

Ponencia presentada en las 1eras. Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Mesa: “¿Qué Estado en América Latina? Las derivas posneoliberales: interrogantes teóricos y desafíos prácticos”. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 9 y 10 de mayo de 2013. Publicado en CD-ROM ISSN 2314-3541.

Viejas Luchas, Nuevas Resistencias. El Estado Nación-Las Naciones “Otras”: análisis y reflexión en torno a la emergencia de las luchas indígenas en la norpatagonia argentina.

Suyai Malen García Gualda*

Cehepyc-UNComahue/CONICET

gsuyai@hotmail.com

La Conquista de América, y posterior colonización, en tanto proyecto moderno/colonial, desarticuló los ordenamientos indígenas e impuso, a través del terror étnico y de género, un nuevo orden jerárquico acorde a las exigencias del modo de producción capitalista¹. Así, comenzó un sistemático proceso de racialización que instaló una clasificación social basada en la distinción entre el ‘uno’ (nosotros) blanco, varón, burgués, civilizado y asalariado y el ‘otro’ no blanco, feminizado, salvaje y excluido de las relaciones asalariadas, configurando un estado-nación unicultural impuesto por la fuerza y posteriormente legitimado por regímenes democráticos de fundamento racista.

Desde entonces, la región de América Latina ha sido escenario de un dilatado drama histórico (Argumedo, 2007) en el cual se entremezclan diversos pueblos, identidades, culturas e intereses políticos y económicos. La compleja y enmarañada realidad latinoamericana no hace más que demostrar que la pretendida homogeneidad y unidad cultural, sobre la cual fueron contruidos los Estados Nacionales, ha fracasado.

En las últimas décadas las disputas por el reconocimiento de las diferencias y la existencia de sujetos plurales, ha adquirido beligerancia política y visibilidad epistemológica. Beligerancia política por confrontar las múltiples estructuras de dominación y visibilidad epistemológica

* Licenciada en Ciencia Política y Administración Pública (FCPyS-UNCuyo). Tesista de la Maestría en Género, Sociedad y Políticas (PRIGEPP/FLACSO). Doctoranda en Ciencias Sociales (FCPyS-UNCuyo), Becaria Doctoral de CONICET (Cehepyc-UNComahue/CONICET). Líneas de investigación actuales: “Género y Pueblos Originarios”. Participante de los siguientes proyectos de investigación: “La fuerza de los Hechos y los límites de la Teoría. Categorías, formas y prácticas políticas en América Latina en las últimas décadas” dirigido por la Mgter. Amelia Barreda y co-dirigido por la Lic. Patricia Gorri (FCPyS-UNCu). “Temas y Problemas de la norpatagonia argentina. Disputas y conflictos socio políticos en los veinticinco años de democracia” dirigido por la Dra. Orietta Favaro y co-dirigido por la Mgter. Graciela Luorno (Fa.Hu-UNCu).

1 “[D]e los 80 millones de habitantes 'americanos' que se estima existen a la llegada de los españoles a fines del siglo XV y comienzos del XVI, a mediados de éste sólo quedan 10 [...] Si se quiere tomar un solo caso, México ilustra brutalmente: en un siglo la población autóctona es diezmada, pasando de 25 millones a apenas uno [...] Más allá de cualquier posición, hay una sola palabra para denominar la acción que termina, en tan corto tiempo, con el 90% de la población de un territorio (70 millones de seres humanos): genocidio” (Ansaldi en Argumedo, 2006:145).

porque revelan dimensiones de la realidad que durante siglos han sido invisibilizadas por la cultura dominante (Vargas Valente, 2011: 4).

La insurgencia política y epistémica que llevan a cabo los movimientos socio-políticos ancestrales (Walsh, 2008) promete generar nuevas articulaciones y relaciones entre el Estado y la Sociedad. En este contexto, Argentina ha sido terreno fértil para el (re)surgimiento de movimientos indígenas, que han conseguido posicionarse como actores políticos legítimos y encarnar propuestas que incluyen la reformulación del régimen político, la transformación de los sistemas de representación y el cuestionamiento del Estado y la Democracia.

Por todo lo expuesto, en la presente ponencia abordaremos, como ejemplo de las controversias y tensiones que atraviesan al estado-nación, la experiencia de lucha y resistencia del Pueblo/Nación Mapuce² asentado en la actual provincia de Neuquén.

