiento de los mercados asociativos de las artesanas de las áreas rurales patagónicas ha sido una característica de los últimos años (Gallo 2010, Landrisini 2013, Sánchez 2018). Aún más, estas alternativas cotidianas se reconocen en la resiliencia general de la población de la Patagonia (Colino et al. 2018). Las mujeres de El Chaiful nos permiten ver los anclajes de sentido en donde estos cambios se están apoyando.

El Chaiful no tiene un clima benévolo, a la aridez y al frío se suman elementos como el viento, que se destaca en el cansancio, y que pareciera incrementar las distancias. Este marco ambiental lleva a relatos donde ellas unen sus propias vidas y enfermedades a las de las plantas y animales. Ligan su cuidado al del entorno, trayendo elementos vinculares descritos desde el ecofeminismo (Plumwood 1993, Shiva 1995). Sus afectos aparecen en forma permanente en los relatos. Hay elementos relacionados con el amor y la empatía en donde establecen referencias para explicar tanto el “estar” como el “organizarse”.

“(...) el campo para mi es vida, en el campo yo siempre digo, se muere aquel que no trabaja, pero el que trabaja, vos sabes que pones algo y lo tenés y es natural porque vos lo haces. Es parte de tu vida, de tu trabajo igual que con los animales, uno se encariña tanto con los animales, que hoy por hoy, yo no sé pero para mí, depende como lo crées, es parte de la familia.” (Observación participante a C. I., Georgina Rovaretti, 8 de enero de 2020).

El relato sobre M.L. profundiza esto:

“(...) su pareja trabaja en salud y mientras estuvo la escuela trabajo ahí, pero cuando cerró tuvo que ir a trabajar al pueblo, por lo que él con su hijo viven allá y ella durante la temporada (septiembre a mayo) vive sola en el campo. Al preguntarle por cómo siente el estar tanto tiempo sola ella nos cuenta que le gusta muchísimo estar ahí, andar por el campo, que a veces se queda horas caminando y mirando el paisaje y siente que es parte, como una planta o animal más y que es chiquitita, una parte más del paisaje, y que al estar ahí, siente que es su lugar en el mundo”. (Observación participante a M. L., Georgina Rovaretti, 16 de octubre de 2019).

Estas mujeres, al presentarse como autoridades y referentes de proyectos, escapan a la sobresexualización con que se la poesía ha descripto a las mujeres en el territorio. Pero sí toman la experiencia de la maternidad como argumento de emancipación. Muraro (2006) plantea que “madre” es la denominación que se da a una relación social que es condición de la vida humana. En Chaiful esto se torna evidente en tanto la experiencia de la maternidad se reconoce como un vínculo que unifica experiencias, y que incluso les permite presentar miradas donde se sienten parte de la majada que cuidan.

4. Debates y reflexiones finales

La larga historia de subalternidades, violencias y conflictos fue el núcleo temático que caracterizó el conocimiento de la Patagonia y ha impactado en el escaso reconocimiento de sus mujeres con especial fuerza. Los estudios existentes permiten pensar en cómo la subvaloración del espacio y las mujeres se encuentran profundamente relacionadas. Sin embargo, los resultados de los registros orales muestran que esa misma vinculación es base para la configuración de alternativas para pensar el espacio y las dinámicas poblacionales en Patagonia. Los ocultamientos se superponen como parte de la misma construcción territorial. Pero estas mujeres muestran que este peso no va incorporando límites en el hacer, ya que se organizan e incrementan sus autonomías entre todas. Las mujeres, aun defendiendo la producción lanar, proponen el reconocimiento a la pluriactividad que de hecho se lleva adelante. Su experiencia permite pensar en la necesidad de la caracterización de las particularidades cotidianas como forma de discutir las estructuras de ocultamientos, llevando a la necesidad de repensar el territorio.

El espacio, tomando como ejemplo la organización de El Chaiful y en general de todas las organizaciones que hoy recuperan la capacidad de hacer y organizarse de las mujeres, pone en evidencia que hay posibilidades diferentes de ver y de hacer. Las mujeres vinculan su espacio a un marco de afectos: la categoría de trabajo se resignifica con el acercamiento a las plantas de su lugar tomando las memorias y prácticas de sus antecesoras para repensar sus vidas; la gestión de proyectos se hace como una mejora en la calidad de vida donde la pluriactividad es la respuesta productiva. La poética no queda fuera de esto, los marcos afectivos que repiten en sus entrevistas otorgan un fuerte dinamismo a la construcción de

las percepciones, e interpela profundamente la pretensión jerárquica de la mirada estatal.

En un mundo cada vez más afectado por una crisis ambiental, estas formas de reconocimiento resultan pistas que nos permite reconocer que en esos “sobrevivires” existen modos nuevos de pensar la sustentabilidad en el territorio patagónico que nos ocupa.

Bibliografía

- Albaladejo, C.
1990 Marginalisation spatiale de la paysannerie en Patagonie.
<http://www.mgm.fr/PUB/Mappemonde/M490/PATAGON.pdf>.
- Bachelard, G.
2000 *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Bandieri, S.
2005 *Historia de la Patagonia*. Sudamericana. Buenos Aires.
- Barrancos, D.
2011 Gender and citizenship in Argentina. *Journal Of Latin American And Caribbean Studies*, XLI: 23-32.
- Benach, N. y Albert, A.
2010 *Edward W. Soja. La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*. Icaria. Madrid.
- Blanco, D. y Méndes, J.
2006 Aproximaciones al análisis de los conflictos ambientales en la Patagonia. *Ambiente & Sociedad*, IX (2): 47-69.
- Cañuqueo L., Kropff, L. y Pérez, P.
2006 El “paraje” y la “comunidad” en la construcción de pertenencias colectivas mapuche en la provincia de Río Negro. Trabajo presentado en VIII° Congreso Argentino de Antropología Social. Universidad Nacional de Salta, Argentina.
http://hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/lo_lau_pil.htm.
2015 A la sombra del estado: Comunalización indígena en parajes de la pre-cordillera de Río Negro, Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, 8 (2): 159-170.
- Cardozo, A.
2014 *Estrategias socio-productivas de establecimientos ganaderos del sudoeste de la provincia de Río Negro, Argentina*. Tesis de Magister inédita. Universidad de Buenos Aires, Área Desarrollo Rural. Argentina.
<http://ri.agro.uba.ar/files/download/tesis/maestria/2014cardozoandreaabriela.pdf>.
- Cerdá, J. M.
2009 Los Censos históricos como fuente para el estudio de la participación femenina en el mercado. El caso de la provincia de Mendoza a comienzos del siglo XX. *Mora* 15: 53-72.

Chucair, E.

1983 *La inglesa bandolera*. del Cedro. Buenos Aires.

1985 *Cuentos y relatos patagónicos*. Caleuche. Buenos Aires.

Colino, E., Dondo, M. y Civitaresi, H.

2018 Crise Vulcânica e Estratégias de Resiliência dos Microempreendedores em San Carlos de Bariloche. *REDES Revista do Desenvolvimento Regional*, 23 (2): 172-86.

Conterno, C.

2017 La extensión rural del INTA con la Comunidad Nehuen-Co, El Chaiful. Nuevas experiencias de trabajo comunitario junto a INTA Jacobacci. *Revista Presencia*, 67: 5-9.

Coronato, F.

2010 *El rol de la ganadería ovina en la construcción del territorio de la Patagonia*. Tesis doctoral. Institut des Sciences et Industries du Vivant et de l'Environnement (Agro Paris Tech). Paris. <http://www.repositorio.cenpat-conicet.gob.ar/bitstream/handle/123456789/970/CoronatoFernando-2010.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Fantini, A.

1961 *Provincia de Río Negro. Tres años de Gobierno*. Gobierno Provincia de Río Negro. Argentina.

Favaro, O. y Arias, M.

1995 El lento y contradictorio proceso de inclusión de los habitantes de los Territorios Nacionales a la ciudadanía política: Un clivaje en los años 30. *Entrepasados. Revista de Historia* 9: 7-26.

Gaitán, J., Bran, D., Oliva, G., Aguiar, M., Bueno, G., Ferrante, D., Nakamatsu, V., Ciari, G., Salomone, J., Massara, V., García-Martínez, G y Maestre, F.

2017 Aridity and overgrazing have convergent effects on ecosystem structure and functioning in patagonian rangelands. *Land degradation and development*, 29. DOI: 10.1002/ldr.2694

Gallo, J. M.

2010 *Estrategias de reproducción social en grupos poblacionales que transitan de una economía formal a una economía solidaria: El caso de la Línea Sur de Río Negro en el Mercado de la Estepa "Quimey Piuké"*. Trabajo final de grado, UNLP. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.633/te.633.pdf>

Gilliam, A.

2001 Black feminist perspective on the sexual commodification of women in the new global culture. En *Black Feminist Anthropology. Theory, politics, praxis and poetics*, Irma McClaurin edit., pp. 150-170. Rutgers University Press. Rutgers.

Giordano, V.

2003 Ciudadanía universal / derechos excluyentes. La mujer según el Código Civil en Argentina, Brasil y Uruguay (c. 1900-1930). *e-l@tina*, 1-2: 10-28.

Gualteros Trujillo, J. N.

2009 Vida cotidiana y mundo urbano. Pautas para nuevas relaciones. En *Otro desarrollo urbano: ciudad incluyente, justicia social y gestión democrática*, Héctor Poggiese y Tamara Tania Cohen Egler comps., pp. 181-191. CLACSO, Colección Campus Virtual. Buenos Aires. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20130719033653/16truji.pdf>

- Hernandez Castillo, A.
2001 Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate feminista*, 24: 206-229.
- Islas, E.
2010 Una historia así nomás. En *Cuentos al sur del mundo*, Graciela Bialet, Ángela Pradelli, Natalia Porta, Silvia Contín y Margarita Eggers Lan edits., pp. 74-76. Plan Nacional de Lectura. Argentina.
<http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005344.pdf>.
- Iuorno, G. y Crespo, E.
2008 *Nuevos espacios nuevos problemas*. UNCo-UNPat. Neuquén.
- Kropff, L., Cañuqueo, L., Pérez, P. y Wallace, J.
2016 *Informe Final 2012-2015. Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro (Ley 4744)*. Legislatura de la Provincia de Río Negro. Bariloche.
- Landriscini, G.
2013 Economía social y solidaria en la Patagonia norte: experiencias, saberes y prácticas. Casos y reflexiones. *Revista Pilquen* 16 (2): 1-15.
- Leite, J.
2010 Dinko el gigante pequeño del lago. En *Cuentos al sur del mundo*. Graciela Bialet, Ángela Pradelli, Natalia Porta, Silvia Contín y Margarita Eggers Lan eds., pp. 80-82. Plan Nacional de Lectura. Buenos Aires.
- Lema, C. y Núñez, P.
2019 Destruir para desarrollar. El rol de ciencia en la desigualdad del ordenamiento patagónico. *Cuadernos de Geografía*, 28 (2): 255-270.
- Lerma Rodríguez, E.
2013 Espacio vivido: del espacio local al reticular. Notas en torno a la representación social del espacio vivido en la globalización. *Revista Pueblos y fronteras*, 15 (8): 225-250.
- Maurizi, A.
1968 Entre la duda y la fe: la Madre María. *Todo es Historia* (IV-2-90): 8-19.
- Muraro, L.
2006 Psicoanálisis y feminismo: el complejo de la madre muerta. *Duoda*, 31: 19-29.
- Navarro, P. comp.
2007 *Paisajes del Progreso. La resignificación de la Patagonia Norte, 1880-1916*. Educo. Neuquén.
- Núñez, P.
2015 The “She-Land”, social consequences of the sexualized construction of landscape in North Patagonia. *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography*, 10 (22): 1445-1462.
2016 *Sombras del Desarrollo*. IIDYPCA-UNRN: Argentina.
2017 Las políticas territoriales y la construcción de la emergencia. *Espacio Regional*, 14 (1): 13-28.
2018 Feminismo de Frontera. La construcción de lo femenino en territorios de integración tardía. *Revista Feminismo/s*, 31: 205-230.
- Núñez, P., Michel, C., Leal, P. y Núñez, M.
2020 Rural women’s invisible work in census and State rural development plans: the Argentinean Patagonian case. *LAND*. 9 (3): 92. DOI: 10.3390/land9030092.

Ockier, M.

2008 Marcas de género y clase en el discurso militar. A propósito de las fortineras. En *Historias de luchas, resistencias y representaciones. Mujeres en la Argentina, siglos XIX y XX*. María Bravo, Fernanda Gil Lozano y Valeria Pita eds., pp. 307-333. EDUNT. Tucumán.

Pichel, V.

1994 *Las Cuarteleras. Cuatro mil mujeres en la Conquista del Desierto*. Planeta. Argentina.

Picone, M.

2019 *Landscaping Patagonia: A Spatial history on nation-making in the northern Patagonian Andes. 1895-1945*. Tesis Doctoral inédita. History. Emory University. Atlanta, USA. <https://etd.library.emory.edu/concern/etds/k643b207w?locale=en>

Plumwood, V.

1993 *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge. London.

Radovich, J. y Balazote, A.

1995 Transiciones y fronteras agropecuarias en Norpatagonia. En *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*, Héctor Trincherro comp., pp. 63-80. Biblos. Buenos Aires.

Ruffini, M.

2007 *La pervivencia de la República posible en los Territorios Nacionales. Poder y ciudadanía en Río Negro*. Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, Colección Convergencia. Buenos Aires.

Said, E.

2002 *Orientalismo*. De bolsillo. Barcelona.

Sánchez, S.

2018 *Mujeres Artesanas y Sentidos que Hilan su Quehacer en Prácticas Cooperativas. La Experiencia de la Cooperativa Artesanal Zuem Mapuche (Río Negro, Argentina)*. Tesis de licenciatura inédita, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Resumen disponible en <http://rdi.uncoma.edu.ar/bitstream/handle/123456789/15669/Libro%205%C2%B0%20Congreso%20Foro%20de%20Universidades%20Nacionales%20para%20la%20Agricultura%20Familiar.%20FINAL.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Shiva, V.

1995 *Abrazar la vida, mujer, ecología y supervivencia*. Horas y horas. Madrid.

Sochen, J.

1976 Frontier Women: A Model for All Women?. *South Dakota History*, 7: 36-56.

Svampa, M. y Viale, E.

2014 *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Katz Conocimiento. Buenos aires.

Tittonell, P., O. Bruzzone, Solano-Hernández, S. López-Ridaura, M. H. Easdale

2020 Functional farm household typologies through archetypal responses to disturbances. *Agricultural Systems*, 178, [102-114]. DOI:10.1016/j.agsy.2019.102714.

LA PATRIMONIALIZACIÓN DE ASPECTOS GEOLÓGICOS Y GEOMORFOLÓGICOS EN ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS DE LA PROVINCIA DE RÍO NEGRO

Laila Vejsbjerg¹
Florencia Bechis¹
John Ballesteros Prada¹
Ezequiel Olaizola¹
y
Juan I. Falco¹

Resumen

En este trabajo se analizó la patrimonialización de aspectos geológicos y geomorfológicos en las 14 áreas naturales protegidas (ANPs) bajo administración provincial en Río Negro. A partir de un primer análisis basado en un estudio exploratorio-descriptivo sobre fuentes secundarias, se registraron diferentes activaciones patrimoniales. Se reflexiona sobre la incorporación de estos aspectos como valores de conservación para la creación de ANPs, y su consideración en la posterior etapa de instrumentación de políticas públicas con formulación de planes de gestión o manejo.