La “NACIÓN” de espalda: tensiones y disputas en la Argentina del siglo XXI

Para invadirnos, someternos, saquearnos y diezmarnos, los conquistadores europeos se valieron de dos instrumentos, la cruz y la espada, para imponer su doctrina [...] E inventaron el racismo, el criminal concepto de razas ‘superiores’ e ‘inferiores’, sustento ideológico de ese y posteriores genocidios. Ese es el cruel origen del capitalismo

(Declaración de Abya Yala del Caucus Indígena en Aranda, 2012)

Las repúblicas del Abya Yala se formaron con Estados organizados de espaldas y en contra de sus sociedades, lo cual continúa y se ha agravado hoy. [...] Los Estados uninacionales y uniculturales y sus modelos dogmáticos y jerárquicos [...] han fracasado porque desconocen y se imponen a la diversidad de pueblos, culturas, ecosistemas, saberes y espiritualidad del Abya Yala

(Declaración de Los Hijos de la Tierra en Qatzlj, 2008).

El Pueblo Mapuce se constituye como una Nación que abarca diversas identidades regionales, según sea su ubicación dentro del *Meli witrán mapu* (los cuatro puntos de la tierra). Esto significa que el término *Mapuce* hace referencia al conjunto de identidades regionales que comparten una cultura histórica y una misma lengua. Entonces, podemos decir, que el Pueblo/Nación Mapuce conforma una unidad política, lingüística y cultural histórica, con extensión dentro del *Wallmapu* (territorio ancestral) a ambos lados de la Cordillera de Los Andes y del centro al sur de los actuales estados de Argentina y Chile (Odhpi, 2008).

2 En la presente ponencia utilizaremos el término “Mapuce” (igual en plural y singular) de acuerdo al grafemario Ragileo.

Los y las mapuce, en el siglo XVIII, se asentaban sobre un extenso territorio rico en recursos naturales y propicio para el desarrollo de la agricultura y la ganadería, razón por la cual se convirtió en objeto de deseo del incipiente Estado Nacional Argentino. La mal llamada “Conquista del Desierto” iniciada en 1879 y encabezada por el entonces ministro de guerra, Julio Argentino Roca, tuvo como misión expandir las fronteras nacionales “sobre la margen izquierda de los Ríos Negro y Neuquén, previo sometimiento o desalojo de los indios bárbaros de la pampa” (Artículo N° 1, Ley Nacional 947).

A partir de entonces, en esta región del mapa, se estableció un sistema de clasificación social basado en una jerarquía racial y sexual que perdura hasta la actualidad. En palabras de Catherine Walsh, “El uso de ‘raza’ como instrumento de dominación y control es clave, fue ‘impuesto sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa’ (Quijano) y luego asumida por las elites nacionales” (2008: 137). Asimismo, el patrón global inaugurado por la Conquista utilizó las diferencias de género entre las razas para marcar la exclusión del ‘otro’ racial del dominio de la especie humana (Di Pietro, 2013). Al respecto son ilustrativas las palabras del ‘padre constitucional argentino’, Juan Bautista Alberdi: “[...] los indios, es decir, salvajes son diferentes a los europeos, es decir, a nosotros los que hemos nacido en América y hablamos en español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán” (en Ramella, 2004: 136)

Esta fundación configura a los estados modernos como uniculturales y uninacionales. En consecuencia, la historia del Estado Argentino es, asimismo, la historia de una democracia racista que enmascara la verdadera discriminación y dominación cultural (Quijano citado en Perelmuter, 2004: 3) la que se constituye simultáneamente como patriarcal y colonial. No se trata de una configuración socio-política casual, pues dentro de la matriz de pensamiento liberal es el estado el que modela a la nación, lo cual significa que los límites del estado deben coincidir con los de una única nación. Indiscutiblemente, la concreción de esta supuesta coincidencia solo ha sido posible a través de una visión reduccionista, elitista y excluyente de la cultura.

La institucionalización de la ‘violencia de la diferencia’ (Figari, 2008) ha sido, a lo largo de la historia, respaldada por el Constitucionalismo Moderno, lo cual significa que los y las ‘otros’ siempre han sido pensados a la luz de las normas como minorías étnicas y/o especiales (Walsh, 2008). En estos términos, vale aclarar, la ‘norma’ es análoga a ‘hombre, blanco-mestizo y burgués’.