Palabras clave: patrimonio geológico - patrimonio natural - áreas naturales protegidas - plan de manejo - sitio de interés geológico - conservación - Patagonia Norte

1. Introducción

Las iniciativas de patrimonialización permiten visibilizar los intereses, valores, instrumentos y mecanismos que están detrás de la producción patrimonial de los bienes, lugares, relatos y consignas (Arrieta Urtizberea 2009). Estas habilitan también a identificar y

¹ Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). San Carlos de Bariloche, Provincia de Río Negro, Argentina.
lailavej@unrn.edu.a, florbechis@gmail.com, jmballesteros@unrn.edu.ar,
ezequielolaizola@live.com, falco.juan@gmail.com.

problematizar los mecanismos estatales de construcción intercultural en este campo, a través del análisis de dos procesos empíricos: por un lado, los imaginarios y narrativas territorializables y, por otro, los marcos de gestión y las demandas de activación patrimonial.

Si bien las primeras medidas destinadas a la preservación del patrimonio “se tomaron para hacer frente a situaciones de excepcionalidad, muy pronto derivarán hacia la necesidad de compaginar su preservación con los modelos de desarrollo de las sociedades depositarias de este patrimonio” (Agudo Torrico 2003: 14), es decir, las iniciativas patrimonializadoras se encuentran condicionadas por un determinado contexto socio-histórico y situadas en un territorio.

Al respecto, Couture-Grondin (2011) introduce el concepto de *entre-dos* para repensar la interculturalidad como una crítica a la modernidad y la idea del progreso. La autora sostiene que se trata de un tiempo de intersticio que genera incertidumbre entre un modelo de desarrollo trazado por la hegemonía occidental y un período que reflexiona sobre las consecuencias en el medio ambiente, proponiendo que la sociedad debería analizarse en los términos de Bruno Latour (2005), para quien los elementos de la naturaleza toman protagonismo en las asociaciones diversas entre los agentes, donde existen relaciones complejas (o relaciones interculturales) entre varias *naturalezas-culturas*, o colectivos.

En la actualidad, la noción de territorio involucra múltiples dimensiones de análisis, entre las que sobresalen la acción humana y la escala temporal, que configuran y le otorgan contenido específico al soporte físico. Por este motivo, se considera que los procesos sociales son inherentes al territorio y que, a través del análisis histórico, es posible entenderlo como construcción social que se encuentra en permanente transformación (Silveira 1997). Este proceso de producción social del espacio y territorialización “está estrechamente vinculado a las relaciones de poder que se ejercen sobre la base física” (Verón et al. 1998:17). En consecuencia, el espacio geográfico como abstracción y categoría teórica, permite explicar la relación sociedad-naturaleza a través del tiempo; así como aquellos vínculos y prácticas sociales con consecuencias espaciales.

Desde el punto de vista de la gestión del patrimonio, esta escisión entre patrimonio natural y cultural responde tanto a una

sectorización institucional como a una clara tendencia mundial a la simplificación de los ecosistemas (Boschi de Bergallo 2007). Para revertir esta situación, se emplean en la actualidad nuevos abordajes, más holísticos, para la gestión del patrimonio, tales como el patrimonio integral o los paisajes culturales (Juliá 2000).² En el caso de las áreas naturales protegidas (en adelante ANPs) declaradas por normativa como patrimonio natural, se amplió su definición a no sólo la conservación de la naturaleza (que incluye la biodiversidad y la geodiversidad) en el largo plazo, sino también a los valores culturales asociados y a los servicios ambientales (Dudley 2008).

En cuanto al ámbito jurídico, un objeto (material o inmaterial) se convierte en bien patrimonial cuando obtiene una declaración expresa de su tutela por parte del Estado (municipal, provincial o nacional) o por el reconocimiento mediante declaratorias otorgadas por organismos internacionales como UNESCO. Esta declaración implica que su salvaguardia está asegurada por instrumentos jurídicos (leyes, convenciones y otras normas) y se encuentran debidamente identificados, inventariados y catalogados en un organismo oficial estatal, que actúa como autoridad de aplicación.

Además de la institucionalización por parte del Estado de ciertos sitios y áreas en bienes patrimoniales, intervienen otros actores sociales en el proceso de valoración y normalización de las acciones de conservación. Caraballo Pericchi (2011) identifica, además del Estado, otros tres ámbitos claves: la academia y los especialistas, con gran influencia en el establecimiento de los discursos sobre los significados de un determinado bien; la sociedad civil, entre los que se incluyen ONGs, empresarios, iglesias que representan la comunidad inmediata; y la comunidad que convive con el bien o participa de su proceso vital de reinterpretación.

La presente contribución es una primera aproximación, desde una perspectiva geográfica, al análisis integrado de las narrativas territorializables del patrimonio natural y los marcos de gestión,

² El patrimonio integral constituye la memoria histórica vigente y es el conjunto de testimonios, naturales y culturales, perceptibles e imperceptibles, producidos por el arraigo de una comunidad en el medio de su radicación (Juliá 2000) y se aplica en la Nueva Museología para comunicar de manera integrada diferentes ámbitos del conocimiento. Los paisajes culturales son “bienes culturales que representan las obras combinadas de la naturaleza y el hombre” (UNESCO 2012: 14) pudiéndose diferenciar entre: 1. un paisaje diseñado y creado intencionalmente por el hombre; 2. un paisaje evolucionado orgánicamente (relicto o con continuidad en el presente) y; 3. un paisaje cultural asociativo, donde se vincula la naturaleza con una apreciación religiosa, artística u otra cultural.

específicamente en relación a los aspectos geológicos y geomorfológicos dentro de ANPs. En este trabajo se parte de la hipótesis de que estos aspectos son escasamente considerados como valor de conservación para fundamentar la creación de un ANP y en la posterior etapa de elaboración de plan de gestión o de manejo. Aunque muchas veces se invoca a la belleza o particularidad de un determinado paisaje para declarar un ANP, no se suelen tener en cuenta los procesos geológicos implicados en el modelado del ambiente en cuestión, ni se los considera relevantes como sitios de interés geológico (en adelante SIGs) para la ciencia, educación, recreación y/o turismo. En suma, a diferencia de la influencia que posee la academia para la patrimonialización de elementos culturales (ver Bianchi Vilelli et al. 2020), se espera poner en evidencia los intereses, valores, instrumentos y mecanismos que invisibilizan la activación patrimonial de aspectos geológicos y geomorfológicos en Patagonia Norte.

En particular, los objetivos de este trabajo son: 1) indagar los actores sociales intervinientes para impulsar el proyecto de creación de las distintas ANPs bajo administración provincial de Río Negro y la escala de acción geográfica; y 2) evaluar si los aspectos geológicos y/o geomorfológicos son tenidos en cuenta en la creación, delimitación y zonificación de usos en estas unidades de conservación. Se empleó un esquema combinado de investigación, basado en el análisis de fuentes secundarias de información, con un enfoque exploratorio a través de casos de estudio de ANPs para indagar los actores sociales intervinientes, y un enfoque descriptivo, para analizar el marco de gestión y narrativas territorializables.

2. Las iniciativas de patrimonialización de la geología en Argentina

La selección y activación patrimonial de determinados elementos geológicos como bienes patrimoniales a través de su catalogación como SIGs o la creación de ANPs con la inclusión de aspectos geológicos/geomorfológicos como valores de conservación, forman parte de un proceso no exento de conflicto de intereses en el que intervienen diferentes actores sociales con lógicas y objetivos particulares (Vejsbjerg et al. 2018). Con respecto a la situación en Argentina, el concepto de patrimonio geológico es relativamente reciente y cuenta con escaso desarrollo. En un estudio sobre la inclusión de la geología y geomorfología en los marcos normativos a escala nacional y en las veintitrés provincias de la Argentina, se

concluye que estos vocablos están presentes, aunque generalmente de manera implícita o indirecta (Medina 2012). Los avances que se han llevado a cabo hasta ahora están principalmente relacionados a iniciativas particulares de instituciones e investigadores ligados a la temática, pero con escasa coordinación y generalmente sin continuidad en el tiempo, a la vez que no se cuenta aún con un marco legal que regule específicamente este campo (Miranda y Lema 2013).

No obstante esta debilidad en el sistema normativo, otras iniciativas de protección y puesta en valor de este patrimonio son la creación de parques nacionales y monumentos naturales en los que la geología, geomorfología y/o paleontología constituyen su principal valor de conservación; la aplicación de las Leyes Nacionales n° 25743/2003 y n° 26639/2010, que protegen ciertos componentes, y el empleo de otros instrumentos generados por la Administración de Parques Nacionales, tales como el Plan de Gestión Institucional y la Guía para la elaboración de planes de gestión de áreas protegidas (Medina et al. 2016).

Una de las iniciativas de aplicación institucional más recientes y con cierta continuidad en el tiempo es la llevada adelante desde la década de 1990, por el Servicio Geológico y Minero Argentino (SEGEMAR). En el año 1993 se promulgó la Ley Nacional n° 24.224, de Reordenamiento Minero, que establece en su Capítulo I, “De las Cartas Geológicas”, la necesidad de realizar un carteo geológico regular y sistemático del país, con la finalidad de contar con información de base para inventario de recursos naturales, identificar zonas de riesgo geológico, y aportar a la preservación del medio ambiente, entre otros. En este marco, se inició un mapeo sistemático plasmado en la elaboración y publicación de mapas geológicos (Hojas Geológicas) en diferentes escalas, a través de la implementación de un Programa Nacional de Cartas Geológicas. En particular, se incorporó en cada Hoja Geológica un capítulo dedicado a la descripción de los SIGs, los cuales son definidos en la normativa para la confección de las cartas como “recursos no renovables de índole cultural, cuya exposición y contenido son especialmente óptimos para reconocer e interpretar el diseño de los procesos geológicos que han modelado nuestro planeta” (SEGEMAR-Instituto de Geología y Recursos Minerales 1994: 22). En la normativa se expresa el valor de estos sitios como parte del patrimonio geológico de diferentes regiones, el país, o incluso la humanidad, y la importancia de preservarlo, considerando que en

muchos casos los daños a este patrimonio son de carácter irreversible.

Además, en 2008 el SEGEMAR publicó dos tomos enteramente dedicados a la presentación de 72 sitios de interés geológico distribuidos a lo largo de todo el territorio nacional (SEGEMAR-Instituto de Geología y Recursos Minerales 2008a y 2008b), los cuales fueron realizados en forma conjunta por este organismo y autores representantes de un gran número de instituciones públicas y privadas, así como organizaciones no gubernamentales (Lema y Grupo CSIGA 2007; Etcheverría et al. 2010). De acuerdo al SEGEMAR, estos SIGs “son valorados por su singularidad o por ser representativos de la geología de una zona o región en particular”, y “en su conjunto forman parte de los recursos naturales no renovables de valor científico, cultural, educativo y recreativo que podemos aunar bajo la idea de patrimonio geológico” (SEGEMAR-Instituto de Geología y Recursos Minerales 2020). Desde el organismo indican que el área dedicada a los SIG pretende generar información dirigida al público en general, que permita a los interesados conocer sobre la geología del país. Además, se expresa la intención de incentivar y apoyar emprendimientos vinculados con el medio natural como estrategia de desarrollo socioeconómico, educativo y cultural de comunidades locales.

En general, en Argentina se puede apreciar una demanda creciente de diversos sectores que expresan la necesidad de contar con información accesible para un público amplio sobre los procesos que formaron el paisaje que los rodea, donde los aspectos geológicos forman una parte importante de su génesis (Miranda et al. 2016). Estas demandas tienen su correlato a nivel regional en la Patagonia Norte, donde las consultas provienen principalmente de sectores relacionados al turismo, educación, organismos de gobierno de diversa jerarquía, órganos de administración de áreas protegidas, organizaciones no gubernamentales, investigadores de otras áreas y el público en general.

3. Áreas Naturales Protegidas de la provincia de Río Negro

El sistema provincial de áreas naturales de la provincia de Río Negro se creó en 1993 por la Ley Provincial n° 2669, y en la

actualidad está conformado por 14 unidades de conservación de jurisdicción y administración provincial³ (Figura 1). A este sistema deben añadirse un área protegida nacional que depende del SiFAP - Sistema Federal de Áreas Protegidas- (Parque Nacional Nahuel Huapi), un área de reconocimiento internacional por UNESCO (Reserva de la Biósfera Andino Norpatagónica), varias unidades de conservación municipales y una de gestión privada.

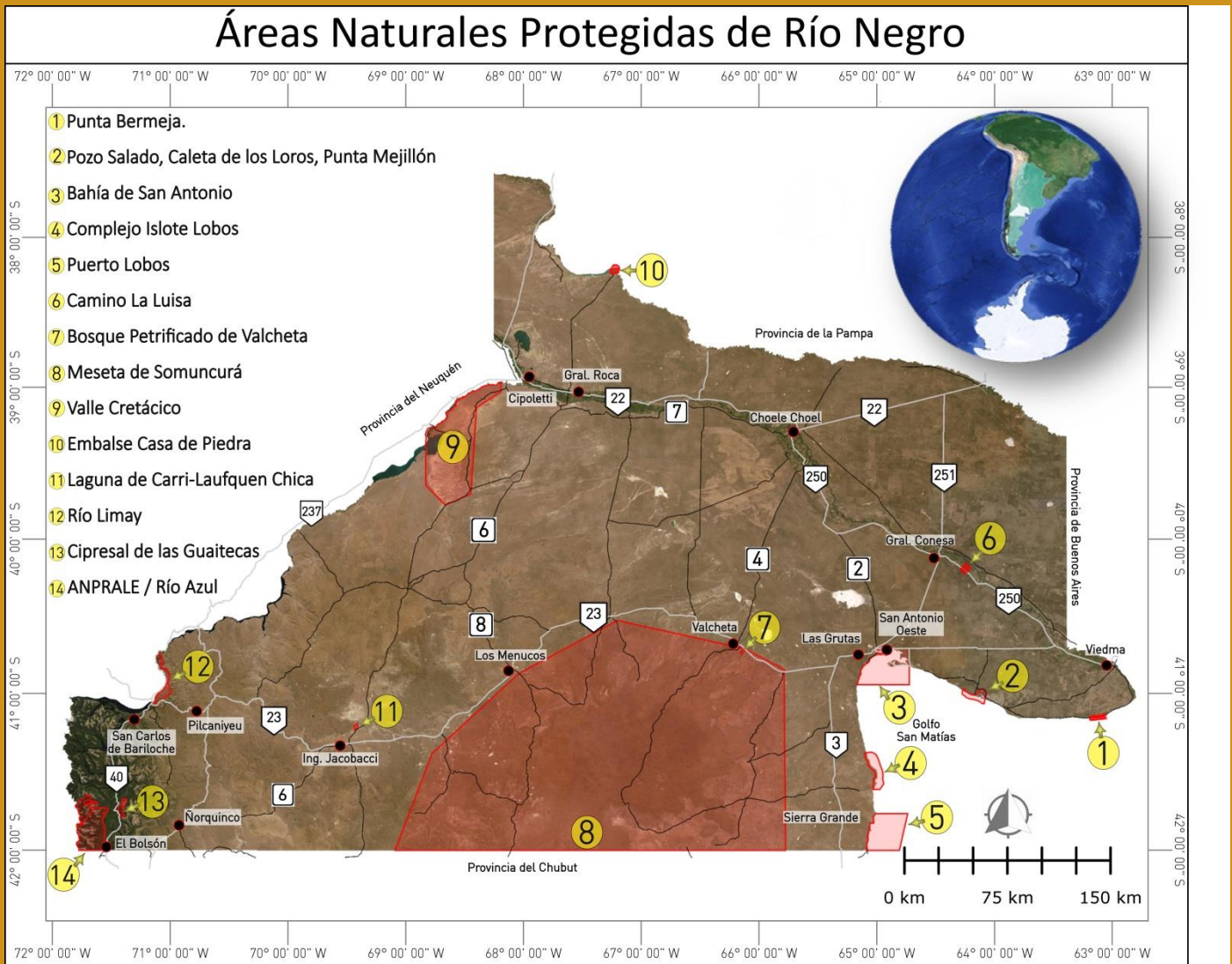


Figura 1. Mapa de la provincia de Río Negro con la ubicación de las 14 áreas naturales protegidas provinciales, las principales vías de acceso y localidades cercanas (elaborado en base a información brindada por la Secretaría de Ambiente y Cambio Climático de la provincia de Río Negro 2020).

³ Se considera como una única unidad de conservación a ANPRALE y el Parque Provincial Azul, debido a que sus límites se superponen, y en el Plan de Manejo de ANPRALE se incluyen estrategias para ambas.

En 1959 se creó la primera ANP provincial, Laguna Carrillaufquen Chica, ubicada en área de meseta, cercana a la localidad de Ingeniero Jacobacci, bajo la concepción de un parque público con fines deportivos y de balneario (Ley Provincial n° 82). Resulta importante destacar que esta primera acción ocurrió a un año de culminar el proceso de provincialización con la primera sesión de la Legislatura, lo cual implicó una autarquía y autonomía de Río Negro en sus decisiones político-administrativas. Sin embargo, el ritmo de creación de las siguientes unidades de conservación no fue uniforme ni distribuido equitativamente en el espacio, de manera que “las primeras áreas fueron costeras y cercanas a la capital provincial, posteriormente el énfasis recayó en la región andina” (Paz Barreto 2005: 289).

Por otro lado, es posible identificar cinco períodos o cohortes temporales: 1957 y década de 1960; década de 1970; década de 1980; década de 1990; y desde el año 2000 hasta la actualidad. Los mismos, surgieron de la agregación de casos según los objetivos de creación de las ANPs, los cambios institucionales y de jerarquía de los entes provinciales responsables de Turismo y de Ambiente y, por último, los principales agentes intervinientes (Vejsbjerg 2018).

Algunos elementos que ayudan a contextualizar los cambios en los conceptos de conservación y de turismo en las ANPs de la provincia de Río Negro son, por ejemplo, que en la década de 1970 se crearon sólo dos reservas faunísticas en la zona atlántica (Punta Bermeja, en 1971, y Complejo Islote Lobos, en 1977). Ambas reservas fueron instituidas con un criterio de conservación orientado a la protección y conservación de la fauna autóctona, que responde según la Administración de Parques Nacionales (2007) a un incremento cuantitativo de las áreas protegidas en todo el mundo, relacionado en parte al movimiento ambientalista mundial, cuya fundación se asocia a la Cumbre de Estocolmo de 1972. En las décadas de 1980 y 1990, se crean ANPs tanto en meseta como en la zona andina. Si bien en ese período emergieron nuevos abordajes a nivel mundial de la conservación a escala regional de corredores ecológicos, en los que se intenta compatibilizar la conservación del ambiente con inclusión de la población local y alternativas sustentables de desarrollo socio-económico, en la provincia recién se concretará en 2007 la Reserva de Biósfera Andino Norpatagónica. Esta declaratoria internacional, perteneciente al programa MAB-UNESCO, incluye tres ANPs provinciales de la zona andina: ANPRALE-Río Azul, Cipresal de Guaitecas y Río Limay.

En lo referido a las ANPs provinciales, en el año 2002 se aprueba la Ley Provincial n° 3690 promulgada por el Decreto n° 1033/2002, para financiar los planes de manejo de las ANPs con metodologías participativas. Sin embargo, en trabajos antecedentes en las unidades de conservación ANPRALE y Río Limay, se verifica que, aunque se realiza un esfuerzo por parte del Estado en concretar estos procesos participativos, “en la práctica existe un bajo nivel de conocimiento de la existencia de las ANPs provinciales y de los objetivos de conservación” (Vejsbjerg 2018: 55).

4. Metodología de trabajo

Con el objetivo de analizar la relevancia con la que son considerados los aspectos geológicos y geomorfológicos en las ANPs de la provincia de Río Negro, se llevó a cabo una primera etapa de análisis basado en fuentes secundarias de información. Para ello se analizaron, por un lado, los cambios introducidos entre la presentación de los proyectos de ley de creación de las áreas protegidas y los textos finalmente promulgados, identificando además los actores o sujetos sociales involucrados en este proceso. Además, se prestó especial atención en la identificación del sustento científico y/u otros discursos que se utilizaron para fundamentar dicha normativa. Por otro lado, se indagaron las maneras en que se incorporaron aspectos geológicos en los planes de gestión aprobados, tanto en la línea de base, como en las propuestas de zonificación, categorías de manejo y programas. Se analizó también si en los planes de manejo se identificaron, inventariaron y propusieron SIGs como valores de conservación.

5. Análisis de los actores sociales involucrados en la creación de las ANPs

El Estado provincial es el actor con mayor preeminencia entre los actores sociales impulsores de la normativa de creación de ANPs provinciales, a través de los legisladores y gobernadores. En algunos casos se detectó la participación de municipios cercanos, instituciones de investigación científica, organizaciones no gubernamentales (ONG) de escala de acción internacional, e incluso una demanda de vecinos cercanos al ANP.

Por ejemplo, en el caso de la creación del ANP Bahía de San Antonio, además de los legisladores provinciales, aparece como

impulsora de la ley una ONG internacional, la Red Hemisférica de Reservas Para Aves Playeras. Los municipios de Cipolletti y Valcheta impulsaron la creación de las ANPs Valle Cretácico y Bosque Petrificado de Valcheta, respectivamente. En el caso del ANP Valle Cretácico, el Consejo Asesor de Planificación Municipal emitió una declaración de apoyo al proyecto de ley. La creación de la ANP Bosque Petrificado de Valcheta fue asimismo apoyada por el Museo Regional de Valcheta (actual Museo provincial M.I. Kopp) y por propietarios particulares, que cedieron parte de su lote donde se encuentra la mayor concentración de leños fósiles.

Un caso particular que merece especial mención es el del ANP Río Limay, que fue creada a partir de la iniciativa de un gran número de ciudadanos de las localidades vecinas, en oposición al proyecto de construcción de la represa hidroeléctrica “Segunda Angostura”, prevista para el curso superior del río Limay. Esta importante resistencia se vio reflejada en una de las manifestaciones más numerosas que tuvieron lugar en la zona, en la que más de 5000 vecinos de Bariloche, Dina Huapi, La Angostura, Villa Llanquín, Ñirihuau y otros parajes cercanos se congregaron en la embocadura del río en lo que fue denominado como “Abrazo al Limay”, el 8 de octubre de 1995 (Figura 2). Además, la sociedad en su conjunto tuvo una participación activa en el proceso de sanción de la ley, ya que instituciones y ciudadanos de San Carlos de Bariloche remitieron a la Legislatura Provincial un proyecto de ley para la creación del ANP, mientras que vecinos agrupados en la Comunidad de la Cuenca del Nahuel Huapi remitieron observaciones al proyecto de ley, ratificaron su oposición al proyecto "Represa Segunda Angostura" y solicitaron el urgente tratamiento y sanción de la ley.

Cabe destacar que este análisis es preliminar y se basa principalmente en la información asociada al marco legal de la Legislatura de Río Negro, por lo que no se descarta que otros actores a los aquí mencionados hubieran participado e impulsado el proceso de creación de las ANP provinciales.



Figura 2. Fotografía de la manifestación de vecinos de las localidades cercanas en rechazo a la construcción de la represa Segunda Angostura, en lo que fue denominado como “Abrazo al Limay”, el 8 de octubre de 1995. Fuente: Diario Río Negro (2015).

6. Análisis del marco de gestión sobre la relevancia de la geología y la geomorfología en las ANPs

En la normativa provincial, de un total de 14 unidades de conservación, se enumeran aspectos geológicos y/o geomorfológicos en los Fundamentos de 7 proyectos de creación de ANPs, y sólo en 3 casos, siguen figurando como valores de conservación en los textos consolidados que se promulgan como leyes/decretos. Sin embargo, en algunos ejemplos, si bien estos aspectos no se enumeran explícitamente, están incluidos de manera indirecta, ya que en varios de los proyectos y leyes promulgadas se propone entre los objetivos de creación del ANP conservar el ambiente, el ambiente natural, el paisaje natural y/o los ecosistemas.

De las 14 ANPs provinciales, sólo 5 cuentan con planes de manejo aprobados⁴ (ANP Punta Bermeja, ANP Pozo del Salado-

⁴ Lui et al. 2007; Giaccardi y Schenke 2011; Giaccardi et al. 2013; Speziale et al. 2017; Schenke y Giaccardi 2019.

Caleta de los Loros-Punta Mejillón ANP Bahía de San Antonio, ANP Río Limay y, ANP Meseta de Somuncurá), y en 4 casos los planes se encuentran en proceso de elaboración (ANP Complejo Islote Lobos, ANP Valle Cretácico, ANP Bosque Petrificado de Valcheta, ANPRALE-Río Azul)⁵. En general se observa que los ítems Geología y/o Geomorfología están incluidos en el Diagnóstico Ambiental del medio físico, y en 4 casos se identifican SIGs (ANPs Bahía de San Antonio, Bosque Petrificado de Valcheta, Meseta de Somuncurá y Valle Cretácico). Sin embargo, de estos últimos, sólo en 2 de estas ANPs se consideran geositos como valores de conservación para ponerlos en valor desde un punto de vista científico y/o educativo: Monumento Natural Bosque Petrificado de Valcheta y ANP Bahía de San Antonio.

En el caso de la Línea de Base Socio-Ambiental del Monumento Natural Bosque Petrificado de Valcheta se recomienda considerar como valor de conservación la geología como componente constitutivo del área (Vejsbjerg et al. 2019). En el ANP Bahía de San Antonio, se identificaron cuatro SIGs: línea continua de acantilados al sur de Las Grutas, canteras de áridos en los alrededores de la ciudad de San Antonio Oeste, y acumulaciones costeras de conchillas en Punta Villarino y Punta Delgado (Giaccardi et al. 2013). El primero de ellos está incluido en el programa de conservación y manejo del patrimonio natural y cultural, y se propone como acción estratégica evaluar el estado de conservación de médanos y acantilados, propiciando estudios sobre la dinámica de los procesos geomorfológicos asociados. Esta línea de acantilados tiene un uso intensivo turístico como acceso a la playa, paradores y circuitos interpretativos con foco en la biodiversidad. Por otra parte, los SIGs Punta Villarino y Punta Delgado son identificados como áreas críticas para la conservación de las aves y como sitios de interés turístico, para la observación de un apostadero de lobos marinos.

De las 10 categorías de manejo⁶ establecidas por la Ley Provincial n° 2669/93, que regula el sistema provincial de ANPs, en

⁵ Secretaría de Ambiente y Cambio Climático de la Provincia de Río Negro 2020.

⁶ La Categoría de Manejo es el nombre genérico que se asigna a las Áreas Naturales Protegidas para clasificarlas según el tipo de gestión, manejo o administración que vayan a recibir. Este se debe realizar de acuerdo a una determinada forma preestablecida. Cada Categoría de Manejo tiene sus propios objetivos y normas (Art. n° 2 de la Ley Provincial n° 2669/93), contemplándose las siguientes: Reserva científica/Reserva natural estricta (I), Parque provincial (II), Monumento natural (III), Reserva natural manejada/Santuario de fauna y flora (IV), Paisaje protegido (V), Reserva de recursos (VI), Ambientes artificialmente

la práctica la geología y la geomorfología fueron tenidas sólo en cuenta en las categorías de Monumento Natural y Paisaje Protegido. En el primer caso, los aspectos geológicos generalmente contribuyen a fundamentar el valor de conservación de un patrimonio paleontológico, como es el caso del Monumento Natural Bosque Petrificado de Valcheta, el Monumento Natural Área Anfiteatro o el Monumento Natural Bosque de Troncos Petrificados (los dos últimos forman parte del ANP Valle Cretácico). En el caso de los Paisajes Protegidos, en general se consideran estos aspectos como parte de un escenario donde se desarrollan las actividades humanas, pero no como un elemento constitutivo para su interpretación. Por ejemplo, este es el caso de las “Chacras Colgantes” de los parajes Rincón de Treneta y Prahuaniyeu, ubicados en la ANP Meseta de Somuncurá (Lui et al. 2007).

En el caso del ANP Paisaje Protegido Río Limay (PPRL), en el plan de manejo se expresa una visión general indicando que ésta es

“(...) un área protegida única por su ubicación geográfica, su geomorfología y sus tradiciones protegiendo paisajes bellos que albergan una biodiversidad que une componentes del bosque templado y la estepa patagónica, destinada a la conservación de su patrimonio natural, paisajístico y cultural, con los cuales sus habitantes se identifican y están comprometidos (...)” (Speziale et al. 2017: 34).

Sin embargo, a continuación se define como objetivo de conservación “la biodiversidad particular del área, sus dinámicas y funciones ecológicas, así como la diversidad cultural y las actividades tradicionales del PPRL, asegurando el fomento del desarrollo sustentable de sus pobladores” (Speziale et al. 2017: 34). De esta manera, se resaltan los valores de conservación relacionados con la diversidad biológica y cultural, y se subordinan los aspectos geomorfológicos como un mero soporte para las primeras, no identificándose como posibles valores de conservación en sí mismos (Figura 3).



Figura 3. Geoformas de erosión labradas en rocas volcánicas cenozoicas, características del Valle Encantado en el ANP Río Limay, en cercanías de la confluencia de los ríos Traful y Limay.

Es importante destacar que, de un total de 72 sitios declarados de interés geológico por el SEGEMAR, la provincia de Río Negro cuenta con 5 SIGs, 2 de los cuales se encuentran en ANPs provinciales: Meseta de Somuncurá (en el ANP homónima) y el Anfiteatro de Rentería (en el ANP Valle Cretácico) (Figura 4). Si bien en los proyectos y leyes de creación de ambas ANPs se menciona lo geológico y geomorfológico como valores de conservación, en el caso de la primera unidad, que es la única que posee un plan de manejo aprobado, estos aspectos se incluyen sólo en la línea de base y se mencionan como parte de paisajes panorámicos, pero no están identificados ni inventariados para su protección particular y puesta en valor como Objetivo de Conservación en el Plan de Manejo (Lui et al. 2007). Otra situación en la que también se soslaya la singularidad y/o importancia científico-educativa de puntos y áreas de interés geológico-geomorfológico en esta última ANP (la más extensa de la provincia, con una superficie de 35.000 km²), es que se le asigna la categoría III a yacimientos paleontológicos, pero no se hace mención a la protección y puesta en valor de rasgos geológicos incluidos.



Figura 4. Rocas sedimentarias estratificadas mesozoicas en la Planicie de Rentería, del ANP Valle Cretácico (a la izquierda), y panorámica donde se aprecian rocas volcánicas cenozoicas en la zona del Cerro Corona, en el ANP Meseta de Somuncurá (a la derecha).

7. Discusión y conclusiones preliminares

A escalas internacional y nacional, existen iniciativas impulsadas principalmente desde la academia, el ámbito político estatal y ONGs ambientalistas, con el propósito de revalorizar los SIGs y la geodiversidad para la ciencia, la educación y el turismo/recreación. A nivel internacional, algunos hitos son: 1) la ampliación de la finalidad de las ANPs hacia la conservación de la naturaleza (para incluir tanto la biodiversidad como la geodiversidad), además del reconocimiento de los valores culturales asociados y los servicios ecosistémicos; 2) la puesta en marcha en 1996 el programa Geosites de la IUGS (Unión Internacional de las Ciencias Geológicas) para la identificación, investigación, protección y puesta en valor de SIGs; 3) la aprobación en 2017 del programa Geoparques Mundiales UNESCO; 4) la consolidación de redes de trabajo por regiones, para la implementación de geoparques mundiales, tal el caso de la Red GeoLAC -Red de Geoparques Mundiales de UNESCO para América Latina y El Caribe- con 7 geoparques hasta la fecha.