[E]n las Américas fue impuesto [el constitucionalismo moderno] desde arriba; fue una imposición porque, como ustedes saben, aquí, al contrario

del continente africano, la independencia no fue conquistada por las poblaciones nativas sino por los descendientes de los conquistadores (Santos, 2005: 22).

La 'raza' como patrón de poder ha ubicado a los y las indígenas en calidad de 'ciudadanos de segunda' y ha permitido pensar a 'lo nacional' desde un discurso 'mestizo-civilizado', que niega la existencia de la injusticia racial, incluso en ámbitos académicos y progresistas. Por esta razón, no es casual que, en las últimas décadas, se haya agudizado la relación de no correspondencia entre la diversidad de matrices culturales y las instituciones gobernantes –y sus representantes- (Tapia, 2007).

Hace apenas tres años, durante los festejos del 'Bicentenario de la Patria' alrededor de veinte mil indígenas, bajo la consigna "Caminando por la verdad, hacia un estado plurinacional", llegaron a la emblemática Plaza de Mayo, con el fin de romper con las barreras invisibilizadoras y hacer escuchar sus voces. Esta importante movilización, de más de 30 pueblos originarios, no obtuvo respuestas positivas por parte de quienes detentan el poder político. Tristemente, una vez más, fueron negados, ninguneados e incluso tratados como inferiores y bárbaros por aquellos/as que enarbolan la bandera de los Derechos Humanos. Las palabras de la presidenta, Cristina Fernandez de Kirchner, pusieron de manifiesto, en más de una oportunidad, la vigencia de la matriz moderno-colonial de poder:

[Y]o quiero decirles que discriminación y olvido, no son solamente patrimonio o sufrimiento de los pueblos originarios [...]. La historia de la humanidad, desgraciadamente, es una historia también de discriminaciones, de olvidos, de negaciones de identidades y culturas. Y yo creo que tenemos, como argentinos y, en definitiva, como ciudadanos universales, que restañar también esas heridas [...] (en Argentina Indymedia, 2010).

Aquí nos detendremos para abordar rápidamente el alcance y significado de la idea de 'ciudadanos universales' manifiesta en el discurso presidencial. En primer lugar, es menester resaltar que en occidente hay una larga tradición de pensamiento teórico referido a 'lo universal'. Los presupuestos occidentales de universalidad y libertad sostienen la existencia de una naturaleza humana universal, superior al resto de la realidad, en la cual la dignidad del individuo debe ser preservada frente a la sociedad (suma de individuos libres) y el Estado (Panikkar en Santos, 2002: 9). Esta innegable impronta liberal entra en colisión con aquellos seres humanos que pertenecen a sociedades y culturas articuladas en términos de comunidad y no de individuos (Erazun, 2012). En otras palabras, dentro de la matriz epistemológica del

pensamiento liberal subyace una pretensión de universalidad que entra en constante contradicción con aquellas sociedades y pueblos que no se encuadran dentro de sus estándares establecidos (Dávalos, 2006).

El eurocentrismo, en su calidad de eje fundante de la colonialidad del poder, se ha perdido en un universalismo descarnado que disuelve todo lo particular en lo universal. Las palabras de la presidenta demuestran cómo este mito epistemológico de la modernidad (Grosfoguel, 2007) se materializa y opera desde el discurso.

[É]ste es el universalismo que gran parte de las elites criollas blancas latinoamericanas [...] han reproducido en los discursos de 'nación', disolviendo las particularidades africanas e indígenas en el universal abstracto de 'nación', que privilegia la particularidad de la herencia europea de los blancos criollos sobre los demás (Grosfoguel, 2007:72).

Esta lógica de pensamiento, sin duda, también se refleja en el vacío político existente en materia de pueblos originarios en el denominado 'Proyecto Nacional y Popular', vigente en la Argentina actual. En relación a esto y a modo de invitación al debate se nos presentan una serie de interrogantes, tales como: ¿cómo se define 'lo nacional' en el marco de un país pluricultural? ¿Qué entienden los y las gobernantes por 'popular'? ¿Existe 'lugar' para los y las no-blancos dentro de 'lo nacional y popular' en nuestro país? ¿Cuál y cómo es ese 'lugar' que ocupan los y las 'otros'? ¿La 'inclusión social' es una alternativa válida para los pueblos indígenas o una nueva forma incorporación forzosa al modelo occidental?

La situación actual de los pueblos indígenas demuestra cómo a lo largo de la historia se intentó disolver las bases de las nacionalidades originarias a fin de subyugarlas al estado-nación. A pesar de ello, tal como hemos mencionado anteriormente, la sociedad unitaria y consensual no existe, es una ficción construida y reproducida simbólicamente por las estructuras de dominación. Ante esta falacia se opone la existencia de múltiples pueblos y culturas que se expresan como nacionalidades que disputan legitimidad ante el estado moderno (Iturralde Guerrero, 2009).

Los pueblos indígenas, en su mayoría, hace décadas dan batalla por el reconocimiento de su *status* como pueblos y naciones en el marco de la institucionalidad legal vigente. Pues, es esta condición de Pueblos/Nación la que actúa como motor para el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Como explica el abogado quechua De la Cruz:

[E]l reconocimiento de que son pueblos para los indígenas es fundamental y constituye el punto de partida para que se admita que tienen derechos

colectivos. Los indígenas obtenemos nuestra identidad en tanto somos miembros de una comunidad, y nunca de manera aislada, como individuos separados. Así pues, no es que para los indígenas no existan derechos individuales, ni que estos se contrapongan con los derechos colectivos, lo que ocurre es que los derechos y obligaciones individuales derivan de los derechos y obligaciones que tienen por ser miembros de la colectividad (en Walsh, 2002:3).

Ciertamente la lógica de estos pueblos, cuyo principio organizativo es la comunidad, entiende a 'la nación' a partir de una mirada comunitaria que no encuentra sus límites en las fronteras del estado y, asimismo, garantiza la autodeterminación de los pueblos. Razón por la cual las demandas indígenas abogan incansablemente por el reconocimiento de la plurinacionalidad del estado.

La plurinacionalidad parte del reconocimiento de la realidad pluricultural³ de un país en el que conviven poblaciones -naciones y nacionalidades- indígenas, negras, blancas y mestizas. Por este motivo, ésta visión entiende como elemento fundante de la identidad a 'lo cultural' y no a 'lo político'. Ergo, se trata de 'otra' forma de organizar, concebir y administrar el poder, la democracia y la justicia sin romper el carácter unitario del estado (Walsh, 2008). La Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia, en el año 2006, definió al estado plurinacional de la siguiente manera: “[M]odelo de organización político para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien y con una visión solidaria [...]”.

En relación a esto resulta interesante tomar en cuenta las palabras de un *Werken* de la Confederación Mapuce de Neuquén, quien en el año 2010 nos dijo lo siguiente:

“[...] decían que nos queríamos conformar como un estado adentro de otro estado, como una nación aparte. Nosotros en ningún momento en nuestras declaraciones decimos esto, en ningún momento.

– ¿Confunden Nación con Estado, con país?

Exactamente.

– Podemos decir que confunden autonomía con soberanía, ¿no?

3 El término 'pluriculturalidad', según la pensadora Catherine Walsh (2008), refleja la particularidad y realidad de América Latina, donde pueblos originarios y negros han convivido durante siglos con población blanca-mestiza y donde el mestizaje y la mezcla racial han desempeñado un importante rol en la configuración social, política y económica.

Exactamente. Obviamente que se debata está bueno, estamos dispuestos a debatir con quien sea estos conceptos, que por ahí el que no los tiene muy claros se confunde. Es así (silencio). Hay que entender que no toda la sociedad tiene claros los conceptos de autonomía, soberanía, estado, nación, hasta algunos no deben entender qué es eso. Y eso confunde, no nos favorece porque la gente se pone en nuestra contra, por una farsa, porque en realidad nosotros siempre somos claros en cuanto a nuestras demandas. [...] nunca vamos a decir que somos un Estado diferente, estamos dentro del Estado Argentino, ¿Se entiende?” (Fragmento de la entrevista realizada a TN, 2010).

La lucha por la reivindicación identitaria-territorial, necesariamente, conlleva a ciertos debates y discusiones sobre la necesidad de re-fundar al estado y a la democracia, a partir de acuerdos y negociaciones identitarias interculturales. Todavía la interculturalidad se configura como una meta incumplida, a construir, pues se trata de algo más que el mero respeto y tolerancia por las diferencias. La demanda por un estado plurinacional e intercultural, que encarnan los pueblos originarios, alienta procesos de profundas transformaciones estructurales e institucionales que suponen 'otro' modo de vivir y entender las relaciones sociales, políticas y económicas.