A escala nacional, las principales iniciativas específicas para el reconocimiento del patrimonio geológico, en general son impulsadas desde los mismos ámbitos de actores sociales, mediante: 1) la promulgación en 1993 de la Ley Nacional n° 24.224, de

Reordenamiento Minero, que establece en su Capítulo I, “De las Cartas Geológicas” la obligatoriedad de incluir en cada Hoja Geológica un capítulo dedicado a la descripción de los SIGs, fundado en la importancia de la preservación de este patrimonio ante daños de carácter irreversible y; 2) el compromiso desde el 2008 de la Argentina, a través del SEGEMAR con la colaboración de instituciones científicas y ONGs, para generar un listado inicial de 72 SIGs, 5 de los cuales fueron catalogados en la provincia de Río Negro y 2 de ellos se ubican en las ANPs provinciales Meseta de Somuncurá y Valle Cretácico.

A escala provincial, se verifica que además del ámbito estatal y la academia, en algunos casos se impulsaron proyectos de creación de ANPs desde la sociedad civil. Respecto de los marcos de gestión, el primer antecedente de la patrimonialización de aspectos geomorfológicos y/o geológicos es la promulgación en 1993 de la Ley Provincial n° 2.669 de creación del Sistema Provincial de ANPs, en la cual estos aspectos se incluyen en 4 de las 10 categorías de manejo establecidas, a saber: parque provincial, monumento natural, paisaje protegido y sitio de patrimonio mundial (natural). No obstante, de acuerdo con los resultados preliminares del análisis de las iniciativas de patrimonialización de los aspectos geológicos y geomorfológicos en ANPs de la provincia de Río Negro, se corrobora la hipótesis inicialmente planteada, sobre su escasa consideración como valores de conservación en la fundamentación de la creación de estas unidades de conservación y en la posterior etapa de elaboración de planes de gestión o de manejo. Del mismo modo, se verifica que no se suelen tener en cuenta los procesos geológicos implicados en el modelado del ambiente en las ANPs cuando se les asigna una categoría de manejo de paisaje protegido, ni su identificación como SIGs para las categorías de monumento natural y parque provincial.

A través del análisis exploratorio de los actores sociales involucrados en las ANPs provinciales, se pone en evidencia que la apropiación por parte de la comunidad de determinados paisajes como el Valle Encantado (actual ANP homónima) o elementos del patrimonio natural como restos de leños fósiles (actual ANP con la categoría de Monumento Natural Bosque Petrificado de Valcheta), se basa en la resistencia ante la posible pérdida de valores considerados elementos identitarios para la comunidad. Al respecto, se pueden presentar dos ejemplos: el primero, mediante una manifestación por parte de vecinos de localidades cercanas al Valle

Encantado en rechazo a un proyecto de instalación de una central hidroeléctrica, cuyo embalse habría cambiado irreversiblemente un paisaje con geoformas particulares que forman parte de la postal turística de la zona andina de la provincia de Río Negro. El segundo ejemplo, fue la iniciativa de pobladores de Valcheta, de ceder parte de su lote, donde se encontraba la mayor concentración de leños fósiles del Cretácico Superior, para habilitar senderos interpretativos dentro del ANP.

En lo referido a los intereses, valores, instrumentos y mecanismos que invisibilizan la activación patrimonial de aspectos geológicos y geomorfológicos, se reflexiona a continuación sobre los resultados obtenidos. Respecto de los valores e intereses, si bien en la normativa de creación de ANPs provinciales y la metodología empleada en los 5 planes de manejo aprobados se incluyen los aspectos geológicos/geomorfológicos, estos están subordinados a los valores relacionados con la biodiversidad. Es importante mencionar que la Argentina junto con 168 países del mundo ratificaron en 1992 el Convenio sobre Diversidad Biológica (Naciones Unidas 1992), comprometiéndose a trabajar en colaboración con las 23 provincias de la Argentina, en los 17 objetivos de desarrollo sustentable a través de la Agenda 2030 adoptada por Naciones Unidas en 2015 (General 2015). Esta preponderancia en la valoración del sistema biótico-social sobre el sustrato físico, se ha tratado de equilibrar con la ampliación en el 2008 de la definición de ANP, incluyendo dentro de la conservación de la naturaleza, tanto a la biodiversidad como a la geodiversidad (Dudley 2008).

Este correlato, en la incorporación de la geodiversidad y del patrimonio geológico en la normativa y en los instrumentos como los planes de gestión o de manejo de las ANPs, no se visibiliza en el caso de la provincia de Río Negro. En este sentido, fue posible reconocer que los aspectos geológicos/geomorfológicos suelen estar generalmente incluidos como un capítulo descriptivo dentro de la Línea de Base (o diagnóstico de los planes de gestión), o incluso en la justificación de los proyectos de creación de ANPs, pero luego no se los retoma con estrategias concretas para su protección y puesta en valor.

Se registra entonces una desvinculación o invisibilización de lo geológico/geomorfológico como elemento constitutivo en los instrumentos y mecanismos de activación patrimonial, como por ejemplo en la asignación de una categoría de paisaje protegido, en la

que se incorporen estos aspectos como elementos constitutivos para la interpretación de su evolución, o mediante la falta de medidas concretas para la protección y puesta en valor de los SIGs (a través de programas y proyectos dentro de los planes de gestión). Esta desvinculación puede deberse en parte a lo que ha manifestado Prats (2006:76), sobre que “la restitución es el pariente pobre de esta secuencia”. Según este autor, existe un consenso generalizado de una secuencia de cuatro pasos para la gestión del patrimonio, que consiste en la investigación, conservación, difusión y finalmente la restitución. La última, que hace referencia a la devolución hacia la comunidad de los resultados de investigación, a través de actividades educativas, propuestas museológicas, etc., generalmente es mencionada, pero raramente se concretaría más allá del mantenimiento de los referentes patrimoniales y no retorna a la comunidad como un recurso para vivir.

Por último, respecto de los mecanismos estatales de construcción de interculturalidad en el ámbito de la conservación de la naturaleza y los valores culturales asociados, en esta primera instancia, fue posible identificar qué actores sociales intervinieron como impulsores de los proyectos de creación de ANPs y su accionar, ya sea a través de la resistencia o de cesión del dominio de sus tierras, anteponiendo el uso colectivo del patrimonio a los intereses privados. Asimismo, se evaluó si los aspectos geológicos y/o geomorfológicos son tenidos en cuenta en la creación, delimitación y zonificación de usos en estas unidades de conservación. A futuro, se espera poder profundizar el diagnóstico iniciado, con una búsqueda y relevamiento de las actas de talleres participativos y registros sobre la participación de la comunidad, en términos de comunidades originarias, antiguos pobladores, y otros actores sociales que directa o indirectamente, están o podrían estar involucrados en la gestión de las ANPs. Este nuevo corpus de información no editada permitirá sumar otras conceptualizaciones, basadas en los saberes locales y significados atribuidos por la comunidad local (como sitios naturales sagrados, por ejemplo), a los mismos SIGs que son importantes desde el punto de vista científico-académico, para dar cuenta de diferentes combinaciones de naturalezas-culturas o colectivos. Finalmente, interesa poder integrar esta exploración empírica de mecanismos de construcción de interculturalidad con un análisis geográfico de los procesos de territorialización y nuevas espacialidades resultantes, a través del análisis de los criterios de zonificación de usos en las unidades de conservación provinciales.

Corpus documental

Diario Río Negro

2015 *Se cumplen 20 años del abrazo que frenó la represa*. https://www.rionegro.com.ar/el-abrazo-al-limay-documentado-para-generar-conciencia-4343579-53285-nota_cordillera/

Giaccardi, M., Reyes, L.M., Vinci, M.C. y Margiotta, H.

2013 *Plan de Manejo Área Natural Protegida Bahía de San Antonio, Río Negro*. Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la provincia de Río Negro. Viedma.

Giaccardi, M. y Schenke, R.D.

2011 *Plan de manejo Área Natural Protegida Reserva Faunística Punta Bermeja*. Informe técnico. Consejo de Ecología y Medio Ambiente (CODEMA), Gobierno de la Provincia de Río Negro. Viedma.

Lui, E.N., Guarido, J.C., Anguita, J. y Casamiquela, R.M.

2007 *Plan de Manejo Área Natural Protegida Meseta de Somuncurá*. Consejo de Ecología y Medio Ambiente (CODEMA), Gobierno de la Provincia de Río Negro. Viedma.

Naciones Unidas

1992 *Convenio sobre la Diversidad Biológica*. <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf/>

Schenke, R.D. y Giaccardi, M.

2019 *Plan de manejo Área Natural Protegida Pozo del Salado – Caleta de los Loros – Punta Mejillón*. Informe técnico. Consejo de Ecología y Medio Ambiente (CODEMA), Gobierno de la Provincia de Río Negro. Viedma.

Secretaría de Ambiente y Cambio Climático de la Provincia de Río Negro

2020 *Río Negro. Áreas Naturales Protegidas. Mapa de ubicación*.
<https://rionegro.gov.ar/?contID=53085>

SEGEMAR-Instituto de Geología y Recursos Minerales

1994 *Programa Nacional de Cartas Geológicas de la República Argentina. Modelo de carta geológica. Normativa de realización*. Buenos Aires.

2008a *Sitios de Interés Geológico de la República Argentina, los geólogos nos cuentan...* Anales 46, Tomo 1 - Norte. Buenos Aires.

2008b *Sitios de Interés Geológico de la República Argentina, los geólogos nos cuentan...* Anales 46, Tomo 2 - Sur. Buenos Aires.

2020 *Sitios de Interés Geológico*.

<https://www.argentina.gob.ar/produccion/segemar/geologia-y-recursos-minerales/patrimonio-geologico>

Speziale, K., Lambertucci, S.A., Amico, G., Ferreyra, M., Iwanow, W., Gazzotti, P., Marquez, R., Oddi, F. y Simpson, L.

2017 *Plan de Gestión del Paisaje Protegido Río Limay*. Secretaria de Ambiente y Desarrollo Sustentable, Gobierno de la Provincia de Río Negro. Viedma.

UNESCO

2012 *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*.
UNESCO World Heritage Centre. París.

Vejsbjerg, L., Garrido, A.C., Iglesias, A., Ochoa, J., Passalia, M., Catrin, L.G., D'Ambrosio, G., Chazarreta, M.I., Rial, R., Potschka, S.M. y Martínez Baron, N.N.

2019 *Estudio de Base Socio-Ambiental del Monumento Natural Bosque Petrificado de Valcheta*.
Consejo Federal de Inversiones, Gobierno de la Provincia de Río Negro. Viedma.

Bibliografía

Administración de Parques Nacionales

2007 *Las Áreas Protegidas de la Argentina. Herramienta superior para la conservación de nuestro patrimonio natural y cultural*. APN. Buenos Aires.

Agudo Torrico, J.

2003 Patrimonio y derechos colectivos. En *Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura eds., pp. 12-30. IAPH. Sevilla.

Arrieta Urtizberea, I. ed.

2009 *Activaciones patrimoniales e iniciativas museísticas: ¿por quién? y ¿para qué?*.
Universidad del País Vasco. Servicio Editorial.

Bianchi Villelli, M., Scartascini, F., Vargas, E., Lezcano, M., Di Lorenzo M. y Stella, V.

2020 La patrimonialización del pasado. Una mirada desde Bariloche a los marcos legales y las prácticas posibles en arqueología. En *Demandas y Políticas Interculturales en la Patagonia Norte*, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa). San Carlos de Bariloche. En prensa.

Boschi de Bergallo, A. M.

2007 Otras expresiones cartográficas aplicadas al turismo. En *Las áreas naturales y el turismo*, Boschi de Bergallo, A. M. y otros eds., pp. 73-82. Editorial de la Universidad Nacional del Comahue. Neuquén.

Caraballo Pericchi, C.

2011 *Patrimonio cultural. Un enfoque diverso y comprometido*. UNESCO. México.

Couture-Grondin, E.

2011 Repensar las relaciones interculturales a partir de Bruno Latour, Boaventura de Sousa Santos y Donna Haraway. *Tinkuy. Boletín de investigación y debate*, 16: 7-25.

Dudley, N.

2008 *Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas*. UICN. Suiza.

Etcheverría, M., Lema, H., Miranda, F., Ardolino, A., Anselmi, A., Echevarría, A., Franchi, M., Lagorio S. y Negro, C.

2010 Patrimonio geológico: proyecto Sitios de Interés Geológico de la República Argentina. *Simposio Geoparques, Patrimonio Natural y Cultural. XV Congreso Peruano de Geología, Sociedad Geológica del Perú*, Publicación Especial, 9: 265-268.

General, A.

2015 *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. A/RES/70/1.
<https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/politicassociales-publicaciones-transformar-nuestro-mundo-agenda-2030-desarrollo-sostenible.pdf>

- Juliá, J.
2000 *La preservación del patrimonio cultural y natural*. Gráfica Ayelén. Buenos Aires.
- Latour, B.
2005. *Un monde pluriel mais commun. Entretiens avec François Ewald*. de l'Aube. Paris.
- Lema, H. y Grupo CSIGA
2007 Sitios de Interés Geológico de la República Argentina. *VI Convención Internacional sobre Medio Ambiente y Desarrollo, V Congreso de Áreas Protegidas, La Habana, Cuba, Resúmenes*, p. 125.
- Medina, W.
2012 *Propuesta metodológica para el inventario del patrimonio geológico de Argentina*. Tesis de Maestría inédita, Universidade Do Minho. Portugal.
http://www.dct.uminho.pt/mest/pgg/docs/tese_medina.pdf
- Medina, W., Vejsbjerg, L. y Aceñolaza, G.
2016 Marco legal de la geoconservación. Presencia de la geología en las leyes de áreas protegidas de la República Argentina. *Revista Museo Argentino de Ciencias Naturales*, 18 (1): 53-64.
- Miranda, F. y Lema, H.
2013 Panorama actual del Patrimonio Geológico en Argentina. *Boletim Paranaense de Geociencias*, 70: 87-102.
- Miranda, F., Lema, H. y Mendiá, J.
2016 Argentina. En *Patrimonio geológico y su conservación en América Latina. Situación y perspectivas nacionales*. J. L. Palacio Prieto coord., pp. 21-54. UNAM. México.
- Paz Barreto, D.
2005 Listado de las áreas naturales protegidas de la costa rionegrina. En *Las mesetas patagónicas que caen al mar: la costa rionegrina*, R. F. Masera, J. Lew y G. Serra Petrano coords., pp. 287-311. Gobierno de Río Negro. Viedma.
- Prats, L.
2006 La mercantilización del patrimonio. Entre la economía turística y las representaciones identitarias. *Ph Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 58: 72-80.
- Silveira, M. L.
1997 Territorio de las verticalidades y horizontalidades: una propuesta de método. Trabajo presentado en el 6º Encuentro de Geógrafos de América Latina. *Territorios en definición. Lugar y mundo en América Latina*. Buenos Aires.
- Vejsbjerg, L.
2018 Antecedentes de conservación y turismo en áreas naturales protegidas provinciales de Río Negro (Argentina). *Aportes y Transferencias*, 16 (2): 45-59.
- Vejsbjerg, L., Medina, W. y Aceñolaza, G. F.
2018 El patrimonio geológico y la planificación regional del turismo. Caso: paisajes protegidos de la provincia de Río Negro. *Serie Correlación Geológica*, 34 (2): 1-16.
- Verón, M. D., Adamo, S. B. y Tobío, O.
1998 *Geografía*. Universidad Nacional de San Martín. Buenos Aires.

COMENTARIOS

Cristina Bellelli¹

Al leer los trabajos presentados al Simposio "Imaginarios y narrativas territorial(izabl)es", casi un año después de haber comprometido mi escucha atenta en una reunión presencial que en estas épocas pandémicas extrañamos tanto, fui descubriendo cómo muchas de las preocupaciones, temas, preguntas y vivencias que los recorren, encuentran puntos de contacto con mi práctica arqueológica en Norpatagonia de los últimos cuarenta años. Uno de estos puntos de contacto es el modo en que el campo nos interpela. Aún con objetivos diferentes de investigación ese acercamiento etnográfico que algunxs arqueológxs experimentamos en el campo tiene mucho de esa empatía y compromiso/militancia que se hace presente en cada uno de estos trabajos.