En las últimas décadas, en la región de la norpatagonia argentina, se ha alcanzado un elevado nivel de conflictividad producto de problemáticas socio-territoriales que afectan de manera directa a las poblaciones indígenas de la zona. La matriz económica de la Patagonia, basada en el extractivismo, ha obligado a los y las indígenas a emerger del silencio en defensa de sus derechos. En este contexto, los y las mapuce irrumpieron en el escenario político regional como nuevos actores en reclamo por 'otro estado' y 'otra democracia'. Por ello, a continuación nos centraremos en la experiencia concreta de lucha y resistencia en defensa de identidad, territorio y cultura que lleva a cabo el Pueblo/Nación Mapuce en la actual provincia de Neuquén.

“Neuquén: Territorio Mapuce”. El edén del petróleo como espacio de conflicto identitario-territorial

A fines del siglo XVIII los/as mapuce dominaban un amplio territorio que se extendía desde el sur de Mendoza hasta el norte de Chubut y desde la Cordillera de Los Andes hasta el

sudeste de las provincias de La Pampa, Río Negro y Buenos Aires. En la actualidad la mayor concentración demográfica se ubica en la provincia de Neuquén, región norpatagónica argentina. En el año 2001 el total de población mapuce (urbana y rural) era de 70.000 personas, distribuidas en 57 comunidades. Según datos del Censo Nacional del 2001, el 9.8% de la población neuquina se identificó como parte del Pueblo Mapuce, mientras que los datos –provisorios- del Censo Nacional del 2010 estiman que la población indígena (y descendiente/s) suma un total de aproximadamente 45.000 habitantes (Dirección Provincial de Estadísticas y Censos, 2012).

A pesar de esta importante presencia indígena, aún sigue vigente la afamada 'Teoría de la Araucanía' como verdad indiscutible dentro de la academia formal y occidental. A través de esta lectura de los hechos históricos, se logró crear un enemigo externo con el fin de debilitar a los sectores opositores a la política expansionista de Avellaneda y Roca. Actualmente, esta estrategia discursiva continúa siendo eficaz, ya que todavía se coloca a los indígenas en calidad de inmigrantes ilegales dentro de sus propios territorios ancestrales. A modo de ejemplo citamos un fragmento del comunicado de prensa del Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de Neuquén, con motivo del conflicto territorial entre la comunidad Paicil Antriao (en Villa La Angostura) y Manuel Ginóbili, y un fragmento de una nota del periodista Hugo Martínez Viademonte, publicada en el diario Río Negro:

[L]a estrella de la NBA argumenta que la comunidad nunca existió y, citando al cuestionado historiador Rodolfo Casamiquela, sostiene [en su demanda] que los mapuches no son argentinos (sino que son chilenos) (Odhpi, 2012).

[E]n la Patagonia no hay pueblos originarios stricto sensu. No hubo pueblos originarios, como sí hay flora y fauna autóctonas. Los humanos llegaron a la Patagonia desde otros lados. [...] (Martínez Viademonte en Río Negro, 09/09/ 2011).

Este discurso racista, lamentablemente, ha permeado a todo el tejido social. El mito moderno-colonial que presenta a la Argentina como un 'país blanco' aún no ha encontrado su fin, es más todavía sirve de argumento -legal- ante los sucesivos conflictos territoriales que tienen lugar en la provincia. Al respecto el investigador Daniel Corach⁴ afirma que, “[E]n Argentina hay una clara tendencia hacia el amerindio. Aunque haya sectores de la sociedad que se animan a negarlo, principalmente la clase media [...]. Creo que en esa negación, en esa ignorancia,

4 Según investigaciones del autor, el 60% de los argentinos tiene antecedentes indígenas, componentes genéticos amerindios, de los pueblos nativos (Página/12, 10/08/2005).

radica uno de los problemas argentinos. Tenemos, desde el vamos, una visión falsa de nosotros mismos, una visión que la genética desmiente categóricamente” (en Aranda, 2010: 24).