Ese acercamiento al campo generó preguntas en la estudiante que era yo en aquellos tiempos y que, si bien estaban formuladas desde la intuición y la empatía, rozaban los temas centrales que se juegan todavía en el territorio. Nuestras investigaciones mostraban que había una continuidad en la ocupación del espacio en el noroeste patagónico que se remontaba a cinco mil años atrás - cronología que en la actualidad supera los 10.000 (Hajduk et al. 2006)- mientras que para el relato oficial la historia patagónica comenzaba con la llegada de los pioneros a un territorio "liberado" por la llamada hasta hoy "Campaña del Desierto". Las pruebas de esa continuidad histórica estaban a la vista, en las materialidades que constituían nuestras fuentes, pero valoradas sólo como objetos coleccionables, exóticos. La invisibilización de las sociedades que dejaron ese testimonio de su vida en el territorio operaba en su máxima expresión y se replicaba en la educación formal y en el mensaje de los medios. El proyecto homogeneizador que se inició

¹ Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL-CONICET)
crisbellelli@yahoo.com.ar

con la “Campana del Desierto” estaba vigente y las narrativas impuestas desde el poder construían sentido común y obturaban otras voces. Los prejuicios raciales y la subalternidad en que se encontraban los descendientes de quienes habían dejado esas marcas en las rocas que nosotrxs llamamos “arte rupestre”, por ejemplo, pronto se nos hizo evidente. Los prejuicios se expresaban también a través del lenguaje, por eso pronto aprendí que la palabra “paisano” tenía una intención peyorativa y despreciativa hacia quienes tenían ascendencia indígena. Podría hacer una lista con ejemplos de este tipo.

De todo esto nos hablan los trabajos de este Simposio. Nos hablan de la invisibilización y el ocultamiento de colectivos y de problemáticas, de la obturación del pasado y la construcción de un relato histórico falsificado, de los prejuicios que operan en ciertos sectores sociales respecto de otros, pero lo hacen desde un profundo conocimiento del territorio, unido a un bagaje teórico y metodológico que permite un acercamiento crítico a las narrativas oficiales. Lo hacen desde la academia y cuestionando también a la academia, discuten el papel que deben cumplir lxs científicxs sociales, presentan demandas de distintas personas, colectivos, actores/actrices sociales, e inclusive demandas por parte de los académicos. Despiertan memorias afectivas, proponen compromisos, participan del conflicto; aparece lo político.

La interculturalidad es el concepto que, en toda su amplitud, se hace presente en distintas medidas en todos los trabajos. Las especificidades de los territorios y de lxs actores/actrices sociales involucradxs, muchas veces se manifiestan en tensiones que hacen que el concepto deba adecuarse, flexibilizarse, e incorporar la preocupación por el ambiente, por el paisaje, por las personas no humanas, por el buen vivir, estableciendo diálogos con saberes que provienen de la cosmovisión indígena, de los movimientos ambientalistas, del ecofeminismo.

Así, el territorio se narra desde sus habitantes, desde la memoria, desde su historia, desde el ambiente, desde las plantas y los animales. Y también se lo hace desde el Estado, omnipresente en todas sus formas, a través de leyes, normas, cartografías, instituciones, definiendo y estableciendo el modo en que se deben hacer las cosas. Al mismo tiempo las investigaciones cuyos resultados acá se presentan fueron aceptadas y avaladas por organismos estatales y sus autorxs se reconocen, explícita o

implícitamente, como agentes estatales, lo cual no impide que se cuestione la exclusión que la narrativa estatal hace de las personas humanas y no humanas, comunidades, actividades económicas, cosmovisiones, elecciones de vida, experiencias, obstruyendo la posibilidad de diálogos.

Dejo de lado los preámbulos para reseñar los cinco trabajos que generaron los párrafos anteriores. Espero que el breve resumen de cada uno de ellos despierte en lxs lectorxs el interés y entusiasmo que despertaron en mí, que me considero una forastera en estos territorios intelectuales. También espero que se los considere como un aporte importante al conocimiento de la realidad norpatagónica, con toda su complejidad y riqueza.

La interculturalidad es la herramienta que Bleger y Barés ponen en acto para abordar dos casos de estudio disímiles pero que les permiten reflexionar sobre lo que muy bien señalan en el título del trabajo y que refiere al uso de ciertas categorías académicas en el silenciamiento de procesos reales. El campo les advierte de la tensión entre esa interculturalidad polisémica utilizada por muy diversos sectores para hablar de diversos procesos sociales. La realidad territorial con la que se enfrentan las investigadoras las pone en situación de incomodidad a partir de comprobar que los supuestos con que abordaron el campo generaban malestar en lxs actores/actrices sociales y en las comunidades, adoptando “lenguajes contenciosos” para ser escuchadxs y generando estrategias novedosas para hacerse oír por el poder.

Así Bleger y Barés, en conjunto con una referente del pueblo mapuche elaboraron, desde una lógica intercultural, una encuesta sobre violencia de género para ser respondida por las mujeres que concurrieron a un parlamento del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir en 2018. Las encuestadas dieron vuelta la propuesta, ignoraron el formulario estructurado que les hicieron llegar y generaron otras formas de contar sus verdades, incorporando otros temas a los propuestos por la encuesta y haciéndolo de los modos más diversos. De la idea de ofrecerles un espacio para que se expresaran, se pasó a un diálogo de saberes en que las mujeres indígenas se apropiaron de la herramienta, la recrearon, contaron lo que necesitaban contar y desafiaron la voz de la academia. Y, como dicen Bleger y Barés en el subtítulo de este punto, se pasó de una interculturalidad imaginada a una interculturalidad construida.

La segunda experiencia en que se hace patente esa tensión en el territorio tiene lugar en una escuela de Ñorquin Co. Es una de las once escuelas de Río Negro bajo la modalidad de educación intercultural bilingüe (EIB), establecida por ley. La norma buscó ciudadanizar a los pueblos originarios y al implementar la EIB se abrió el camino a la discusión y la confrontación, ya que la comunidad educativa, sobre todo el equipo docente, buscó visibilizar identidades que no estaban borradas, sino ocultas. Hubo resistencia de parte de los sectores hegemónicos (gobierno, iglesias) y de parte de los habitantes del pueblo, inclusive alumnos. El proyecto continúa con muchos cambios, habiendo mostrado que no existen recetas interculturales para la resolución de las tensiones. La experiencia en el territorio que las autoras comparten en este trabajo advierte sobre la necesidad de tener en cuenta que, en la práctica, la interculturalidad no está exenta de conflicto y que se debe lidiar con él, advertirlo, visibilizarlo y acomodarlo a las demandas de las comunidades.

En el trabajo de Cardin vuelve a aparecer el Estado como regulador de situaciones de conflicto, en este caso a través del relevamiento de la ocupación de la tierra por parte de comunidades e individuos indígenas y la suspensión de desalojos. La norma fue discutida por las comunidades pero no fue desconocida sino que muchas comunidades la aprovecharon para regularizar sus situaciones. En este proceso interviene Cardin, que en su trabajo de diez años en una comunidad *gom* de Formosa y más tarde con una comunidad mapuche-tehuelche de Chubut demuestra cómo el relevamiento es una herramienta política y etnográfica que le da poder a las comunidades para gestionar su territorio. Cardin es precisa con los conceptos, por eso nos aclara que el concepto de territorio, para la Antropología involucra recursos, procesos entre humanos, no humanos y ambiente y vínculos de todo tipo entre ellos. Y amplía el concepto al tomar el de etnoterritorio como marco de su trabajo concreto en las dos comunidades mencionadas.

Cardin realizó el registro detallado y abarcativo del territorio percibido, historizado y efectivamente ocupado por un colectivo indígena a lo largo de su historia y lo representó en mapas, informes y/o imágenes satelitales georeferenciadas. En este proceso no estuvo sola sino que lo realizó con los miembros de las comunidades, que se hicieron cargo de recuperar las memorias del despojo a través de relatos, anécdotas, detalles, afectos que se potenciaban al recorrer el territorio y volver a los lugares significativos. La capacidad gráfica y

de síntesis que tienen los mapas hace que se recupere toda esa información y sean, junto con los informes escritos, herramientas muy valiosas para dirimir conflictos territoriales. Convocada por una de las partes como perito en el conflicto de la comunidad *gom* La Primavera y por el Ministerio de la Defensa Pública del Chubut en el caso de la comunidad Pichiñan, los resultados de su trabajo, expresados en mapas e informes, difirieron notablemente de los que los mapas oficiales, como dispositivos de poder, habían definido. Mapas e informes reconocieron en ambos casos que el territorio ancestral de ambas comunidades era mucho mayor que el relevado oficialmente, además de registrar cantidad de parajes, topónimos, ubicación de fuentes de recursos, hechos y asentamientos históricos, hitos geográficos y simbólicos, campamentos, caminos, ausentes en la documentación oficial pero muy presentes en la memoria y presente de las comunidades. La agenda indígena y la de la investigadora coincidieron y, por medio de dispositivos aceptados y validados por los poderes hegemónicos como son los mapas, brindaron sólidas razones para frenar el despojo territorial.

Así como los mapas visibilizan puntos que son relevantes para determinados colectivos que habitan un territorio, el trabajo de Conterno, Rovaretti, Michel, Núñez y Leal Tejeda nos propone visibilizar la problemática del colectivo conformado por las mujeres de zonas rurales de Norpatagonia. Están ligadas fuertemente al territorio y estructuralmente invisibilizadas, del mismo modo en que, como lo propone el ecofeminismo, también está invisibilizada la naturaleza. Para cumplir este objetivo las autoras analizan el proceso por el cual las mujeres mapuche de un paraje del interior profundo rionegrino (El Chaiful) crearon formas organizativas que les permitieron romper con la subalternidad en que estaban inmersas y gestionar sus proyectos desde una lógica anclada en el afecto y en un fuerte compromiso con el ambiente.

En el trabajo de campo recuperaron las percepciones de las mujeres de la comunidad a través de numerosas entrevistas y de la observación participante y sus resultados los cruzaron con otros modos de observar la misma realidad, como son las fuentes escritas de muy diversos orígenes, explorando en ellas los mecanismos de valoración/desvalorización de las mujeres rurales patagónicas. Así, en las fuentes políticas y académicas las autoras señalan que se ignora el papel que estas mujeres juegan en la trama productiva, a pesar de la importancia económica que revisten las tareas de cuidado, de mantenimiento de la unidad doméstica, del trabajo en

las huertas y la cría de pequeños animales. La imagen de la mujer rural está presente, más que nada, en la poesía, la literatura, en las canciones populares, destacando sobre todo su papel de proveedora, de la capacidad de dar amor, pero siempre dentro del ámbito de lo doméstico.

Las mujeres mapuche de El Chaiful son plenamente conscientes de las desigualdades que operan en la comunidad y reconocen que han sido y son en cierta medida, invisibles en muchas situaciones. Se han organizado intergeneracionalmente para gestionar sus proyectos para los cuales han aprovechado las herramientas productivas que provee el Estado a través de canales de comercialización o de la capacitación brindada por instituciones como el INTA y también de la colaboración que pidieron a instituciones científicas para profundizar el conocimiento que tienen de las plantas, a las que están ligadas buena parte de los proyectos, conocimiento basado en el rescate de la memoria mapuche que también emprendieron. Todo está basado en esa fuerte relación que tienen con el ambiente, en el amor y empatía con los seres humanos y no humanos que muestran en sus relatos y que se hacen patentes en el lugar de empoderamiento al que han accedido.

Vejsbjerg, Bechis, Ballesteros Prada, Olaizola y Falco someten a discusión un proceso de invisibilización que, en este caso, está protagonizado por elementos de la naturaleza. Se trata de la ausencia que advierten en los fundamentos de creación de las Áreas Naturales Protegidas (ANPs) de Río Negro y en sus planes de manejo y gestión, de los aspectos geológicos y geomorfológicos presentes en el paisaje. Muchas veces estos aspectos se describen someramente para jerarquizar el valor paisajístico de un ambiente a proteger, pero no forman parte de los valores de conservación ni se consideran los aportes que pueden hacer al turismo, a la educación, a la ciencia. Advierten que si bien la concepción de ANPs de la provincia de Río Negro es holística y ha integrado los aspectos culturales en su definición, el patrimonio geológico y geomorfológico no ha recibido el mismo tratamiento.

A partir de este diagnóstico, lxs autorxs explorarán las razones de esta invisibilización a través del análisis de fuentes secundarias, de los fundamentos de creación, delimitación y zonificación de usos de las ANPs rionegrinas y de las narrativas que operan en el territorio. También les interesa conocer el papel que tuvieron distintos actores sociales en los procesos de creación de las ANPs.

Consideran que todo proceso de patrimonialización está inscripto en un contexto sociohistórico y situado en un territorio, por lo cual consideran necesario brindar elementos para comprender el vacío legislativo que existe en relación con el patrimonio geológico, no obstante unas pocas iniciativas aisladas de protección a nivel nacional por parte de la Administración de Parques Nacionales y del Servicio Geológico Minero (SEGEMAR).

El análisis que presentan Vejsbjerg y coautorxs muestra claramente la escasa y en algunos casos confusa consideración que han merecido los aspectos geológicos y geomorfológicos en los fundamentos de creación de las catorce ANPs de Río Negro y en los planes de manejo vigentes y en realización, en los que forman parte de la descripción del paisaje o se los menciona como escenario y soporte del ambiente y de la diversidad biológica y cultural. Estas iniciativas han partido siempre del estado provincial participando, en algunos casos, los municipios cercanos al área a proteger, instituciones de investigación científica, organizaciones no gubernamentales, vecinos. En dos oportunidades parte de la comunidad ha valorizado su patrimonio natural o se ha apropiado de determinados paisajes por considerarlos parte de su identidad, cambiando a su favor decisiones estatales que redundarían en la pérdida de ese patrimonio. En esta reacción a los intereses privados o estatales se configuró la construcción de interculturalidad lo cual abre un camino a profundizar incorporando otras voces y otras fuentes que, sobre la base de los saberes e intereses locales, señalen sitios de interés geológico y geomorfológico de relevancia para las comunidades.

Retomo la palabra para agregar muy poco a lo que lxs autorxs de los cuatro trabajos comparten con nosotrxs. Nos acercan la palabra y la memoria de lxs habitantes del territorio y ponen el cuerpo en cada caso, comprometiéndose como científicxs sociales con la realidad, los conflictos y las necesidades que se despliegan en Norpatagonia. Todo esto se refleja en la empatía y afectividad que impregnan todos los trabajos y que se encuentran también en el tratamiento que se le da al ambiente, al paisaje, a los elementos de una naturaleza que ha sido vista como meramente proveedora de recursos. El marco intercultural en el que se encuadran todos los trabajos incorpora la preocupación por estos aspectos y busca visibilizarlos y advertir sobre la exclusión en que no solo está la naturaleza sino que también lo están las comunidades originarias, las mujeres rurales, la agricultura familiar, el autoconsumo, el

patrimonio geológico/geomorfológico. Esas voces hasta ahora silenciadas hablando en nombre propio se hacen escuchar en estos trabajos. Prestémosles oídos.

Bibliografía

Hajduk, A., A. M. Albornoz y M. J. Lezcano
2006 Levels with Extinct Fauna in the Forest Rockshelter El Trébol (Northwest Patagonia, Argentina). *Current Research in the Pleistocene*, 23: 55-57.

Conferencia Magistral

INSTITUCIONALIZANDO LA INTERCULTURALIDAD: NUEVAS FORMAS DE DEPENDENCIA ESTATAL Y RESISTENCIA INDÍGENA

Francisca de la Maza¹

Resumen

El artículo aborda la apropiación e institucionalización del concepto de interculturalidad en la política pública en Chile. La interculturalidad se ha instalado en diversos niveles de la acción pública orientada a la población indígena. Su institucionalización se analiza en tres etapas, iniciándose el año 1990, analizando los procesos dependencia estatal y resistencia indígena. En el último periodo se aborda también las tensiones generadas con otras diversidades y con la crisis del sistema político y económico evidenciada en el “Estallido Social” y profundizada por la pandemia COVID-19.

Palabras clave: interculturalidad - pueblos indígenas - Chile

1. Introducción

El concepto de interculturalidad permea las políticas públicas orientadas a los pueblos indígenas en el contexto actual de reconocimiento de derechos indígenas en diversos países de Latinoamérica. La relevancia de este concepto vinculado al reconocimiento de los pueblos indígenas se puede constatar en su incorporación en la constitución plurinacional de Ecuador y Bolivia, en su primer artículo como parte fundamental de este reconocimiento (Constitución de Bolivia y Ecuador).² En Chile, también en algunos sectores forma parte fundamental del

¹ Pontificia Universidad Católica de Chile. fcadelamaza@uc.cl.

² “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país,” (Artículo 1 de la constitución de Bolivia, 2009) y “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada.” (Artículo 1 de la constitución de Ecuador, 2008).

reconocimiento como un proyecto de sociedad donde se incorporan los diferentes colectivos, por ejemplo, lo señalado por la Identidad Territorial *Lafkenche* y la AMCAM, Asociación de Municipios con Alcaldes Mapuche (AMCAM, s.f., Carilao 2006).

Las políticas interculturales constituyen en parte otra etapa de las políticas indigenistas. Como muchos países latinoamericanos, la política indígena o indigenista tuvo como objetivo desde principios del siglo XX y especialmente después de 1940 con el Congreso Indigenista de Paztcuaro la integración planificada de los pueblos indígenas al proyecto nacional de los Estados Nacionales. Cada país definió formas particulares para generar procesos de integración con diversas consecuencias negativas para los pueblos indígenas. Sin embargo, muchos pueblos resistieron estos procesos hasta el día de hoy. En la actualidad, estas políticas se expresan bajo el paraguas del reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos indígenas, sin embargo, igualmente se constatan formas diferentes tanto de dominación como de resistencia indígena.

La institucionalización de la interculturalidad da cuenta de un proceso progresivo de ampliación de este concepto en la política pública, que inicialmente se restringió a las áreas de educación y salud pero que poco a poco fue instalándose en forma más amplia a otros sectores de la institucionalidad pública. En la actualidad, la interculturalidad, en el caso de Chile, es un concepto legitimado, consensuado, aceptado y apropiado para referirse a las políticas orientadas hacia la población indígena.

El artículo analiza tres momentos de la política indígena e intercultural contemporánea, primero, la instalación de la política con el retorno de la democracia en 1990, luego la ampliación de esta política y la transversalización del concepto de interculturalidad en el marco de conceptos como desarrollo, identidad y, finalmente, la interculturalidad institucionalizada y tensionada por el enfoque de derechos luego de la ratificación del Convenio 169 de la OIT. En cada uno de ellos se aborda algunos ejemplos de estas nuevas o reformuladas formas de dominación bajo el concepto de dependencia estatal y también de resistencia indígena bajo el modelo neoliberal chileno. Por último, se incorpora un breve recorrido y análisis de la crisis de este modelo neoliberal expresada en el último año y el desafío de re-mirar las visiones y trascendencia de estas políticas interculturales para la sociedad global.

2. La institucionalización de la interculturalidad: tres momentos de políticas públicas para los pueblos indígenas

Los tres momentos de institucionalización de la interculturalidad se vinculan a un proceso posdictadura que genera políticas focalizadas para la población indígena. Desde 1990 hacia adelante las formas de dominación e integración se expresarán por acciones estatales en diversos ámbitos de la vida cotidiana de la población indígena, considerando también que se acoplarán al modelo neoliberal, generando formas específicas de dependencia estatal y de resistencia indígena.

Como parte del contexto chileno, es importante considerar que Chile no cuenta hasta el día de hoy con reconocimiento constitucional y sólo el año 2008 ratifica el Convenio 169 de la OIT. Junto a esto, cuenta con un modelo económico neoliberal impuesto a la fuerza en la dictadura militar que por unos años se caracterizó como “exitoso”, pero que expresó su mayor crisis en octubre del año 2019 en el llamado “Estallido” o “Revuelta” Social del 18 de octubre de 2019 y desde marzo de 2020 con la pandemia COVID 19. Ambos fenómenos evidenciaron con fuerza la profunda desigualdad de la sociedad chilena, donde uno de los sectores más desfavorecidos son los pueblos indígenas.

La crisis social de octubre de 2019 permitió que Chile iniciara un proceso constituyente, en el cual chilenos y chilenas tendrán que elegir si se continúa o no con la construcción participativa de una nueva constitución, con escaños reservados para los pueblos indígenas, que podría llevar a un Estado Plurinacional.

2.1. Instalación de la política indígena posdictadura

Desde el año 1990, con el retorno a la democracia, se inicia una nueva etapa en la relación Estado chileno y pueblos originarios que busca generar políticas diferenciadas hacia la población indígena. El año 1993 se promulga la Ley Indígena 19.253, la cual marca la pauta para la acción estatal a lo largo del país. Una de las instituciones que va a liderar estas políticas es la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), creada por la Ley Indígena, cuya misión es promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado en favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas.

Esta política inicial se expresa en programas específicos donde se incorpora el concepto de interculturalidad, como el Programa de Salud Intercultural orientado a la población mapuche en La Araucanía en 1992 y el Programa de Educación Intercultural que se inició en una fase piloto en 1996.

Un aspecto importante para entender lo que vendrá más adelante serán tres elementos de la ley indígena: comunidad, calidad y asociación indígena (Ley n° 19.253, 1993). La “comunidad indígena” es una organización social funcional y no responde necesariamente con el territorio tradicional ni con las estructuras tradicionales indígenas de organización territorial y social. Sin embargo, una vez constituida será el potencial beneficiario de los programas estatales. Asimismo, la ley señala que a nivel individual se puede solicitar un “certificado de calidad de indígena” convirtiéndose en sujeto de beneficios estatales. A su vez, para el espacio urbano y para otro tipo de organizaciones, se incorporará la figura de “asociación indígena” correspondiente a una agrupación voluntaria y funcional con algún interés y objetivo común (educacional y cultural, profesional, económico, entre otros).

Estas figuras, reconocidas por el Estado, serán las contrapartes para el acceso a programas, proyectos y diversas acciones y beneficios provenientes de fondos estatales, lo que generará una dinámica de constitución de comunidades, asociaciones y solicitud de calidad indígena muy relevantes en el espacio local (de la Maza 2012). La ley indígena también crea las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) que constituyen espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizan su acción, los cuales deberán considerar criterios como: espacios territoriales ancestrales, alta densidad de población indígena, existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas, homogeneidad ecológica y dependencia de recursos naturales para el equilibrio de esos territorios, tales como manejo de cuencas, ríos, riberas, flora y fauna (Ley Indígena n° 19.253). Actualmente se cuentan con diez ADI a lo largo del país.

Las ADI se configuran como la gran apuesta de la política pública orientada a los indígenas en la cual se debe realizar una mayor inversión de recursos públicos, además de mejorar la coordinación y focalización de parte de las diversas instituciones públicas, por lo que los gobiernos deben realizar un esfuerzo adicional para encauzar las intervenciones estatales en beneficio de

las comunidades indígenas. En algunos territorios, como los del norte, tendrá un funcionamiento más o menos regular con ciertas incidencias en la toma de decisiones. Sin embargo, en otras áreas como las del territorio mapuche, va a tener una fuerte dependencia a recursos externos y será muy difícil su sostenibilidad a través del tiempo.

Un claro ejemplo de este proceso de instalación de la política indígena en este periodo remite a algunos aspectos que sucedieron en la ADI-Budi, que se constituye en 1997 y se ubica en el sector costero de la región de la Araucanía. Este sector corresponde a parte del territorio mapuche *lafkenche*,³ con una población mayoritariamente mapuche y con altos números de pobreza, lugar donde se han focalizado diversas iniciativas públicas y privadas (de la Maza y Bolomey 2020). En este periodo todavía tendrán un rol relevante las ONGs y la cooperación internacional, que había sido importante durante la dictadura.

A partir de un Convenio establecido entre el gobierno regional de la Araucanía y la Cooperación Alemana GTZ en 1998 (Decreto 448 1998), se implementa en el ADI-BUDI un Proyecto de Gestión Ambiental Regional (Proyecto GAR) en forma piloto entre los años 1999 y 2006. Esta acción será muy relevante pues incorpora en su planificación la visión organizacional mapuche del territorio. Entre los elementos que fundamentan esta propuesta están la distribución por espacios de significación cultural-religiosa, relaciones de parentesco y políticas internas. Considerando estas características, se reestructura el *Ayllarewe* con 7 *rewe*,⁴ que será representada por los *werkenes*⁵ y organizará a política pública local considerando esta organización territorial mapuche. Los *werkenes* constituirían el Consejo de Werkenes, que será la contraparte indígena del proyecto y del ADI-Budi (Caniguan 2016, 2019). Es importante relevar que la contraparte va a ir más allá de las definidas en ley indígena (comunidad y asociación indígena) y que logra ser validada tanto por las organizaciones indígenas como por las instituciones estatales.

Proyectos como el GAR y otros de cooperación internacional que venían desarrollándose desde la dictadura, constituyeron una instancia de formación y capacitación para los representantes y

³ Así se denomina al territorio de la costa del Wallmapu, la "gente" de la costa.

⁴ *Ayllarewe* corresponde a la organización sociopolítica y territorial mapuche, que se compone de 9 *rewe*. El *rewe* es una unidad menor que vincula a familias por el parentesco y por la comunidad ritual.

⁵ Mensajero y suele ser portavoz de comunidad.

actores de los territorios, tanto funcionarios y agentes privados como los líderes y dirigentes indígenas que se involucraron en estos procesos. Contar con fondos directos para generar procesos de diagnóstico y acciones participativas fueron muy importantes en este periodo, pero con una fuerte dependencia de estos recursos. Al no contar con continuidad, ni con institucionalización estatal, quedaron solo como proyectos pilotos, pero que tuvieron también impacto en el quehacer político local y de las organizaciones indígenas para los años siguientes.

A su vez, en este periodo, organizaciones indígenas y sus reivindicaciones tuvieron una importante visibilidad, en un contexto latinoamericano de fortalecimiento de redes y demandas indígenas transversales a los países. En Chile, se evidenciaron los conflictos de tierra tanto por las organizaciones indígenas, especialmente mapuche, sumado a diversos estudios sobre la situación de la propiedad de la tierra indígena, que mostraron problemas estructurales fruto de años de políticas desiguales, como fueron la pérdida de territorios, la privatización del agua y el deterioro ambiental.⁶ La nueva institucionalidad indígena, incluso hasta el día de hoy, sólo podrá abordar parcialmente la pérdida de tierra, los conflictos y su deterioro, siendo uno de los fundamentos de reivindicación territorial indígena actual.

Los programas que se implementaron generaron una innovación momentánea y parcial de las acciones estatales con pertinencia a la realidad local, aunque eran gestadas a nivel central-nacional, con una estructura y burocracia muy rígida. Las prácticas estatales lograron cierta flexibilización en aquellos momentos donde se contaba con recursos externos que los incentivaban, como ocurrió con la GTZ, pero al finalizar estos se acababa. La dependencia estatal se fue construyendo a partir de la dependencia de fondos externos y del rol de funcionarios o agentes no públicos que tuvieron un rol innovador en el accionar público. A su vez, el municipio empezó a adquirir fuerza como espacio local de contención y de transformación local. Mientras, las formas de resistencia local se expresaron por el acceso a espacios de toma de decisión por medio

⁶ El Registro Público de Tierras Indígenas a cargo de CONADI mantiene un catastro actualizado de consulta permanente para beneficiarios indígenas y para personas naturales externas, permitiendo dimensionar el territorio indígena para asumir la ejecución de programas y proyectos, además de focalizar recursos de inversión pública y subsidios hacia la población indígena a lo largo del país. También considerar la Colección “La Propiedad Indígena en Chile” realizada por la CONADI, la Agencia de Cooperación Internacional y la Agencia Española de Cooperación Internacional, que contó con una serie de libros que daba cuenta de la situación de la propiedad indígena a lo largo del país.

de la participación y en especial en lo local, y en la postulación y elección de alcaldes indígenas (Caniguan 2015, 2019, Espinoza 2017, 2018).

Las políticas indígenas se formularon desde un nivel central tomando como principal referencia el pueblo mapuche debido al llamado conflicto mapuche y a contener la mayor población indígena del país. La Dirección Nacional de la CONADI se ubicó en Temuco, la capital de la Región de la Araucanía. A pesar de ser una política centralista, cada región y territorio indígena fue incorporando su impronta a partir del relevante rol que ocuparon funcionarios indígenas (de la Maza et al. 2018). A esto se suma la agudización del conflicto mapuche, vinculado a la reivindicación territorial y a la presencia de empresas extractivistas en su territorio, que marcó un hito en 1999 con el incendio de tres camiones madereros en Lumaco, localidad al norte de la Región de la Araucanía (Pairicán 2014).

2.2. Ampliación de la política indígena con identidad

Este segundo momento de la interculturalización de la política, se caracteriza por la instalación de un programa con impacto nacional dirigido a las comunidades indígenas, que va a ampliar el uso del concepto de interculturalidad a varias dependencias públicas. Esto significa un aumento de los funcionarios que trabajarán, así como de recursos y radio de acción de esta política indígena.

Este programa es el Programa Orígenes -Programa de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas- creado en septiembre del 2001 con financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo y aportes del gobierno chileno y que duró hasta el 2012. Este fue ejecutado en una modalidad multifase cuyo propósito fue apoyar iniciativas bajo el marco del desarrollo con identidad, que buscaba mejorar las condiciones de las comunidades indígenas del país, incorporando su pertenencia cultural y participación (MIDEPLAN 2004, 2010).

Una de sus acciones fue transversalizar la interculturalidad en diversos ámbitos del quehacer estatal, fortaleciendo los programas de educación y salud existentes, y también teniendo un impacto en otras áreas e instituciones públicas vinculadas al desarrollo rural,

vivienda, mujer, entre otros. Esta transversalización del concepto va a reemplazar la política indígena, aunque su utilización será restringida solo a la población indígena, sin considerar un impacto al resto de la población no indígena.

Su forma de operar va a marcar el periodo actual, orientado a generar mayores recursos y acciones específicas para los pueblos indígenas, con una mirada más amplia y sectorial, y con espacio para participación y toma de decisiones para organizaciones indígenas con mecanismos específicos (por ejemplo: las mesas de participación) y con mayor cantidad de funcionarios indígenas liderando estas acciones. Por otro lado, las organizaciones indígenas participan en este proceso por medio de negociaciones y acuerdos, pero también algunas con fuertes demandas y acciones reivindicativas, especialmente vinculadas a situaciones de conflictos de tierra y agua, presencia de industrias extractivas y demandas de revitalización cultural. El Programa Orígenes devela las dificultades que se generan entre las políticas centralistas y la realidad local, ya que su definición e implementación al inicio, especialmente en primera fase, no consideró las formas organizacionales de las comunidades indígenas ni las necesidades socioeconómicas, lo cual generó muchos problemas, que luego en la segunda fase se intentaron remediar en parte (de la Maza y Bolomey 2020).

Diversos problemas en esta primera fase, que venían arrastrados desde la discusión de la ley indígena, se expresaron con fuerza en este periodo, como: exceso y falsas expectativas de la llegada de recursos por discursos oportunistas de representantes del gobierno, el desconocimiento del funcionamiento de parte de los gestores y gobierno en general de las comunidades y organizaciones indígenas, el exceso de burocratización de la bajada de recursos, la dificultad de una planificación con participación indígena y la pertinencia de los proyectos y la utilización política del programa por medio de relaciones clientelares. Cabe agregar que muchos de estos problemas se intentaron mejorar en la segunda fase del programa.