La situación de constante hostigamiento y supuesta ilegalidad en la que se desarrollan las comunidades mapuce dentro de sus territorios, en numerosas ocasiones, pone en tensión a la extensa normativa vigente. Si bien, en las últimas décadas hubo un notorio avance en lo que respecta a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, a nivel provincial, nacional e internacional, lo cierto es que aún perduran prejuicios racistas y discriminatorios al momento de aplicar la ley. Los conflictos territoriales entre los pueblos indígenas, el estado y los privados (empresas, corporaciones extractivas, etc.) se han convertido en moneda corriente en la región de la Patagonia Argentina. De hecho, según el Informe de Situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en la Patagonia 2010-2011, actualmente en Neuquén hay alrededor de 250 referentes mapuce imputados judicialmente y más de una decena de comunidades que atraviesan situaciones jurídicas conflictivas en materia territorial (Odhpi, 2011).

A partir del descubrimiento del Yacimiento Loma de La Lata⁵, en el año 1977, Neuquén se convirtió en una provincia eminentemente petrolera; desde entonces la tendencia del estado a generar 'zonas liberadas' para el avance corporativo de industrias extractivas es una clara amenaza que afecta de manera directa a la población en su conjunto y a los indígenas en particular. Ya en el año 1998 referentes de la Coordinadora de Organizaciones Mapuce de Neuquén expresaban una extrema preocupación por el tema, “[E]l estado acomete con innumerables concesiones en nuestras comunidades. [...] aunque la mayor parte de los permisos dados en territorio *mapuce* (zona centro) tienen carácter 'exploratorio', la actividades de detonaciones sísmicas, perforación, aperturas de picadas, vertidos de desechos, y agresión a las comunidades mapuce y otros pobladores ya ha causado severos daños que anuncian lo que vendrá” (di Risio ‘et al’ en Observatorio Petrolero Sur, 2011).

Estas palabras dan cuenta de la gravedad del rebasamiento sobre el territorio y los derechos ganados por los pueblos originarios. El extractivismo en la provincia avanza a pasos agigantados sobre territorios y territorialidades indígenas, pues desde 2009 se ha producido una importante expansión de la frontera hidrocarburífera en la zona. En 2011 la empresa YPF-Repsol anunció uno de los mayores hallazgos de petróleo de la historia, una vez más Neuquén sería el centro de nuevas controversias y pujas de poder. La dimensión de este 'hallazgo' era,

5 Loma de la Lata es el mayor yacimiento gasífero del país y uno de los más importantes de América Latina. Asimismo, actualmente se trabaja en uno de los yacimientos más importantes de petróleo no convencional (*shale oil*).

hasta ese momento, inimaginable: según estimaciones en los 428 km² de Loma de la Lata habría recursos de petróleo y gas explotables equivalentes a 927 millones de barriles de petróleo (di Risio 'et al' en Observatorio Petrolero Sur, 2012).

La explotación de hidrocarburos no convencionales (*shale oil*) hace uso de ciertas técnicas, como la perforación horizontal y la fractura hidráulica (*fracking*), que conllevan un alto nivel de impacto ambiental⁶. Estas prácticas, sumadas al auge de la explotación minera y a la constante avanzada de proyectos mega turísticos y agroforestales, han puesto, una vez más, a los y las mapuce en estado de 'alerta', ya que para su cultura y cosmovisión el territorio es mucho más que un mero 'recurso natural'.

En la cultura y cosmovisión mapuce el territorio es entendido como una construcción social que surge a partir de las relaciones sociales y de producción; de esta manera son las relaciones sociales las que definen las formas de organización espacial y de apropiación del territorio. Se trata de un espacio socializado y culturalizado, portador de significados, que es parte del sistema social y, a su vez, condiciona su funcionamiento (Odhipi, 2008).

Dentro de esta concepción filosófica del Pueblo/Nación Mapuce, la noción de *Mapu* no se acota al suelo o a la tierra, entendida como mera materia, sino que implica un concepto integral donde cada *Newen*, cada vida, es *Mapu*. Así, a raíz de esta pertenencia territorial surge la identidad particular de cada ser, de allí deviene el original nombre de *Mapunce*, el cual significa 'gente parte, gente enraizada en el *Mapu*' (CMN, 2010: 102). En síntesis, el territorio constituye por sí mismo un espacio de inscripción de la cultura y, por tanto, equivale a una de sus formas de objetivación (Giménez, 1999). Esto significa que el espacio del territorio comunal es apropiado subjetivamente como objeto de representación, como símbolo de pertenencia socio-territorial, y, a su vez, como espacio para la generación y re-generación de socialidades.