El programa Orígenes involucra diversas instituciones del Estado, algunas que por primera vez debían integrar elementos como interculturalidad o focalización en los pueblos indígenas. Esto fue un cambio paradigmático que no fue fácil en muchas instituciones sin experiencia, especialmente en funcionarios que no creían o desconocían el tema de la interculturalidad y la focalización en población o usuarios indígenas. Esto es claro, por ejemplo, en los

funcionarios de INDAP-Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario que focaliza en los “productores”, enfatizando que todos son productores por lo cual hay que trabajar con ellos por igual. Por lo tanto, diferenciarlos como productores indígenas fue un gran desafío, pues deben internalizar que el apoyo en la técnica de mejora de la producción agropecuaria debe considerar su pertinencia cultural.

Orígenes fue un aprendizaje para las instituciones públicas y para las comunidades. El desarrollo con identidad fue mucho más difícil de lo previsto y más lento en instaurarse. Los recursos que dispuso el programa se distribuyeron en las instituciones públicas, que los llevaron a la práctica a través de proyectos en “comunidades indígenas.” Los beneficiarios recibieron fondos específicos para mejorar sus condiciones productivas, organizacionales, de salud y educación, en las que debían cotizar y seguir una burocracia de compras y rendición de cuentas nueva para las comunidades. En este trámite de transferencia para las comunidades indígenas beneficiadas aparecen los agentes intermediados, que son contratados por Orígenes, como son las consultoras, los promotores y los técnicos de las instituciones.

Entre las acciones destacan por ejemplo en el área productiva la entrega de semillas certificadas, vaquillas, ovejas, cercos, alambre y galpones. Otra acción relevante fue la construcción y equipamiento de sedes comunitarias, con espacios de reunión de la organización, que bajo Orígenes privilegió un diseño pertinente, algo que también potenció problemas internos en las comunidades en temas como la sesión del lugar donde se construía. También se aportó en aumentar el número de escuelas que se incorporaron a programas de educación intercultural y lo mismo ocurrió en salud. El apoyo financiero y práctico de estas acciones sin duda tuvo un impacto comunitario más integral, sin embargo, los otros recursos fueron más bien orientados a los usuarios y sus familias, fortaleciendo una lógica de asistencialismo fuerte que privilegió el acceso individual más que territorial (de la Maza y Bolomey 2019).

Las consultoras desplazaron en parte a las ONGs a partir de los años 2000. Estas serán las ejecutoras de la acción estatal pues recibirán los recursos directos, siendo responsables de la bajada de recursos. Las comunidades en la práctica no verán reflejados los recursos del programa, sino más bien estos se consumirán en los diferentes niveles del programa como el pago a técnicos,

capacitaciones, consultoras, estudios y diagnósticos. Junto a esto, existe una percepción de que no existía un análisis previo de la acción de mejora de un proyecto, por ejemplo, de la pertinencia y sostenibilidad económica, cultural o social, sino más bien lo que importaba era ejecutar los recursos y tampoco se realizaba seguimiento ni supervisión, sino más bien se focalizaba en la pronta ejecución presupuestaria de los recursos (de la Maza y Bolomey 2020).

Las “comunidades indígenas” y “asociaciones indígenas”, reconocidas por la CONADI, serán las contrapartes locales, en donde los presidentes de dichas organizaciones son los que actuaron como los interlocutores frente a Orígenes. Las reuniones en las diversas sedes comunitarias fueron esenciales para la coordinación territorial y la toma de decisiones, pero también fueron los espacios donde se realizaron los reclamos respecto al funcionamiento del programa. Este tipo de acciones fortaleció el rol de algunos liderazgos indígenas, generando también disputas al interior de los territorios. La disputa por el acceso a recursos también originó conflictos al interior de las comunidades, debido a que no todos los habitantes de un territorio eran beneficiarios del programa, la forma de distribución y la lentitud en que bajaban los recursos, así como los manejos políticos de algunos funcionarios y usuarios, entre otros aspectos, fomentaban los conflictos internos.

Los funcionarios indígenas y no indígenas que participan en este programa van a fortalecer sus capacidades mediadoras entre el gobierno y las comunidades indígenas, especializándose a medida que han participado en los programas y proyectos. Esto permite legitimar nuevas políticas y acciones públicas en el territorio y asegurar menor resistencia o generar mejores condiciones para su implementación y aceptación por parte de los beneficiarios. Es así que la dependencia estatal se expresa en varios planos, que podemos sintetizar como: dependencia de recursos externos, relaciones asistencialistas con los funcionarios y la excesiva burocratización en los procedimientos en la implementación de proyecto.

Por otro lado, la importante cantidad de recursos destinados para las comunidades indígenas pretendió controlar el conflicto, especialmente mapuche, que se había agudizado a partir de los hechos de Lumaco en 1999 con una militarización del territorio y represión en los territorios reivindicados. Pero, por otro lado, el

espacio local también permitió fortalecer la incidencia de líderes políticos indígenas para intervenir e incorporar las improntas locales en la toma de decisiones. Al igual que algunos funcionarios indígenas, dichos líderes también fueron claves en estos procesos de resistencia e incorporación de formas indígenas en la política pública más local (de la Maza 2017).

2.3. Interculturalización de la política para pueblos indígenas

Tal como señalamos, el Programa Orígenes generó iniciativas de acciones públicas para la población indígena que fueron institucionalizándose en diversas áreas del quehacer público. Esto significó la incorporación paulatina en programas focalizados con presupuestos anuales y funcionarios específicos a nivel nacional y con bajadas a lo territorial. A esta base de política pública, se va a incorporar con mayor fuerza un discurso vinculado a los derechos indígenas y a la necesidad de generar procesos de consulta y participación indígena en la institucionalidad pública a partir de la ratificación en 2008 del Convenio 169 de la OIT y la ratificación en 2007 de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

En este periodo poco a poco la interculturalidad va a formar parte de las instancias nacionales, incorporando y tensionando la política pública con el enfoque de derechos. A esto también se suman las demandas y reivindicaciones de organizaciones indígenas a lo largo del país, especialmente del pueblo mapuche. La política intercultural o política indígena incorpora el tema de derechos indígenas, consulta y participación altamente demandadas por los pueblos indígenas. Esta discusión va a permear la política pública desde el 2010 para adelante, aunque sin muchos resultados y más bien bajo un proceso de disputa sobre la forma que deben implementarse estos procesos de reconocimiento y respeto por los derechos indígenas. Podemos mencionar algunos cambios a nivel nacional y otros a nivel local, que incorporan la interculturalidad.

Uno de los programas interesantes para analizar los cambios en este periodo es el Programa de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI) del Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP). El PDTI busca impulsar un desarrollo productivo con pertinencia cultural exclusivo para usuarios indígenas. Este se inicia de manera piloto en el año 2009 y progresivamente se ha instalado en diversas partes

del país, manifestándose como una continuidad al trabajo realizado en el marco del Programa Orígenes y los desafíos que esto generaba para sus funcionarios, planteado previamente. El PDTI toma como modelo otro programa existente, llamado PRODESAL, que consiste, en términos generales, en formación y asistencia técnica en el desarrollo productivo para pequeños agricultores, ejecutado generalmente con el municipio (de la Maza 2012b).

El año 2016, INDAP genera una norma para el PDTI, donde se instruye incorporar la pertinencia cultural en el desarrollo productivo, el cual debe definirse bajo un proceso participativo con los productores y debe basarse en el Convenio 169 de la OIT (Resolución Exenta n° 173.213, 2016). Además, se generan modificaciones en su implementación territorial con el fin de hacerlas más pertinentes.

Otra área relevante es en educación: el Ministerio de Educación creó el programa de Educación Intercultural Bilingüe el año 1996. Sin embargo, este programa tendrá una acción limitada solo a algunas escuelas. En este contexto, con el fin de transversalizar la educación intercultural, en el año 2014 se crea la Secretaría de Educación Intercultural Indígena (SEII), dando un rango mayor a esta acción gubernamental (de la Maza y Bolomey 2019). Así durante el segundo gobierno de Bachelet, se van a implementar Oficinas de Asuntos o Pueblos Indígenas a nivel de Ministerios, quienes van a abordar el tema indígena en estas reparticiones de manera transversal. Por otro lado, son relevantes los procesos de consulta para la creación de Nuevos Ministerios, el de Pueblos Indígenas (que aún no se ha creado, cuyo proyecto está en el parlamento detenido) y el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio (De Cea y Peralta 2018).

A nivel de espacio local, la interculturalidad o el abordaje de los temas indígenas va a instalarse como un elemento importante para la pertinencia de las acciones locales y de la atención a los ciudadanos. Diversos municipios generarán programas para abordar los temas indígenas y de interculturalidad según las características propias de cada territorio. Esto se expresará en oficinas y programas de asuntos indígenas e interculturales creados y financiados por los municipios, cuyos funcionarios en la mayoría de los casos serán indígenas (de la Maza, 2017). Por otro lado, la elección de alcaldes mapuches desde el 2000 ha sido relevante para incorporar un sello

indígena y transversalizar lo indígena e intercultural en el municipio (Caniguan 2015, Espinoza 2017, 2018).

Las acciones estatales para los pueblos indígenas, que ya no solo se expresan en la política emanada de la CONADI sino de diferentes instituciones estatales, privilegian al usuario individual y su familia, mientras las organizaciones mayores funcionan como “control social” de los programas (como son las mesas de participación incorporadas en varios programas). Las acciones estatales para los indígenas, en muchos casos, se llamarán interculturales; se implementan sectorialmente y generan espacios de participación de los “usuarios” indígenas con un nivel de decisión limitado. El abordaje político de los conflictos históricos y estructurales de los pueblos indígenas y el Estado queda pendiente. Se ha instalado una lógica de generar más recursos y programas y de espacios de participación en caso de agudización de los conflictos, pero sin una acción política profunda. Esto ha tenido un impacto aparente en las demandas políticas indígenas, como autonomía y libre determinación, pues se externalizan demandas asociadas a más recursos, más programas y mejores funcionarios que los apliquen. Incluso algunas políticas del ámbito económico han incorporado el concepto de emprendedor indígena, como se expresa en el área de turismo, mientras otras promueven acciones culturalistas, reforzado por una acción política neoliberal.

La dependencia estatal fortalecida y transformada por décadas genera una práctica de relación entre comunidades u organizaciones indígenas e instituciones del Estado de esperar la ayuda o el apoyo. A esto también se suma la visión de deuda: deuda por ser pobres y deuda por ser indígenas, por lo cual el Estado debe hacerse cargo y remediar, coartando las propias capacidades y acciones locales de sus habitantes, como lo hicieron por siglos (de la Maza y Bolomey 2020).

Sin embargo, a pesar de esta fuerte dependencia estatal, en el espacio local se expresan formas de resistencia que han generado transformaciones importantes. Por ejemplo, el rol de alcaldes, concejales y funcionarios indígenas ha permitido incorporar en el espacio local los protocolos indígenas e incluso el reconocimiento de autoridades tradicionales. Por otro lado, las acciones de la política intercultural-indígena han fomentado la revitalización de la cultura ancestral indígena, como por ejemplo en el turismo indígena, que ha permitido fortalecer la identidad territorial o los programas de

educación intercultural y el rol de líderes indígenas respecto a los procesos de revitalización de las lenguas indígenas.

La interculturalidad como concepto en la política pública se ha instalado y orientado a la población indígena. Sin embargo, entra en tensión cuando este concepto incorpora otras diversidades. Por ejemplo, en un taller para funcionarios de Salud en una ciudad del sur de Chile, se generó tensión al incorporar a funcionarios provenientes del programa de salud indígena con el de salud migrante. Los funcionarios de salud indígena enfatizaban que la interculturalidad era para ellos, mientras la multiculturalidad era para los migrantes. Así mismo, en el norte de Chile, organizaciones afrodescendientes lideraron su demanda por su reconocimiento como afrochilenos, con una importante incidencia pública en el norte y a nivel nacional, logrando el reconocimiento legal en 2019 (Ley n° 21.151, 2019). Este proceso no ha estado libre de disputas con los pueblos indígenas del norte que se expresaron en los procesos de consulta del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, como en otros. El concepto de interculturalidad, a pesar de su institucionalización, continúa siendo limitado, tanto por las instituciones públicas y organizaciones indígenas. Sin embargo, es un espacio de lucha alcanzado, por lo cual su apertura a un concepto más político y abierto hacia otras diversidades aún es inconclusa.

3. Políticas interculturales y la crisis del modelo

Como hemos visto, las políticas interculturales han sido funcionales al modelo neoliberal al privilegiar acciones individuales sobre las colectivas y a generar políticas con foco asistencialistas de índole económico y culturalista sobre las políticas. A esto se suma la privatización de los recursos naturales sobre los derechos indígenas, y la instalación de empresas extractivistas en los territorios indígenas, que evidencian los privilegios del modelo.

La crisis nacional emergida en Santiago el 18 de octubre de 2019 demostró la capacidad de movilización de la ciudadanía por medio de una protesta social muy relevante, integrativa, amplia y diversa, que cuestiona el modelo político y económico. El 18 de octubre, a partir de un alza en la tarifa del metro de Santiago, se genera una evasión masiva liderada por estudiantes secundarios que desencadenará en el estallido social, con la afectación de diversas

estaciones de metro, generando como respuesta del gobierno y del presidente Piñera la invocación de la Ley de Seguridad del Estado y toque de queda, rememorando los duros tiempos de la dictadura. Las demandas aluden al alto costo de la vida, mejora de pensiones, salud, educación, entre otras, difundiéndose la necesidad de una nueva constitución como punto de partida.

El modelo económico neoliberal chileno ha quedado en evidencia como un modelo que ha privilegiado a sólo a algunos sectores de la sociedad chilena y que profundizó las desigualdades económicas y sociales del país. Los sectores menos privilegiados han sufrido los embates de esta desigualdad, expresada en diversos aspectos de su vida cotidiana como son las pensiones, el acceso y calidad a salud y educación entre otros. El modelo económico ha incentivado el acceso a créditos de consumo lo que ha generado una sociedad altamente endeudada, muy dependiente de subsidios y que se pensaba con baja capacidad de movilización. Los sectores más desfavorecidos, entre ellos los pueblos indígenas, han sido los más afectados por este modelo. Por ejemplo, como se evidencia en la región de la Araucanía que tiene los peores indicadores socioeconómicos del país, un índice de 28,5 de pobreza multidimensional, respecto al 20,7 a nivel nacional (CASEN 2017) es uno de los territorios que concentra mayor población mapuche (32,83 %), luego de la región Metropolitana (Censo 2017).

En el contexto del estallido se constan miles de denuncias por el abuso de la fuerza por parte de carabineros y militares en las manifestaciones, detenciones ilegales, atropellos por vehículos policiales y militares, uso de perdigones, gas pimienta y bombas lacrimógenas, en ocasiones lanzadas directamente a manifestantes. Dentro de las constantes manifestaciones se levantó con fuerza la bandera mapuche la *wenufoye*, el uso de mapudungun en los rayados de la calle (Loncon y Villena 2019) y como demandas de la nueva constitución comenzó a escucharse con fuerza e instalarse el concepto de plurinacionalidad (Pairican 2019). Mientras en el territorio del sur, organizaciones indígenas se reúnen en diversos *trawun*⁷ y mantienen una participación activa en las marchas y acciones de protesta local.

El 15 de noviembre de 2019 se firma el “Acuerdo por la Paz Social y Nueva Constitución” entre el gobierno y el congreso,

⁷ Reunión, conversación para asuntos políticos y de otro orden, también para la toma de decisiones colectivas.

convocando a un plebiscito nacional en abril de 2020, reprogramado por la pandemia para el 25 de octubre, para votación sobre una nueva constitución y sus mecanismos de redacción. El estallido social finalmente puso sobre la mesa la urgencia de tener una nueva constitución, ya que la vigente de 1980 fue diseñada en la dictadura militar, sin participación ciudadana y avalando el modelo neoliberal impuesto por Pinochet.