Esta 'otra' forma de entender y vivir al territorio, y a las territorialidades, genera innumerables controversias legales y políticas. El afán de los gobiernos por legislar en términos de 'propiedad privada' a los territorios comunales demuestra una mirada reduccionista y miope de estas 'otras' realidades y de la legislación vigente en materia de pueblos originarios. La Reforma del Código Civil es un claro ejemplo de esta tensión entre intereses colectivos e intereses económicos privados, que cuentan con el apoyo -cómplice- del Estado en todos sus niveles. En relación a ello es significativa la crítica realizada por miembros del Consejo Plurinacional Indígena, quienes sostienen que, “[a]sí como fue enviado [el proyecto de

6 Véase di Risio 'et al' (2012): “Fractura Expuesta. La conquista de la nueva frontera extractiva en Neuquén: Radiografía de una alianza estratégica. Loma La Lata: matar al Wallmapu- Francia: una tecnología prohibida”, Observatorio Petrolero Sur, Argentina.

reforma] será negativo para los pueblos indígenas, un claro retroceso normativo y será una herramienta más para que jueces racistas desalojen comunidades y avancen las empresas extractivas (mineras, petroleras) y estancieros” (en Aranda, 2012: 5).

Los conflictos territoriales en Neuquén encierran encrucijadas mucho más complejas que la simple posesión de la tierra, pues ponen en el tapete una conflictiva vinculación epistémica-cultural entre diversos pueblos, naciones y nacionalidades. La no correspondencia entre el *corpus normativo* y las prácticas políticas convierten a los y las mapuce en un sector altamente vulnerable cultural y económicamente. El despojo territorial que padecen las comunidades mapuce asentadas en zonas estratégicas para el desarrollo industrial los obliga a incorporarse forzosamente al mercado laboral como mano de obra barata. Esta violenta situación corrobora la existencia de múltiples factores que confluyen en la configuración de un patrón que vincula de manera compleja a los pueblos indígenas con la pobreza (Cimadamore, 2006) y la exclusión.

A razón de esto, el Relator Especial de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, James Anaya, en su informe ante el Consejo de Derechos Humanos de la ONU (2012) señaló la necesidad de desarrollar políticas públicas para el cumplimiento de los derechos a las tierras, territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas, resaltó los problemas relacionados con la administración de justicia y se mostró preocupado por la ausencia de participación indígena en la reforma del Código Civil (Gomiz, 2012).

Estos ‘llamados de atención’ al Estado Argentino develan el *no lugar* que tienen los pueblos indígenas dentro de las políticas de reconocimiento de derechos humanos aplicadas en los últimos años. A nuestro parecer es menester comenzar a visibilizar los prejuicios racistas y clasistas enquistados en la estructura estatal y jurídica argentina, ya que solo así será posible la aplicación y el respeto por los derechos humanos de manera intercultural, de lo contrario se continuará con una mirada sesgada y notablemente excluyente de los y las 'otros'.

A modo de cierre del presente apartado, citamos sintéticamente la respuesta que la presidenta dio a la dirigente Milagro Salas, en el marco del aclamado Bicentenario:

[S]i hay petróleo en un lugar y los que están allí tienen que ser... [Léase desalojados] en todo caso llevar a ese contingente de compañeros a otro lugar, exactamente con las mismas características y condiciones, pero no podemos dejar, Milagro, de sacar el petróleo porque lo necesitamos para desarrollarnos, para poder vivir. Creo que tenemos que ser, por sobre todas las cosas, inteligentes. Ser inteligentes no nos va a hacer menos tributarios de culturas originarias, al contrario (citada en Mu el Periódico, octubre de

2011).

No está de más observar la vigencia del discurso moderno/liberal que entiende al desarrollo como sinónimo de crecimiento económico y que, en consecuencia, reproduce una mirada economicista y colonial de las relaciones humano-naturaleza⁷. Una vez más, la retórica salvacionista moderna se hace presente y se instala en el imaginario político-social como referente de progreso, humanidad y 'patria'.