Como parte de la movilización social se ha puesto sobre la discusión la incorporación de escaños reservados para los pueblos indígenas y se discute el reconocimiento de los pueblos originarios con una aparente importante aceptación de la población en general. Esto se observa en el estudio de opinión pública realizado por el CIIR, en el cual un 49 % señala estar de acuerdo con declarar a Chile como un Estado Multicultural y un 17 % de acuerdo con declarar a Chile como un Estado Plurinacional (CIIR 2020).

Otro aspecto que ha potenciado la visibilidad de la desigualdad es la pandemia. Chile confirma su primer caso de COVID-19 el 3 de marzo de 2020, convirtiéndose en el cuarto país de América del Sur en confirmar la presencia del virus (AChM 2020). El 18 de marzo de 2020, el presidente Piñera declara Estado de Excepción Constitucional por catástrofe y el Ministerio de Salud decreta alerta sanitaria por el periodo de un año, centralizando las medidas de promoción, protección y recuperación de la salud y de rehabilitación, siendo el encargado de velar por la efectiva coordinación de las redes asistenciales. Se decretan medidas de distanciamiento social, higiene, aislamiento y cuarentena para ciertos lugares según número de contagios y se generan diversas medidas económicas para abordar el fuerte impacto a los grupos sociales más desposeídos económica y laboralmente.

Las tardías e insuficientes medidas del gobierno en materia sanitaria y económica, agudizan la crisis económica y social que ya venía con el estallido. Se generan ollas comunes en los distintos territorios y entrega de alimentos en barrios vulnerables, donde los gobiernos locales han tomado gran protagonismo, solicitando el cierre de colegios, cuarentenas y barreras sanitarias. El hambre provoca protestas sociales en barrios vulnerables.

Los pueblos indígenas se presentan como uno de los sectores más vulnerables y de riesgo para afrontar la pandemia debido a los determinantes sociales y estructurales originados a partir de su despojo territorial y cultural, y por sus indicadores socioeconómicos.

Es por esto que funcionarios indígenas municipales, en ausencia de información y recursos, han actuado en sus contextos locales para hacer frente al contagio mediante la promoción de acciones pertinentes y efectivas para población indígena, en contextos de desarrollo de políticas poco efectivas, centralistas y orientadas a sectores urbanos, que no se condicen con la realidad rural. De la misma forma, las comunidades han instaurado medidas auto-gestionadas de protección y cuidado, como la instalación de barreras sanitarias, aislamiento social voluntario y entrega de alimentos (Caniguan y de la Maza 2020). Estas medidas autónomas han llevado a la suspensión de la celebración de festividades y actividades tradicionales, cambios en la forma de realizar funerales, restricción de reuniones y ferias de productos alimenticios y artesanales, cierre momentáneo de emprendimientos turísticos indígenas, así como dificultades en la comercialización de productos y dificultades de abastecimiento, que complican el sostenimiento económico y hacen referencia a afectaciones psicológicas como incertidumbre y angustia (CIIR 2020b).

Aún en periodo de pandemia se han mantenido acciones de persecución política hacia pueblos indígenas, particularmente mapuche, como el desalojo del lof adkintue en Lonquimay. Pese a que se han generado medidas específicas para personas privadas de libertad con la finalidad de descongestionar las cárceles, como la ley de Indulto General Conmutativo domiciliario, dirigida principalmente a mayores de 75 años, mujeres embarazadas, personas con reclusión nocturna, entre otros, a quienes se les conmuta la pena de privación de libertad por arresto domiciliario (Prensa Presidencia 2020), medida que ha beneficiado a más un tercio de los reclusos del país entre marzo y mayo de 2020 (24 horas TVN 2020) éstas no han sido aplicadas a los presos mapuche que se encuentran en diversas cárceles de la Región de la Araucanía y Bío Bío.

Es por esto que un grupo de 9 presos, entre ellos el machi Celestino Córdova condenado a 18 años de cárcel por la muerte del matrimonio Luchsinger Mackay, inician una huelga de hambre, apuntando al deber del Estado del cumplimiento del Convenio 169 de la OIT que señala en sus artículos 9 y 10 la importancia de acogerse a métodos tradicionales de los pueblos para la represión de los delitos por sus miembros, que las sanciones penales deberán tener en cuenta las características económicas, sociales y culturales

y que deberá preferirse tipos de sanción distintos del encarcelamiento (OIT 1989).

Esto lleva a que el lunes 27 de julio de 2020 alrededor de treinta comuneros, entre mujeres, jóvenes y niños mapuche, toman la Municipalidad de Curacautín como una forma de poner presión, resultado de una decisión tomada en conjunto y en coordinación con comunidades de otros municipios de la zona también tomados, como Ercilla, Collipulli, Victoria y Traiguén. La finalidad era presionar al gobierno para que permitiera que los presos políticos mapuche de la Cárcel de Angol, que llevaban hasta ese momento 85 días en huelga de hambre, cumplieran sus penas temporalmente en sus hogares considerando el contexto de pandemia, constatado en el deteriorado estado de salud del Machi Celestino Córdova. Un grupo de civiles organizados, por medio de cadenas de whatsapp se organizaron para desalojar el municipio. La noche del sábado 1 de agosto, unos 20-30 vecinos se dirigieron a sacar a los comuneros con piedras, palos y fierros, cantando consignas racistas como “el que no salta es mapuche”. Esto desencadenó acciones también en los otros municipios tomados. Este hecho de Curacautín impulsó diversas manifestaciones en redes sociales y convocatorias contra el racismo en el Wallmapu, por el uso de la fuerza por parte de civiles, y por la expresión pública de dichos racistas contra los mapuche.

Tanto el “estallido social”, la pandemia y los sucesos de Curacautín muestran que las políticas indígenas e interculturales han aportado a profundizar un modelo de dependencia estatal, expresado en formas asistencialistas y dependencia de recursos con foco en superar la pobreza, sin permear al resto de la sociedad no indígena ni las relaciones estructurales. Las políticas no han abordado las causas de fondo vinculadas al control territorial indígena y formas de autonomía política, claves en la demanda actual indígena. Sin bien se pueden constatar avances y mayores espacios de incidencia indígena, son insuficientes para hacer frente a un contexto de fuertes demandas indígenas. Ya son 30 años de política indígena que no ha permitido disminuir la desigualdad sino más bien la ha profundizado. La crisis social y sanitaria de Chile muestra la urgencia de modificaciones profundas al modelo económico y democrático imperante.

4. Conclusiones

Como se ha podido observar a lo largo del artículo, el concepto de interculturalidad se ha incorporado progresivamente en la política pública chilena como política asociada a los pueblos indígenas. En este sentido, su uso es limitado y no incide en las relaciones de poder ni estructurales de la sociedad. Asimismo, su legitimidad e institucionalización como política para el pueblo indígena se ve tensionada con la incorporación de otras diversidades como son los afrodescendientes y los migrantes.

La dominación histórica de las relaciones Estado, sociedad chilena y pueblos indígenas toman nuevas formas de expresión en un contexto de reconocimiento de derechos indígenas. Sus formas se expresan en parte como dependencia estatal más sutiles y soterradas, asociadas a la disposición y manejo de recursos por medio de proyectos y programas, a una acción más individual y familiar que colectiva y como una forma de controlar el conflicto bajo un modelo neoliberal que privilegia la presencia de empresas extractivistas en los territorios indígenas.

El concepto de emprendedor indígena, como parte de las políticas de desarrollo indígena, se instala en forma transversal en la política. También se puede observar como la CONADI, que en el primer y segundo periodo son fundamentales en la política indígena intercultural, en el tercer periodo pierde presencia y las políticas focalizadas en los pueblos indígenas son apropiadas por las otras instituciones públicas. A este proceso es el que llamamos institucionalización de la interculturalidad en la política pública.

Por último, como se ha podido constatar en escenarios de crisis, la desigualdad profunda del modelo económico chileno se evidencia con fuerza en los sectores más afectados, entre ellos los pueblos indígenas. Por un lado, la invisibilización en tiempos de crisis para la atención y medidas específicas para un sector de la población, avalado con derechos diferenciados, es alarmante y muestra el impacto limitado de las acciones públicas y de las políticas interculturales. Esto también incluye a otros sectores, como los habitantes rurales, en el caso de pequeños agricultores y los migrantes que han llegado a Chile por problemas económicos.

Por último, es importante enfatizar, para cerrar este artículo, que estos escenarios de crisis deben llevarnos a cambiar las lecturas de estos procesos, con una mirada más crítica y profunda, que permita

generar propuestas y acciones más efectivas. Esto implica ampliar el rol de las ciencias sociales hacia una mirada activa en pos de una democracia más profunda y de la valoración de la diversidad en todas sus expresiones vinculadas a derechos y espacios de poder más equitativos.

Agradecimientos

Este artículo se realiza en el marco del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR ANID-FONDAP-15110006 y del ANID-FONDECYT n° 1170236.

Corpus documental

AChM

2020 Respuesta política e institucional de Chile al COVID-19. Asociación Chilena de Municipalidades. <https://achm.cl/respuesta-politica-e-institucional-de-chile-al-covid-19/>.

AMCAM

(s.f.) Misión (Kiñe rupu). Visión (Taiñ pewmayen). Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche. <https://www.amcam.cl/blank-hqgu6>.

CASEN

2017 <http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/encuesta-casen-2017>

Censo

2017 <https://www.censo2017.cl/>

CIIR

2020 Estudio de opinión pública: pueblos originarios y nueva constitución. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR. Santiago de Chile.

2020b Los efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia Covid-19 y del aislamiento social, preventivo y obligatorio en los Pueblos Indígenas y Afrodescendiente en Chile. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR, Unidad de Políticas Públicas-UPP. Santiago de Chile.

Decreto 448

1998 Promulga el Acuerdo con Alemania sobre el Proyecto “Gestión Ambiental Regional en la IX Región”. Ministerio de Relaciones Exteriores. 2 de junio de 1998. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar/imprimir?idNorma=99552&idVersion=1998-06-02.>

Ley n° 19.253

1993 Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Santiago, Ministerio de Planificación y Cooperación. 5 de octubre de 1993.

Ley n° 21.151

2019 Otorga reconocimiento legal al pueblo tribal afrodescendiente chileno. Santiago, Ministerio de Desarrollo Social. 16 de abril de 2019.

MIDEPLAN

2004 Informe Final de Evaluación Programa Orígenes. Santiago, Ministerio de Planificación y Cooperación. https://www.dipres.gob.cl/597/articulos-139541_informe_final.pdf.

2010 Informe Final de Evaluación Programa de Desarrollo Indígena MIDEPLAN-BID – Orígenes Fase II. Santiago: Ministerio de Planificación, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. https://www.dipres.gob.cl/597/articulos-141177_informe_final.pdf.

OIT

1989 Convenio n° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, 27 de Junio de 1989. Organización Internacional del Trabajo.

Prensa Presidencia

2020 Presidente promulga ley de indulto por COVID-19. 16 de abril de 2020. <https://prensa.presidencia.cl/discurso.aspx?id=150261>.

Resolución Exenta n° 173.213

2016 Aprueba Normas Técnicas y Procedimientos Operativos del Programa de Desarrollo Territorial Indígena INDAP-CONADI. 29 de diciembre de 2016. <https://www.indap.gob.cl/docs/default-source/default-document-library/normas-t%C3%A9cnicas-y-procedimientos-operativos-pdti-indap-conadi.pdf?sfvrsn=0>.

TVN 24 horas

2020 Indultos por coronavirus: un tercio de los reclusos del país salieron de la cárcel. 5 de junio de 2020. <https://www.24horas.cl/coronavirus/indultos-por-coronavirus-un-tercio-de-los-reclusos-del-pais-salieron-de-la-carcel--4230603>.

Bibliografía

Caniguan, N.

2015 *Trayectorias políticas: historias de vida de alcaldes Mapuche*. RIL editores. Santiago de Chile.

2016 *Transformaciones del movimiento territorial del BUDI. Del Consejo de Werkenes a la Mesa Territorial Comunal 2000-2012*. Universidad de la Frontera Temuco. Chile.

2019 Movimiento territorial indígena y gobiernos locales. Etnografía de caso en una comuna de La Araucanía, Chile. *Antropologías Del Sur*, 6 (11): 63-78. <https://doi.org/10.25074/rantros.v6i11.1197>

Caniguan, N. y de la Maza, F.

2020 Pueblos indígenas, los invisibilizados de la Pandemia. *CIPER Académico*. https://ciperchile.cl/2020/06/23/pueblos-indigenas-los-invisibilizados-de-la-pandemia/?fbclid=IwAR32_qe26jAzLWY9CguEedhxabi26tyEgd7cRfCnJF7PiDi1nrsq1rkHo2I.

Carilao, I.
2006 Identidad Territorial Lafkenche. Innovación ciudadana.
http://www.innovacionciudadana.cl/wp-content/uploads/casos_documentados/dctos/200912031551410.pdf.

De Cea, M. y Peralta, C.
2018 Consulta indígena en dos sectores del aparato estatal en Chile: Desarrollo Social y Cultura. *Culturales*, 6, e341, pp. 1-35. <https://doi.org/10.22234/recu.20180601.e341>.

de la Maza, F
2012 La noción de “indígena” en las prácticas estatales locales. El caso de tres comunas de la Araucanía, Chile. *Cuadernos de Antropología Social*, 36: 91-117.
2012b Construir el estado en el espacio rural e indígena: un análisis desde la etnografía del estado en la Araucanía, Chile. *Revista RURIS*, 6 (2): 239-266.
2017 State interactions in indigenous and intercultural contexts: Shared life trajectories between the *public employee* and the *user*. *Anthropos*, 112 (2): 455-466.

de la Maza, F. y Bolomey, C.
2019 Mapuche political, educational and linguistic demands and public policy in Chile. *British Journal of Sociology of Education*, 40 (4): 458-474. DOI: 10.1080/01425692.2019.1572493.
2020 Persistence and changes in state dependence in a Mapuche indigenous territory, Chile. *Critique of Anthropology*, 40 (1): 146-168.

de la Maza, F., Bolomey, C. y Ahues D.
2018 Políticas públicas y política indígena desde La Araucanía: el peso del “conflicto” en la construcción de políticas. En *Políticas Indígenas y construcción del Estado desde lo local. Estudios de casos del sur, centro y norte de Chile*, F. de la Maza, M. De Cea y G. Rubilar eds., pp. 37-79. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas. Pehuén. Santiago de Chile

Espinoza, C.
2017 Procesos etnopolíticos en la transición democrática chilena. Gobiernos locales y la vía política mapuche. *Cuadernos de Antropología Social*, 45: 21-36.
2018 El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 13 (3): 355-379.

Loncon, E. y Villena, B.
2019 El mapuzugun en las calles de un Santiago insurrecto. *El Mostrador*, 27 de noviembre de 2019. <https://www.elmostrador.cl/cultura/2019/11/27/el-mapuzugun-en-las-calles-de-un-santiago-insurrecto/>.

Pairican, F.
2014 *Malón. La rebelión del movimiento mapuche. 1990-2013*. Pehuén Editores. Santiago.
2019 Estado plurinacional: el debate mapuche actual. En *CIPER Académico*. 20 de diciembre de 2019. <https://ciperchile.cl/2019/12/20/estado-plurinacional-el-debate-mapuche-actual/>.

Las reivindicaciones sociales de diversos tipos surgidas durante las últimas décadas han transformado a la interculturalidad en un concepto clave desde la cual disputar y gestionar pautas de convivencia colectiva que alberguen heterogeneidades socioculturales consideradas legítimas y merecedoras de políticas diferenciadas.

ISBN 978-987-47768-3-9



9 789874 776839



I I D Y P C A