Notas para el debate

A lo largo de estas páginas hemos podido reflexionar en torno a la tensión presente entre la idea de nación reconocida -y garantizada- por las estructuras de poder moderno-coloniales y la de los pueblos originarios. Así, también observamos cómo los conflictos territoriales que tienen lugar en la Patagonia dan cuenta de la relación de no correspondencia que prima entre la voluntad de la norma escrita y la realidad compleja y diversa de los seres humanos. Por este motivo, para nosotros es menester el reconocimiento de la naturaleza incompleta de cada cultura y la necesidad de generar espacios de diálogo interculturales. Es imperioso evitar que se siga sosteniendo y (re)construyendo una estructura jurídica y estatal excluyente y ferozmente discriminatoria. Debemos detenernos y reflexionar, ¿qué estado queremos? ¿Qué democracia construimos? ¿Qué derechos humanos defendemos? Y parafraseando a Santos (2002), ¿cuáles son las posibilidades concretas de establecer un diálogo intercultural cuando una(s) de las culturas presentes ha sido moldeada por violaciones masivas y prolongadas de derechos humanos en el nombre de otra cultura?

No hay una respuesta sencilla. En lo absoluto. Pues, allí radica el gran nodo de conflicto. Para nosotros, el diálogo intercultural que supone la decolonización debe partir de un proceso 'intracultural', que permita que las 'otras' culturas y pueblos (no occidentales) se (re)construyan, afiancen y fortalezcan. De lo contrario, la idea de interculturalidad se convertirá en generadora de mayores desigualdades y garante de una cultura moderna/occidental/globalizada. El principal peligro radica en que la interculturalidad se convierta, al igual que lo hizo el multiculturalismo, en un discurso hegemónico que se traduce como una forma de racismo con distancia⁸ -y legal- (Zizek, 1997).

7 “[L]a colonización epistemológica producida por el discurso del crecimiento económico ha neutralizado la capacidad que tendría la humanidad en repensar las alternativas al capitalismo. Quizás es más difícil desaprender que aprender. Para salir de esta colonización, quizá sea necesario un largo trabajo de olvido sobre todo aquello que aprendimos a propósito del desarrollo y el crecimiento. Superar esta censura epistémica es una de las tareas más complejas del presente porque la razón siempre es autoreferencial, y la analítica del crecimiento económico ha hundido sus raíces en la episteme moderna incluida en sus propuestas emancipatorias” (Dávalos, 2006: 2).

8 “[e]l respeto multiculturalista por la especificidad del otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad” (Zizek, 1997: 22).

No es posible comenzar todo de foja cero, tampoco vale la pena hacerlo, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, “[n]o es posible cambiar todo ahora, porque para ello no basta tomar el poder; es necesario transformar este Estado moderno, cuya crisis final fue producida por el neoliberalismo. Se trata pues, de crear o refundar otro Estado sin olvidar la historia, claro, porque nunca comenzamos desde cero” (2008: 1-2).

Por último, y a modo de invitación al debate, queremos dejar planteado que, a nuestro entender, en la actualidad estamos ante un nuevo y ambicioso desafío, no sólo en el campo teórico sino también en el ideológico-político. Esto nos obliga, como científicos sociales, a repensar, en clave latinoamericana, al Estado, a la Democracia y, en consecuencia, al modelo de desarrollo vigente. La posibilidad de estudiar y conocer estas 'otras' culturas y experiencias políticas, como la propuesta autónoma del *Kvme Felen Mapuce*⁹, puede permitirnos advertir umbrales verdaderamente emancipatorios. Interrogar el pasado y la actualidad de los y las mapuce contribuye a reconstruir y recuperar la historicidad de una historia negada (Gargallo, 2007), a fin de proyectar la realidad futura. Se trata de un reto que supone redimir diferentes epistemes y políticas a fin de superar la universalización propia de la modernidad occidental y así re-jerarquizar 'otros' saberes y conocimientos víctimas de históricos epistemicidios¹⁰.

Referencias bibliográficas

9 El *Kvme Felen* es una propuesta elaborada por la Confederación Mapuce de Neuquén, se trata de un 'sistema de vida mapuce' que podría encontrar su equivalente en el 'buen vivir o vivir bien' de otros pueblos indígenas de América Latina. Al momento de su presentación la Confederación expresó, “[H]acia esta proyección nos afirmamos considerando y planteando un sistema de vida (*Kvme Felen*) desde nuestra cosmovisión y desde nuestro proyecto político cultural, y si bien el contexto de los desafíos actuales para ejercer nuestros derechos resulta ser un momento altamente represivo y racista de parte del gobierno de la provincia de Neuquén, estamos diseñando una propuesta y un proyecto en términos de lo que somos y de lo que queremos” (CMN, 2010: 5).

10 Véase Santos (2009).